

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS DE MADRID

FACULTAD DE TEOLOGÍA

(Departamento de Teología Dogmática-Fundamental)

**ESTUDIO COMPARATIVO ENTRE EL *LIBRO DE LA VERDAD*
DE ENRIQUE SUSO Y EL MAESTRO ECKHART**

ENSAYO DE TEOLOGÍA MÍSTICA

Tesis para la obtención del grado de Doctor

Director: Prof. Dr. D. Santiago ARZUBIALDE ECHEVERRÍA

Autora: Lda. Dña. Silvia BARA BANCEL



Madrid 2011

CONSTANCIA REGISTRAL DEL TRIBUNAL DEL ACTO DE LA DEFENSA DE TESIS DOCTORAL

TÍTULO:

AUTOR:

DIRECTOR:

TUTOR-PONENTE:

DEPARTAMENTO:

FACULTAD O ESCUELA:

Miembros del Tribunal Calificador:

PRESIDENTE:

Firma:

VOCAL:

Firma:

VOCAL:

Firma:

VOCAL:

Firma:

SECRETARIO:

Firma:

Fecha de lectura:

Calificación:

**Estudio comparativo entre el *Libro de la Verdad*
de Enrique Suso
y el Maestro Eckhart**

Ensayo de Teología Mística

Silvia BARA BANCEL

*A mis padres, Francisco Javier y Catherine,
que gozan ya de la felicidad eterna*

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	15
SIGLAS Y ABREVIATURAS	17
INTRODUCCIÓN	25
1. Marco general	25
2. Estado de la investigación sobre Enrique Suso.....	29
3. Objetivos del estudio y metodología.....	35
4. Estructura de la investigación	41

I. VIDA Y OBRAS DE ENRIQUE SUSO

1. VIDA DE SUSO	49
1.1. Orígenes.....	50
1.2. Formación inicial en la Orden de Predicadores	52
1.3. El <i>studium generale</i> de Colonia.....	59
1.4. Predicación en Constanza.....	70
1.5. Convento de Ulm y fallecimiento.....	82
2. LÍNEAS DE FUERZA QUE CONFLUYEN EN SUSO.....	84
2.1. Utilización de la lengua vulgar. Deseo de hacerse entender por todos.....	84
2.2. Cristocentrismo.....	86
2.3. Mística nupcial	87
2.4. Alberto Magno y la Escuela de Colonia.....	89
3. OBRAS DE SUSO.....	91
3.1. El <i>Exemplar</i>	92
3.2. El Libro que se llama Suso (<i>Vita</i>).....	99
3.3. Libro de la Sabiduría eterna. <i>Horologium Sapientiae</i>	105
3.4. Libro de la Verdad.....	111
3.5. Libro de Cartas. Gran libro de cartas.....	118
3.6. Otras obras.....	122
4. LA RECEPCIÓN DE LAS OBRAS DE SUSO	124

II. «EINIKEIT». EL MISTERIO DE DIOS, UNIDAD Y TRINIDAD

Análisis del *Libro de la Verdad* c.1 y c.2

1. DIOS EN EL MAESTRO ECKHART	137
1.1. Unidad. Primero, simple, indistinto, « <i>puritas essendi</i> »	139
1.2. Intelecto y Ser, por encima del ser de la criatura.....	149
1.3. Vida. Trinidad y Unidad	162
1.4. Deidad y Dios	171
1.5. « <i>Grunt</i> » (fondo), «desierto silencioso», «Dios desnudo»	175
1.6. Nada, sin nombre, inaprensible.....	177
2. DIOS EN ENRIQUE SUSO	184
2.1. Primero, Simplicidad, Nada.....	184
<i>Libro de la Verdad</i> c.1	184
<i>Libro de la Verdad</i> c.5 y 6.....	187
2.2. Intelecto, Verdad, Ser, Uno, Bien.....	190
<i>Libro de la Verdad</i> c.1	190
<i>Vita</i> c.50 y 51	192
2.3. « <i>Grund</i> », « <i>abgrund</i> », Deidad y Dios (<i>Libro de la Verdad</i> c.2).....	200
2.4. Trinidad y Unidad (<i>Libro de la Verdad</i> c.2).....	204
3. SÍNTESIS CONCLUSIVA.....	215

III. «USBRUCH». EL ÉXODO DE LA UNIDAD A LO CREADO

Análisis del *Libro de la Verdad* c.3

1. MORADA, SALIDA Y RETORNO CIRCULAR A LA UNIDAD	222
2. SER ETERNO EN DIOS – SER CREADO. DIMANACIÓN (<i>UZFLUZ</i> , <i>USBRUCH</i>).....	232
2.1. Clarificaciones de la metafísica del Maestro Eckhart. Relación paradójica entre la Infinitud y lo creado.....	234
a. <i>La razón ideal de las cosas</i>	234
b. <i>Ser virtual y ser formal</i>	237
c. « <i>In quantum</i> ».....	238
d. <i>Analogía en Eckhart</i>	241
e. <i>Unidad y reciprocidad entre lo que engendra y lo engendrado</i>	247
2.2. El punto de vista de Suso. Ser de las criaturas en Dios y ser creado	250
a. <i>El ser eterno increado. El ejemplar eterno</i>	250
b. <i>El ser creado</i>	257
c. <i>Cuerpo y alma. Hombre interior y exterior.</i>	261
d. « <i>Algo simple</i> », la « <i>esencia del alma</i> »	270
e. <i>La imagen de Dios, «vernünftiges gemüte»</i>	274
f. <i>La fragilidad del ser humano y su salvación: el retorno a Dios</i>	280
3. SÍNTESIS CONCLUSIVA.....	285

IV. «DURCHBRUCH». EL RETORNO AL ORIGEN: SER HIJOS EN CRISTO
Análisis del Libro de la Verdad c.4 y c.6

1. LA BIENAVENTURANZA O COMUNIÓN CON DIOS COMO META Y PLENITUD DEL SER HUMANO	294
2. DE LA IMAGEN A LA FILIACIÓN. POR CRISTO, EL HIJO DE DIOS ENCARNADO	302
2.1. La encarnación en Juan Damasceno y Santo Tomás. El trasfondo patristico de la interpretación de la encarnación	303
2.2. Filiación divina en el Maestro Eckhart	308
a. <i>El Hijo de Dios. De la generación eterna a la imagen en el ser creado</i>	308
b. <i>El misterio de la encarnación. Doble naturaleza en la persona de Cristo</i>	312
c. <i>Los hijos de Dios. Filiación real y analogía</i>	315
2.3. Filiación divina en Suso. Singularidad de Jesucristo y cristificación	325
a. <i>El Hijo de Dios</i>	326
b. <i>El misterio de la encarnación</i>	327
c. <i>Los hijos de Dios</i>	330
2.4. Defensa de Suso de la concepción eckhartiana de filiación	332
a. <i>El ser humano «cristiforme»</i>	334
b. <i>Las obras del ser humano «cristiforme»</i>	335
c. <i>«Todo» se nos ha dado</i>	337
d. <i>La pura unidad</i>	338
3. SÍNTESIS CONCLUSIVA	344

V. «GELAZSENHEIT». EL CAMINO HACIA DIOS
Análisis del Libro de la Verdad c.4 (continuación)

1. «REHTÚ GELAZSENHEIT». EL VERDADERO DESPRENDIMIENTO	352
1.1. « <i>Gelâzenheit</i> » y « <i>abegescheidenheit</i> » en el Maestro Eckhart	353
a. <i>Los términos «lâzen», «gelâzen» y «gelâzenheit» (dejar, dejado, dejamiento)</i>	354
b. <i>La «abegescheidenheit» (desasimiento, ser separado) según Eckhart</i>	361
1.2. « <i>Gelazsenheit</i> » y « <i>abegescheidenheit</i> » en Enrique Suso	366
a. <i>La «gelazsenheit» según Suso</i>	366
Libro de la Verdad	366
Libro de la Sabiduría eterna y <i>Horologium</i>	371
<i>Vita</i>	376
Libro de Cartas, Gran libro de Cartas y Sermones	383
b. <i>La «abegescheidenheit» según Suso</i>	387
2. «ENTBILDEN» / «ÜBERBILDEN». DIALÉCTICA DE LA IMAGEN	499
2.1. Dialéctica de la imagen en el Maestro Eckhart	499
2.2. Dialéctica de la imagen en Enrique Suso	409

a. <i>Imagen en Suso</i>	411
b. <i>Jesucristo, «imagen suprema»</i>	419
c. <i>«Des-imaginación», configuración con Cristo y transfiguración</i>	425
Des-imaginados (<i>entbildet</i>).....	425
Configurados con Cristo (<i>gebildet mit Cristo</i>)	429
Transfigurados (<i>überbildet</i>).....	435
2.3. Etapas del itinerario espiritual en Suso.....	436
3. SÍNTESIS CONCLUSIVA.....	441

VI. «INNEMUNG». INMERSIÓN EN LA UNIDAD - TRINIDAD

Análisis del Libro de la Verdad c.5 y c.7

1. EL NACIMIENTO DEL HIJO EN EL ALMA SEGÚN EL MAESTRO ECKHART ..	448
1.1. ¿Dónde? En «el fondo del alma».....	451
1.2. ¿Cómo tiene lugar? En la unidad de la naturaleza divina.....	454
1.3. ¿Cómo debe comportarse el ser humano? Sólo padecer (<i>leiden</i>)	457
1.4. El fruto del nacimiento. Verdadera unión, bienaventuranza.....	462
2. LA UNIO MYSTICA EN SUSO	466
2.1. «Inmersión» en Dios y bienaventuranza.....	467
2.2. Coincidencia de opuestos (« <i>zwei kontraria im eime</i> »)	470
2.3. El «dónde» (<i>wa</i>) o el término en que tiene lugar la unión. La Uni-Trinidad.....	474
2.4. La unión desde la perspectiva del ser humano.....	480
a. <i>En «el fondo»</i>	480
b. <i>Ser «uno en el Uno»</i>	482
c. <i>Las operaciones del ser humano unido a Dios</i>	487
El género de conocimiento. Inmediatez en el total desconocimiento.....	491
El género de libertad y de amor.....	495
d. <i>Comportamiento del ser humano «perdido» en Dios</i>	500
3. SÍNTESIS CONCLUSIVA.....	507

CONCLUSIONES

1. Recapitulación del proceso seguido en nuestro estudio.....	513
2. Relación entre el Maestro Eckhart y Enrique Suso	520
3. La ‘Teología mística’ del Maestro Eckhart compartida por Suso	521
a. <i>El Misterio de Dios</i>	522
b. <i>El éxodo de la Unidad a lo creado</i>	523
c. <i>El retorno al Origen: ser hijos en el Hijo, por el desasimiento y la «des-imaginación» hasta llegar a ser uno ‘con’ y ‘en’ el Uno</i>	526
4. Los acentos de Enrique Suso	529
a. <i>Clarificaciones de la doctrina eckhartiana</i>	529
b. <i>Peculiaridades susonianas</i>	531
5. Actualidad de la propuesta susoniana.....	534

BIBLIOGRAFÍA COMPLETA	539
1. Fuentes primarias.....	539
a. <i>Obras de Enrique Suso</i>	539
Edición crítica.....	539
Traducciones de la obra alemana completa.....	539
Traducciones del <i>Horologium</i>	540
Traducciones del Libro de la Verdad y la <i>Vita</i>	540
b. <i>Otras fuentes primarias</i>	541
2. Diccionarios.....	545
3. Literatura complementaria.....	546
4. Páginas web.....	562
FIGURAS Y TABLAS	
<i>Correlación entre el «Libro de la Verdad» y la «Vita»</i>	104
<i>Tabla comparativa entre el «Gran libro de Cartas» y el «Libro de Cartas»</i>	120
<i>Figura explicativa del estudio realizado</i>	519
ANEXOS	1
Anexo 1. Texto bilingüe del <i>Libro de la Verdad (Daz bŭchli der warheit)</i>	3
Anexo 2. Glosario de términos en medio-alto alemán y castellano.....	57
Anexo 3. Cronología.....	67
Anexo 4. Ilustraciones del <i>Exemplar</i> . BNUS Ms. 2929.....	81
<i>Suso y Elsbeth bajo el manto de la Sabiduría eterna</i>	83
<i>Itinerario místico</i>	85
<i>El Siervo contemplando la pasión de Cristo. Sentido del sufrimiento</i>	87

AGRADECIMIENTOS

No podría haber realizado esta investigación sin el apoyo y la ayuda de muchas personas, que con su escucha y aliento constante me han sostenido y acompañado en este apasionante pero laborioso proceso.

En primer lugar, agradezco la inestimable dirección de Santiago Arzubialde, sus agudas indicaciones, su enorme sabiduría y su visión de conjunto, así como su estímulo constante, que han hecho posible que pudiera llevar a término este trabajo.

He de mencionar igualmente al Prof. Dr. Markus Enders, de la facultad de Teología de la de la Albert-Ludwigs-Universität de Freiburg. Su acogida y dedicación a lo largo de mis cuatro estancias de investigación en Alemania, sus valiosas orientaciones y clarificaciones han sido determinantes en mi estudio. Agradezco también a los colaboradores de su departamento (Christliche Religionsphilosophie), Dr. Sigrun Jäger, Christoph Bruns y Jochem Oertel por su ayuda con el alemán medieval, la interpretación de los textos de Eckhart y Suso y con la utilización de la Biblioteca y los recursos informáticos de esa Universidad; y a la comunidad de religiosas de Franziskushaus, que tan fraternamente me ha alojado estos veranos en Freiburg. Asimismo, reconocer el espléndido recibimiento del eminente germanista Alois Haas en Zurich, sus observaciones enriquecedoras a mis preguntas e intuiciones y su generosidad al ofrecerme numerosas obras suyas. Desde el punto de vista práctico, reconozco el enorme valor de la digitalización de diccionarios y textos en medio-alto alemán llevada a cabo por la Universidad de Trier (Digitales Mittelhoch-

deutsches Textarchivs), colgados en internet para el uso público, y les estoy muy agradecida por haberme facilitado la obra alemana de Suso.

No puedo olvidar a mis hermanos dominicos Walter Senner (Roma – Munich) y Felicísimo Martínez, por su valiosa ayuda sobre el contexto filosófico y la metafísica medieval; y la inapreciable asistencia de Salvador Sandoval para las traducciones latinas.

Agradezco especialmente el interés de Miguel García Baró por mi investigación sobre el Maestro Eckhart y la mística alemana, que fue decisivo para que me atreviera a emprender esta tesis y me pusiera a estudiar alemán; sus preciosas indicaciones tras la lectura de algunas de mis páginas y, sobre todo, sus constantes ánimos me han alentado a proseguir en medio de las dificultades. Como él, muchas colegas, compañeros y amigos de la Universidad P. Comillas me han acompañado y apoyado en estos años: Pedro Panizo, que me puso en contacto con el tema y con la obra de Enrique Suso; Gabino Uríbarri, con el que realicé el programa de doctorado, Ángel Cordovilla, que amablemente comentó conmigo el capítulo sobre Dios en Eckhart; José Ignacio Rodríguez de Rivera y los miembros del equipo de pastoral; Irene Claro, Carmen Yebra, Pedro Castelao, M^a Mar Graña, Elisa Estévez, Nuria Gayol, Fernando Rivas, Carmen Márquez, Luis Fernando Ladeveze, José Ignacio Vitón, Lola Peralta, Pablo Carbajosa, etc.

Nunca hubiera podido realizar esta tesis sin el apoyo de mi familia, de mis amigas y amigos más cercanos y, sobre todo, de mis hermanas dominicas. Agradezco especialmente a Gotzone Mezo, priora provincial de la provincia de España, a Carmina Pardo y a mi comunidad de la Elipa, que me han acompañado y sostenido en este proceso, también en los momentos de desánimo; y a Carmen Monreal y Támara Murillo por la relectura de mi texto y sus valiosas sugerencias.

Por último, agradecer interiormente a mis padres, que me inculcaron el interés por ir al fondo, por comprender, profundizar e interpretar la realidad y a seguir buscando la Verdad. A ellos, y a mis hermanas Beatriz y Belén, dedico este trabajo.

SIGLAS Y ABREVIATURAS¹

Ang.	Angelicum. Roma 1925ss.
Ancelet-Hustache	Jeanne ANCELET-HUSTACHE (ed.), <i>Bienheureux Henri SUSO. Œuvres complètes</i> , Seuil, Paris ² 1977.
AFH	Archivum Franciscanum Historicum. Firenze 1908ss.
AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum. Roma 1930ss.
AHDL	Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge. Paris 1926ss.
AISP	Archivio Italiano per la Storia della Pietà. Roma 1951ss.
ArtB	Art Bulletin. New York 1919ss.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos.
BMZ	<i>Mittelhochdeutsches Wörterbuch, Mit Benutzung des Nachlasses von Georg Friedrich BENECKE ausgearbeitet von Wilhelm MÜLLER und Friedrich ZARNCKE. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1854-1866</i> , 4 vol., Hirzel, Stuttgart 1990.
BPa	JUAN DAMASCENO, <i>Exposición de la fe</i> , trad. de Juan Pablo TORREBIARTE AGUILAR (Biblioteca de Patrística 59), Ciudad Nueva, Madrid 2003.
Bdw	Enrique SUSO, <i>Daz bûchli der warheit (Libro de la Verdad)</i> , en Karl BIHLMAYER, (ed.), <i>Heinrich Seuse. Deutsche Schriften</i> , Kohlhammer, Stuttgart 1907, 326-359.
Bdew	Enrique SUSO, <i>Daz bûchli der ewigen wisheit (Libro de la Sabiduría Eterna)</i> , en Karl BIHLMAYER (ed.), <i>Heinrich Seuse. Deutsche Schriften</i> , Kohlhammer, Stuttgart 1907, 196-359.

¹ Las revistas y obras colectivas se citan según Siegfried M. SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1992. Se cita de forma distinta MOPH. Las abreviaturas de las obras de Suso se establecen a partir del título de la obra en alemán medieval, es decir, sin mayúsculas en los sustantivos. Hemos seguido las abreviaturas de la obra eckhartiana que aparecen en la edición crítica y en las publicaciones de la Meister Eckhart Gesellschaft. Para las obras de autores antiguos y medievales, se emplean las abreviaturas clásicas de sus títulos latinos.

- Bfb Enrique SUSO, *Briefbüchli (Libro de Cartas)*, en Karl BIHLMAYER (ed.), *Heinrich Seuse. Deutsche Schriften*, Kohlhammer, Stuttgart 1907, 360-401.
- BgT MEISTER ECKHART, *Daz buoch der gætlîchen troestunge (Libro del consuelo divino)*, en DW V, 1–105.
- Brugger Ilse de BRUGGER (ed.), *Maestro ECKHART. Obras alemanas: Tratados y Sermones*, Edhasa, Barcelona 1983.
- Buytaert Eligius M. BUYTAERT (ed.), *Saint JOHN DAMASCENE. De Fide Orthodoxa. Versions of Burgundio and Cebranus*, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure N.Y. 1955.
- Capelleti Ángel J. CAPELLETI (ed.), *Meister ECKHART. Cuestiones parisienses*, Univ. Nacional de Tucumán, Tucumán 1962.
- CChr.SL Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout 1977ss.
- CChr.CM Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis. Turnhout 1966ss.
- Conlat. CASIANO, *Conlationes*.
- CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Wien 1866ss.
- CTom Ciencia Tomista. Salamanca 1910ss.
- DA Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. Marburg 1937ss.
- De cael. hier.* DIONISIO AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia*.
- De dilig. Deo* SAN BERNARDO, *De diligendo Deo*.
- De div. nom.* DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*.
- De fide orth.* JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*.
- De myst. theol.* DIONISIO AREOPAGITA, *De mystica theologia*.
- De Trin.* San AGUSTÍN, *De Trinitate*.
- Dióg(M) Diógenes. Moral y luces. México 1951ss.
- Dionysiaca* *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au DENYS DE L'AREOPAGE*, 2 vol., Desclée, Bruges 1937.
- Div. Divinitas. Roma 1957ss.
- DH *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. de Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, Herder, Barcelona 1999.
- DSp Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique. Paris 1932ss.
- DT(P) Divus Thomas. Piacenza 1880ss.
- DW ECKHART, *Die deutschen Werke*, 5 vol., ed. de Josef QUINT (vol. I, II, III y V) y de Georg STEER (vol. IV), Kohlhammer, Stuttgart 1936ss.
- ed. Colon. S. ALBERTI MAGNI *Opera Omnia, ad fidem codicum manuscriptorum adenda apparatu critico notis prolegomenis indicibus instruenda curavit institutum Alberti Magni coloniense*, 40 vol., Aschendorff, Münster Westf. 1951-2004.
- EE Estudios eclesiásticos. Madrid 1922ss.

EW	<i>Meister Eckhart Werke</i> , Texte und Übersetzungen von Josef QUINT, Herausgegeben und kommentiert von Niklaus LARGIER, 2 vol. (Bibliothek des Mittelalters 20/21), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M. 1993.
Findebuch	Kurt GÄRTNER (dir.), <i>Findebuch zum mittelhochdeutschen Wortschatz</i> , Hirzel, Stuttgart 1992.
FZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Freiburg Schw. 1954ss.
GrBfb	Enrique SUSO, <i>Das grosse Briefbuch (Gran libro de Cartas)</i> , en Karl BIHLMAYER (ed.), <i>Heinrich Seuse. Deutsche Schriften</i> , Kohlhammer, Stuttgart 1907, 405-494.
Hudry	Françoise HUDRY (ed.), <i>Liber XXIV philosophorum</i> (CChr.CM 143 A), Brepols, Turnhout 1997.
Hofmann	Georg HOFMANN (ed.), <i>Heinrich SEUSE. Deutsche mystische Schriften</i> , Benzinger, Zurich – Düsseldorf ³ 1999.
Hor.	Pius KÜNZLE (ed.), <i>Heinrich SEUSES Horologium Sapientiae</i> , Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1977.
HWPh	Joachim RITTER (dir.), <i>Historisches Wörterbuch der Philosophie</i> , 13 vol., Schwabe Verlag, Basel 1971-2007.
<i>In Eccli.</i>	ECKHART, <i>Sermones et lectiones super Ecclesiastici cap. 24,23–31</i> , en LW II, 229–300.
<i>In Exod.</i>	MAGISTRI ECHARDI <i>Expositio libri Exodi</i> , en LW II, 1–227.
<i>In Gen. I</i>	MAGISTRI ECHARDI <i>Expositio libri Genesis</i> , en LW I, 185–444.
<i>In Gen. II</i>	MAGISTRI ECHARDI <i>Liber parabolarum Genesis</i> , en LW I, 447–702.
<i>In Ioh.</i>	MAGISTRI ECHARDI <i>Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem</i> , en LW III.
<i>In Sap.</i>	MAGISTRI ECHARDI <i>Expositio libri Sapientiae</i> , en LW II, 301–634.
<i>In Sent.</i>	TOMÁS DE AQUINO, <i>Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis</i> .
<i>In De div. nom.</i>	ALBERTO MAGNO, <i>Super Dionysium De divinis nominibus</i> , ed. de Paul SIMON, ed. Colon. XXXVII-1.
<i>In Myst. theol.</i>	ALBERTO MAGNO, <i>Super Mysticam theologiam Dionysii</i> , ed. de Paul SIMON, ed. Colon. XXXVII-2, 453-475.
Lexer	Matthias LEXER, <i>Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Nachdruck der Ausg. Leipzig 1872-1878 mit einer Einleitung von Kurt Gärtner</i> , 3 vol., Hirzel, Stuttgart 1992.
Lucentini	<i>El libro de los veinticuatro filósofos</i> , ed. de Paolo LUCENTINI, Siruela, Madrid 2000.
LW	MEISTER ECKHART, <i>Die lateinischen Werke</i> , 5 vol., ed. de Josef KOCH et al., Kohlhammer, Stuttgart 1936ss.
Man.	Manuscripta. St. Louis 1959ss.
Meis	ALBERTO MAGNO, <i>Sobre la Teología Mística de Dionisio. Super Mysticam theologiam Dionysii. Según el texto de la Editio Coloniensis</i>

- traducido y editado por Anneliese MEIS. Latín-español: Anales de la Facultad de Teología 59 (2008) 37-119.*
- Metaph.* ARISTOTELES, *Metaphysica*.
- Moerbeke *PROCLI Elementatio theologica translata a GUILELMO DE MOERBEKE*, ed. de C. VANSTEENKISTE: TPh 13 (1951) 263-302 y 491-531.
- MOPH Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica. Roma [etc.], 1896ss.
- MSR Mélanges de Science Religieuse. Lille 1944ss.
- NatGrac Naturaleza y Gracia. Salamanca 1954ss.
- OL *L'œuvre latine de MAITRE ECKHART*, 2 vol.; OL I, ed. de Fernand BRUNNER et al., Paris 1984; y OL VI, ed. de Alain de LIBERA et al., Paris 1988.
- PG *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, ed. de Jacques-Paul MINGE, Garnier, Paris 1,1857-167,1866.
- PL *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. de Jacques-Paul MINGE, Garnier, Paris 1,1841-221,1864.
- Petschenig *Iohannis Cassiani Conlationes XXIV*, ed. de Michael PETSCHENIG (CSEL 13), Geroldi Filium, Vindobonae 1886.
- Pfeiffer Franz PFEIFFER (ed.), *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, t.2: *MEISTER ECKHART, Predigten und Traktaten*, ed., Göschen, Leipzig 1857 (reimp. Scientia Verlag, Aalen 1962).
- Pr.* Sermón alemán (*Predigt*).
- Proc. Col. I* *Processus contra MAG. ECHARDUM. Processus Coloniensis I*, en LW V, 198–317.
- Proc. Col. II* *Processus contra MAG. ECHARDUM. Processus Coloniensis II*, en LW V, 318–354.
- Prol. gen.* *MAGISTRI ECHARDI Prologus generalis in Opus tripartitum*, en LW I, 148–165.
- Prol. op. prop.* *MAGISTRI ECHARDI Prologus in Opus propositionum*, en LW I, 166-182.
- Quaest. Paris.* *MAGISTRI ECHARDI Quaestiones Parisienses*, en LW V, 27–83.
- RdU MEISTER ECKHART, *Die rede der unterscheidung*, en DW V, 137–376.
- REsp Revista de Espiritualidad. Madrid 1941ss.
- RevSR Revue des Sciences Religieuses. Strasbourg 1921ss.
- RThPh Revue de Théologie et Philosophie. Lausanne 1873ss.
- S. Th.* TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*.
- S. Th. mhd* *Middle High German Translation of the 'Summa Theologica' by THOMAS AQUINAS*, ed. de Bayard Q. MORGAN – Friedrich W. STROHMANN, Stanford University Publications, Stanford-London-Oxford 1950.
- S. c. Gent.* TOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*.
- SC Sources Chrétiennes. Paris 1941ss.
- ScC La Scuola Cattolica. Milano 1873ss.

Scr.	Scriptorium. Bruxelles 1946ss.
<i>Sermo</i>	Sermón latino.
Strauch	Philipp STRAUCH, <i>Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Mystik</i> , Mohr, Freiburg im Breisgau – Tübingen 1882 (reed. Schippers, Amsterdam 1966).
Sturlese	Heinrich SEUSE. <i>Das Buch der Wahrheit: Mittelhochdeutsch-Deutsch = Daz bûchli der wahrheit</i> (Philosophische Bibliothek 458), trad. de Rüdiger BLUMRICH, intr. y notas de Loris STURLESE, Meiner, Hamburg 1993.
Surio	<i>D. ENRICI SUSONIS, viri sanctitate, eruditione et miraculis clarissimi OPERA. Nunc demum post annos DV centos et amplius, è Suevico idiomate Latine reddita à Reverend. Patr. LAURENTIO SURIO carthusiano</i> , apud Arnoldum Quentelium, Coloniae 1615.
TE	Teología Espiritual. Valencia 1957ss.
Thom.	The Thomist. Washington 1939ss.
ThRv	Theologische Revue. Münster 1902ss.
Tobin	Frank TOBIN (ed.), <i>Henry SUSO. The Exemplar with two German Sermons</i> , Paulist Press, New York 1989.
TPh	Tijdschrift voor Philosophie. Louvain 1939ss.
Vega	Amador VEGA (ed.), <i>MAESTRO ECKHART. El fruto de la nada y otros escritos</i> , Siruela, Madrid ³ 2001.
VeM	MEISTER ECKHART, <i>Von dem edeln menschen (Del hombre noble)</i> , en DW V, 106-136.
VAb	MEISTER ECKHART, <i>Von abegescheidenheit (Del desasimiento)</i> , en DW V, 400-434.
VL	Kurt RUH (dir.), <i>Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon</i> , 2 ^a ed., 12 vol., Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1977-2006.

*«Entra de nuevo,
vuelve sin cesar y siempre a tu unidad interior
y goza de Dios.
Persevera firme y nunca te des por satisfecho
hasta que conquistes en el tiempo el 'ahora' presente de la eternidad,
tan lejos como sea posible para la fragilidad humana».*
Vita c.48, 170:17-21.

«Ya no vivo yo, es Cristo que vive en mí»
Gal 2,20

INTRODUCCIÓN

1. MARCO GENERAL

El anhelo de una experiencia personal de apertura al Misterio, en sus formas más diversas, suscita en nuestros contemporáneos un interés creciente por la mística y por los místicos: aquellos hombres y mujeres que son testigos de que tal experiencia no sólo es posible sino que, además, es fuente de felicidad y de plenitud. Mientras algunos se vuelven hacia Oriente, otros miran con nuevos ojos a los grandes maestros la tradición cristiana, entre los que se encuentra el Maestro Eckhart (ca. 1260-1328), dominico alemán que dio lugar a toda una escuela teológica y espiritual. La mayoría de expertos de lengua alemana, entre los que destaca Alois Haas, se refiere a ella como «mística alemana», por el idioma en el que se expresa mayoritariamente, el medio-alto alemán; por su parte, los autores y autoras francófonos prefieren la denominación «mística renana», atendiendo a su localización geográfica en torno al Rin; mientras que la llamada «Escuela de Bochum», encabezada por Kurt Flasch y que propone estudiar a Eckhart desde una perspectiva puramente filosófica, se decanta por nombrarla «Escuela dominicana alemana de los siglos XIII-XIV»¹.

Dentro de ella, una de las figuras destacadas es el autor que vamos a estudiar, Heinrich Seuse, o en castellano, Enrique Suso o Susón (ca. 1295-1366). Aunque menos conocido que los también miembros de la Orden de Predicadores, Eckhart y

¹ Cf. Kurt FLASCH, *Meister Eckhart. Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten*, en Peter KOSLOWSKI (ed.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Artemis Verlag, Zürich 1988, 94–110.

Tauler (ca.1300-1361), el estudio de Suso es de gran interés tanto por el equilibrio de su síntesis teológica y espiritual como por su fuerza narrativa y su interpretación de Eckhart, su maestro, que, nacido en la región de Turingia, falleció en medio de un proceso inquisitorial que ponía en cuestión varias de sus afirmaciones. Sin embargo, su persona nunca fue cuestionada, ya que el dominico turingio no pretendió situarse en contra de la Iglesia: reconoció que podía equivocarse, pero no ser un hereje, pues lo primero depende del intelecto y lo segundo, de la voluntad². Sus palabras son las que, por su radicalidad y fuerza, pueden sobrecoger y desconcertar pero, al mismo tiempo, siguen ejerciendo una enorme fascinación en nuestros días. Esta complejidad del sistema eckhartiano y su gusto por las paradojas han dado lugar a las más diversas interpretaciones, tanto en su época como en la actualidad³. A nuestro juicio, una de las más significativas y acertadas es la de su discípulo más directo, Suso, que realizó sus estudios filosóficos y teológicos con él en Colonia, y seguramente también coincidió con él en Estrasburgo.

Precisamente en su *Librillo* o *Libro de la Verdad* (*Daz bûchli der warheit*)⁴, Suso se presenta a sí mismo como el recto intérprete de la doctrina eckhartiana.

² La Bula *In agro dominico*, publicada tras la muerte de Eckhart el 27 de marzo de 1327, señala 15 afirmaciones eckhartianas como heréticas y considera otras 11 «malsonantes» y «sospechosas de herejía», pero indica también que «el mencionado Eckhart al final de su vida, profesando la fe católica, revocó y también condenó *en cuanto a su sentido* los mencionados veintiséis artículos [...] que pueden engendrar en la mente de los fieles un sentido herético o erróneo» (DH 980). El Capítulo General de 1980 de la Orden dominicana constituyó una comisión para trabajar en la rehabilitación de la memoria del Maestro Eckhart, presidida por Heinrich Stirnimann, cuyos trabajos culminaron en la publicación, en 1992, de la obra: Heinrich STIRNIMANN – Ruedi IMBACH (ed.), *Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart* (Dokimion 11), Univ. Verl., Freiburg/Schweiz 1992. Cf. asimismo Georg STEER, *Der Aufbruch Meister Eckharts ins 21. Jahrhundert*. ThRv 106 (2010) 89-100.

³ Desde perspectivas parciales se ha visto a Eckhart como víctima de la Iglesia católica y precursor de la Reforma protestante, como padre del idealismo alemán, como apóstol de la pura raza germánica (Rosenberg), como ideólogo de una «mística de izquierdas» o como un adepto anónimo del budismo zen... Cf. Alois M. HAAS, *Rhénane (Mystique)*: DSp 13 (1988) 513.

⁴ La traducción literal del vocablo *bûchli* es el diminutivo castellano «librillo» o «librito». El empleo de diminutivos es muy frecuente en el dialecto alemán empleado por Suso. Sin embargo, nuestro autor no siempre designa sus obras con el diminutivo, sino que también se refiere a ellas como «libro» (*bûch*): «este libro» (*diss bûch*), «un libro» (*ein bûch*), «el primer» o «tercer libro» (*daz drit bûch*). Hemos preferido traducir las obras alemanas susonianas como «Libros» y no como «Libritos», siguiendo las indicaciones de Loris Sturlese. Además de el *Libro de la Verdad*, abreviado como Bdw, tenemos el *Libro de la Sabiduría eterna* (*Daz bûchli der ewigen wisheit*, Bdew), el *Libro de cartas* (*Daz briefbûchli*, Bfb) y el *Libro que se llama 'Suso'* (*Daz bûch, daz da haisset der Sûse*), la *Vita*.

Como ha mostrado Sturlese⁵, esta obra tendría la intención de clarificar ciertas afirmaciones de Eckhart; por un lado, Suso refuta veladamente que sean heréticas argumentando a la luz de la Escritura y de los Maestros, sobre todo de Dionisio Areopagita⁶, que entonces gozaba de enorme valoración; por otro lado, se distancia de los excesos de la herejía del Libre Espíritu, cuya interpretación errónea del Maestro turingio rebate.

Suso no pretende hacer una reflexión filosófica o teológica al margen de la experiencia de fe, ni quedarse en estériles discusiones de escuela, sino anunciar aquello que conduce al encuentro con el Dios vivo. Teología y espiritualidad van de la mano en él y en los demás místicos alemanes, que además de teólogos, profesores o «maestros de Escuela» (*lesemeister*) son Predicadores e intentan ser «maestros de vida» (*lebemeister*)⁷. Por ello, en su obra se conjugan una enorme capacidad expresiva y lírica con un saber filosófico y teológico. Se sirve de diversos géneros literarios (diálogos, expresiones poéticas, relatos autobiográficos, comentarios parenéticos, explicaciones teológicas, cartas, sermones...) y no duda en recurrir a todo el universo simbólico del amor cortés o a las paradojas y antítesis de la teología negativa dionisiana. En ocasiones parece emplear también un lenguaje «disfrazado», propio de los grupos subordinados o excluidos, lleno de narraciones alegóricas que

⁵ Cf. su introducción en la edición de la obra susoniana: Loris STURLESE – Rüdiger BLUMRICH (ed.), *HEINRICH SEUSE, Das Buch der Wahrheit. Mittelhochdeutsch-Deutsch* (Philosophische Bibliothek 458), Meiner, Hamburg 1993, IX-LXIII. (Texto reimpresso en Loris STURLESE, ‘*Homo divinus*’: *philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Kohlhammer, Stuttgart 2007, 199-230).

⁶ Optamos por esta designación para denominar al autor de los tratados y cartas que figuran bajo su nombre, escritos entre 476 y 528 en Antioquía, a pesar de que se trata de una figura literaria y no del discípulo de San Pablo; seguimos a la gran experta Beate Regina SUCHLA, *Dionysius Areopagita, Leben, Werk, Wirkung*, Herder, Freiburg im Breisgau 2008. Sin embargo, no citaremos a Dionisio según la edición crítica preparada por Suchla, sino la versión latina, empleada por Eckhart y Suso. Cf. *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, 2 vol., Desclée, Bruges 1937 (en adelante, *Dionysiaca*, volumen en números romanos y página).

⁷ Un dicho atribuido al Maestro Eckhart, pero cuya autenticidad no es segura, sostiene lo siguiente: «Lo dice el Maestro Eckhart: más valdría un maestro de vida que mil maestros de escuela». («*Ez sprichet meister Eckhehart: wêger wêre ein lebemeister denne tûsent lesemeister*»). Pfeiffer, 599:19-20 (Traducción castellana en Amador VEGA, *Maestro Eckhart. El fruto de la nada y otros escritos*, Siruela, Madrid ³2001, 145; en adelante: Vega y página). Citaremos siempre en castellano, transcribiendo también el texto original. Indicaremos la fuente y entre paréntesis la versión española, si la hubiera. En caso contrario, las traducciones son nuestras.

aluden a la situación política y eclesial de su tiempo⁸. A la vez utiliza numerosas comparaciones e imágenes para hablar de aquello que está por encima del intelecto humano, para traducir «aquello que es sin imagen» (*bildlos gebilden*), con la intención de «desalojar la imagen por medio de imágenes» (*bild mit bilden us tribe*)⁹.

En su planteamiento teológico, que analizaremos en profundidad, muestra el mismo anhelo que Eckhart de una unión inmediata con Dios y sigue básicamente el esquema eckhartiano de «deificación» por la gracia, fuente de felicidad y plenitud del ser humano. Sin embargo presenta también sus peculiaridades, que iremos señalando a lo largo del trabajo.

2. ESTADO DE LA INVESTIGACIÓN SOBRE ENRIQUE SUSO

La enorme difusión de las obras de Suso en los años posteriores a su fallecimiento –su *Libro de la Sabiduría eterna* fue el libro espiritual más copiado en la Baja Edad Media, antes de la llegada de la *Imitación de Cristo*, que presenta a su vez gran influencia susoniana–, contrasta con el olvido en el que caerá después. Resurge el interés hacia sus escritos con los estudios sobre el Maestro Eckhart de mediados del siglo XIX. Redescubierto en 1857 gracias a la edición de los textos alemanes realizada por Pfeiffer¹⁰ –en la cual se incluían numerosos textos apócrifos–, el establecimiento de la edición crítica de la obra eckhartiana está siendo fundamental para la correcta comprensión de su pensamiento. Iniciada en 1936 bajo la dirección de Joseph Koch para la obra latina y de Joseph Quint para la alemana, dicha edición

⁸ Cf. James C. SCOTT, *Domination and the Art of Resistance. Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven 1992. En su obra latina, el *Horologium Sapientiae*, Suso presenta de manera velada una crítica a la institución universitaria y a la situación eclesial de su tiempo.

⁹ Para citar la obra alemana de Suso, emplearemos la edición crítica: Karl BIHLMAYER (ed.), *Heinrich Seuse. Deutsche Schriften*, Kohlhammer, Stuttgart 1907, mencionando la abreviatura del libro (*Vita*, Bdw, Bdew, Bfb), el capítulo, la página y las líneas. (Nuestras abreviaturas se han establecido teniendo en cuenta que en medio-alto alemán los sustantivos no llevan mayúsculas). En este caso, cf. *Vita* c.53, 191:4-12.

¹⁰ Franz PFEIFFER (ed.), *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, t.2. *Meister Eckhart, Predigten und Traktaten*, Göschen, Leipzig 1857 (reimpresión: Scientia Verlag, Aalen 1962). Primera edición crítica de la obra en medio-alto alemán de Eckhart. (Citado en adelante como Pfeiffer, página y línea).

crítica aún no se ha completado¹¹. La investigación sigue dando sus frutos: en 2003 se publicó la primera parte del cuarto volumen de sermones alemanes a cargo de Georg Steer y, en 2007, bajo la dirección de Loris Sturlese, la edición crítica de todos los documentos y actas del proceso contra Eckhart.

Cabe resaltar que los trabajos de investigación realizados en el siglo XIX estaban marcados por una serie de prejuicios: Carl Schmidt (1840), por ejemplo, consideraba que Eckhart era el líder de los begardos panteístas y un verdadero representante del panteísmo medieval, valoración que extendía a sus discípulos. Otros autores, como William Preger (1874), subrayaban el distanciamiento de los místicos alemanes con respecto a la autoridad eclesial y les consideraban precursores directos de la reforma protestante, opinión que influyó también en los teólogos católicos contemporáneos, como Heinrich Denzinger (1856-1857)¹².

Los estudios sistemáticos del dominico Heinrich Seuse Denifle (1874) a partir de nuevos textos originales descubiertos por él mismo, los cuales fue editando, se esforzaron en mostrar que ambas acusaciones eran incorrectas¹³. A juicio de Denifle, para entender adecuadamente la escuela mística alemana se ha de tener en cuenta su horizonte —el anhelo de una unión con Dios— y también la globalidad de sus textos; sus miembros no fueron panteístas ni reformadores, sino místicos que buscaban armonizar su experiencia con la enseñanza de la Iglesia. La edición y traducción de las obras de Suso por Denifle supuso también un gran impulso para el estudio de este discípulo de Eckhart¹⁴, y permitió el establecimiento de la edición crítica de su obra

¹¹ MEISTER ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke*, 5 vol., ed. de Joseph QUINT – Georg STEER; *Die lateinischen Werke*, 5. vol., ed. de Joseph KOCH et al., Kohlhammer, Stuttgart 1936-2007. (Citados en adelante como DW o LW, tomo en números romanos, página y líneas).

¹² Cf. la visión panorámica que sobre la investigación susoniana que en parte seguimos aquí: Peter ULRICH, *'Imitatio et configuratio'. Die 'philosophia spiritualis' Heinrich Seuses als Theologie der Nachfolge des Christus 'passus'*, Pustet, Regensburg 1995, 17-31.

¹³ Cf. Henrich S. DENIFLE, *Die deutschen Mystiker des 14 Jahrhunderts: Beiträg zur Deutung ihrer Lehre. Aus dem historischen Nachlaß herausgegeben von O. Spiess*, Paulusverlag, Freiburg Schw. 1951, 1-29. (Este libro es una nueva edición del texto de 1874 del mismo autor: *Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts gegenüber den neueren Darstellungen derselben*).

¹⁴ Heinrich Seuse DENIFLE (ed.), *Die deutschen Schriften des seligen Heinrich Seuse aus dem Predigerorden*, I. Band, Hüttler, München 1880. Esta edición es más segura y crítica que la primera edición moderna de la obra susoniana, a cargo de Diepenbrock en 1825.

alemana, realizada en 1907 por Karl Bihlmeyer¹⁵. Sin embargo, la imagen susoniana presentada por Bihlmeyer como un «hombre de corazón» (*Mann des Gemütes*) lleno de «sentimentalismo», «con una ternura desbordante y un pensamiento y unos sentidos inclinados hacia lírica», (imagen que otros han prolongado), no ha favorecido que se le prestara atención como teólogo o filósofo¹⁶. En este contexto, la oscuridad de algunos fragmentos del *Libro de la Verdad*, «el más difícil de los escritos de los místicos alemanes» según Denifle¹⁷, era interpretada como una muestra de inmadurez o de «cierta inexperiencia de juventud»¹⁸.

Exceptuando el libro de Joseph Buhlmann¹⁹, que aborda su mística cristológica, y el estudio de Jules A. Bizet²⁰, que enmarca a Suso en un contexto teológico y filosófico de «declive de la escolástica», no es sino en la segunda mitad del siglo XX cuando nuestro autor vuelve a centrar la atención de los investigadores, más allá de los aspectos literarios de su obra. En el año 1966, con ocasión del sexto centenario de su fallecimiento, se publica un libro que presenta nuevas perspectivas en la investigación, en particular la que abre Herma Piesch en torno a la relación del *Libro de la Verdad* con el pensamiento de Eckhart²¹. Según ella, en esta obra Suso ofrece «consciente» y «voluntariamente» la enseñanza eckhartiana acerca de la unión mística transformante: sin pretender «copiar» a su Maestro y repetir sus palabras, busca presentarlas de manera «fiel» y comprensible²².

¹⁵ Cf. *supra* nota 9.

¹⁶ Cf. BIHLMAYER (ed.), *Heinrich Seuse. Deutsche Schriften*, 142*. En un artículo de 1933 habla incluso de su «amable inocencia, su infantilismo sin fingimiento, y su humildad» («*seine holde Naivität, seine ungesuchte Kindlichkeit und seine Demut*»). Cf. Karl BIHLMAYER, *Die Selbstbiographie in der deutschen Mystik des Mittelalters*: Theologische Quartalschrift 114 (1933) 536. Citado en STURLESE (ed.), *Heinrich Seuse. Das Buch der Wahrheit*, XI, nota 10.

¹⁷ Cf. DENIFLE (ed.), *Die deutschen Schriften des seligen Heinrich Seuse*, XXV.

¹⁸ Cf. Jeanne ANCELET-HUSTACHE, *Bienheureux Henri Suso. Œuvres complètes*, Seuil, Paris 1977, 22. (Esta edición completa su anterior libro: *Le Bienheureux Henri Suso*, Aubier, Paris 1943).

¹⁹ Joseph BUHLMANN, *Christuslehre und Christumystik des Heinrich Seuse*, Joseph Stocker, Luzern 1942.

²⁰ Jules A. BIZET, *Le mystique allemand Henri Suso et le déclin de la scolastique*, Aubier, Paris 1947.

²¹ Herma PIESCH, *Seuses 'Büchlein der Wahrheit' und Meister Eckhart*, en Ephrem FILTHAUT (ed.), *Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag, 1366-1966*, Albertus Magnus Verlag, Köln 1966, 91-133.

²² Son interesantes las palabras conclusivas de la autora, que transcribimos: «*Dennoch wäre es ganz verfehlt, im BdW einfach eine Art schülerhaft unselbständiger Kopie des VeM sehen zu wollen.*»

Asimismo, en este periodo destacan las obras de una de las máximas autoridades sobre la mística alemana y europea, el germanista Alois Haas, que desde 1971 ha estudiado de manera complejiva a los místicos alemanes, subrayando que «sólo un acercamiento interpretativo sintético, que tenga en cuenta la complejidad del talento de Suso en el campo literario y retórico, así como sus capacidades emotivas y cognitivas puede aproximarse [adecuadamente] a su obra»²³.

En la década de los 80, la aportación de los estudios filosóficos sobre la especificidad de la «la escuela dominicana de Colonia» iniciada por Alberto Magno, ha permitido situar mejor a nuestro autor en su contexto intelectual. En 1985, Ruedi Imbach puso de manifiesto el interesante papel de Suso en la historia de la filosofía pues, además de ser un exponente de la escuela dominicana alemana, es testigo de la confrontación interna de tal escuela, entre el neoplatónico Dietrich de Freiberg y los alemanes tomistas; Suso la resolverá con su personal *theologia mystica*, que incluye el seguimiento de la pasión de Cristo para llegar a la unión con Dios. Según Imbach, la propuesta susoniana supone «otro camino», una vuelta al estado original de la espiritualidad dominicana²⁴. Por su parte, en 1988 el norteamericano Frank Tobin retoma de manera somera pero atinada la comparación del *Libro de la Verdad* con el Maestro Eckhart²⁵.

[...] *Er wollte es vielmehr sein, d.h. er wollte eine möglichst getreue Wiedergabe der Lehre Eckharts von der „Umgestaltenden Vereinung“ bieten!*». Cf. ID., 131.

²³ Alois M. HAAS, *Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuse Mystik*, Lang, Bern – Frankfurt a. M [et al.] 1996, 9 «Nur ein syntetisches Interpretationsvorgehen, das der komplexen Begabung Seuses hinsichtlich ihrer literarisch-rethorischen wie emotionalen und kognitiven Fähigkeiten Rechnung trägt, vermag sich seinem Werk anzunähern». Además del libro precedente, Haas estudia específicamente a Suso en: ‘Nim din selbes war’. *Studien zur lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1971, 154-208; y en *Heinrich Seuses posthume Variante christlicher Selbsterkenntnis: Sein literarisches Vermächtnis aus Ulm*, en Markus ENDERS (ed.), *Heinrich-Seuse-Jahrbuch 3*, Lit, Berlin 2010, 7-47.

²⁴ Ruedi IMBACH, *Die deutsche Dominikanerschule. Drei Modelle einer «Theologia mystica»*, en Margot SCHMIDT (ed.), *Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studientagung «Theologia mystica» in Weingarten vom 7.-10. November 1985*, Frommann – Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, 157-172.

²⁵ Frank TOBIN, *Coming to terms with Meister Eckhart: Suso's 'Büchlein der Wahrheit'*, en Francis G. GENTRY (ed.), *'Semper idem et novus': Festschrift für Frank Banta*, Kümmerleverlag, Göppingen 1988, 321-344. Este autor tradujo también la obra susoniana al inglés: HENRY SUSO, *The Exemplar with two German Sermons* (The Classics of Western Spirituality), Paulist Press, New York 1989.

Profundizando en los resultados de esta línea de trabajo, la investigación de los años 90 se ha centrado en la situación de Suso en la Escuela alemana, su mayor o menor asunción del tomismo, sus raíces eckhartianas y los aspectos novedosos de su *spiritualis philosophia* –expresión propia de nuestro autor²⁶. Muestra de ello son las jornadas de Eichstätt de 1991²⁷, que reunieron a los principales expertos del momento, con perspectivas diversas: el análisis histórico de la situación de la Orden dominicana en su tiempo, a cargo del dominico Walter Senner; la huella de la enseñanza eckhartiana en las obras de Suso, examinada por Loris Sturlese, Rüdiger Blumrich, Ruedi Imbach o Georg Steer; así como aspectos teológicos del pensamiento susoniano, su cristocentrismo (Philip Kaiser), el significado del sufrimiento en su *philosophia spiritualis* (Peter Ulrich²⁸) o su «saber místico» (Markus Enders)²⁹.

Un instrumento importante para los investigadores ha sido la publicación, en 1993, de la edición bilingüe del *Libro de la Verdad*, en medio-alto alemán y en alemán moderno, realizada por Loris Sturlese y Rüdiger Blumrich, en la que se indican las referencias implícitas o explícitas de Suso a otros autores, como Eckhart. La edición crítica de la obra de Suso, a cargo de Bihlmeyer, también indicaba numerosos paralelos con diversos autores y con Eckhart, pero lo hacía según la edición de Pfeiffer (1857), y desde entonces la investigación eckhartiana se ha desarrollado enormemente.

Por su parte, en 1987 Daniela Kuhlmann había vuelto a trabajar sobre los manuscritos del *Libro de la Verdad* y presentado una edición sinóptica de la versión

²⁶ Para citar la obra latina susoniana, seguiremos la edición crítica a cargo de Pius KÜNZLE (ed.), *Heinrich Seuses Horologium Sapientiae. Erste Kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von D. Planzer OP* (Spicilegium Friburgense 23), Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1977; indicando la abreviatura *Hor.*, el libro en números romanos, capítulo, página y líneas. En este caso, cf. *Hor.* I c.9, 453:5-6.

²⁷ Rüdiger BLUMRICH – Philip KAISER (ed.), *Heinrich Seuses Philosophia spiritualis: Quellen, Konzept, Formen und Rezeption*, Reichert Verlag, Wiesbaden 1994.

²⁸ Este autor publicó al año siguiente su interesante tesis doctoral, Peter ULRICH, ‘*Imitatio et configuratio*’: *die philosophia spiritualis Heinrich Seuses als Theologie der Nachfolge des Christus passus*, Pustet, Regensburg 1995.

²⁹ La aportación a las jornadas fue una síntesis de la tesis doctoral de este autor, que analiza con acierto y hondura cada una de las obras alemanas de Suso desde una perspectiva filosófica y con una atención especial a su trasfondo neoplatónico. Cf. Markus ENDERS, *Das Mystische Wissen bei Heinrich Seuse*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1993.

más antigua recogida por Bihlmeyer junto con la versión que denomina «Vulgata», y que aparece en la primera edición impresa, pero no aportaba novedades en cuanto al sustrato eckhartiano o al contenido del *Libro de la Verdad*³⁰.

Volviendo a Sturlese, en su introducción –que amplía lo que ya había apuntado en Eichstät–, invita a liberar a Suso de ciertas imágenes que han empañado su hondura intelectual y propone estudiar el *Libro de la Verdad* desde una perspectiva puramente racional³¹. Propone precisamente designarlo como «libro» (*Buch*) y no «librito» (*Büchlein*) –designación que hemos asumido aquí– pues, según él, el vocablo medio-alto alemán *büchli* pretende expresar el término latino *opusculum*, sin la connotación negativa propia del diminutivo en las lenguas modernas. Sturlese subraya la gran formación de nuestro autor y el trasfondo filosófico de toda la obra. A pesar de que Suso critique las disputas de la teología escolástica de su tiempo, no significa que rechace la razón (*vernunftikeit*), sino el mal uso de ella y, aunque no la considera con el mismo optimismo que Alberto Magno, Dietrich de Freiberg o el mismo Eckhart, sigue apreciándola enormemente y utilizando esta noción en sentido eckhartiano.

Los análisis comparativos de Sturlese con otras obras son muy interesantes y ponen de manifiesto la estrategia susoniana: se sirve de textos de autores de autoridad renombrada e intercala otros de Eckhart, para mostrar que las afirmaciones controvertidas de éste no se separan de aquellos, y defender así su ortodoxia. Sin embargo, las conclusiones de Sturlese parecen excesivamente sesgadas por su deseo de mostrar que el *Libro de la Verdad* es un tratado filosófico. Por ello, elude toda referencia a la unión mística, hasta el punto que, en su introducción, no comenta el capítulo más largo de esta obra susoniana, dedicado a dicha cuestión³².

³⁰ Cf. Daniela KUHLMANN, *Heinrich Seuses 'Buch der Wahrheit'. Studien zur Textgeschichte*, (Tesis doctoral de la Jülius-Maximilians Universität sin publicar), Würzburg, 1987.

³¹ Cf. *supra* nota 5. Quizá esta sea la razón por la cual apenas se detenga en el capítulo más largo del *Libro de la Verdad*, en el que Suso describe la unión con Dios: el quinto según la edición de Bihlmeyer (que seguimos), o sexto, según la propuesta de estos editores.

³² Además, Sturlese propone una numeración distinta de los capítulos que la que aparece en edición crítica de Bihlmeyer; el prólogo pasa a ser su primer capítulo. Sin embargo, únicamente dos de los manuscritos del *Libro de la Verdad*, la edición impresa, realizada por Anton Sorg en Augsburg, en 1482, y su posterior traducción latina por Surio presentan tal numeración. Aquí hemos optado por mantener la numeración de la edición crítica de Bihlmeyer, ya que es la que presentan la mayoría de los manuscritos y, en concreto, el más antiguo, el ms. 2929 de la Biblioteca de Estrasburgo.

Por otro lado, Enrique Suso ha sido estudiado también en el marco de obras generales sobre la mística occidental y la mística renana, como las de los franceses Louis Cognet (1968)³³ y Alain de Libéra (1996 y 1997)³⁴; la *Historia de la mística occidental (Geschichte der abendländischen Mystik)* del eminente germanista Kurt Ruh (1990-1996)³⁵; y en el colosal proyecto de Bernard McGinn, *La presencia de Dios. Una historia de la mística occidental cristiana (The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism)*, con seis volúmenes proyectados (1991-), el cuarto de los cuales se dedica a la mística de la Alemania medieval: *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany* (2005). En su presentación de Suso, McGinn recapitula el estado de la investigación y presenta una acertada visión de conjunto. Considera que nuestro autor es «ejemplar» en su intento de síntesis de diversos aspectos del misticismo bajomedieval alemán: la «filosofía espiritual» (*philosophia spiritualis*) o búsqueda de sabiduría de los monjes del desierto, recibida en primer lugar a través de la tradición monástica y transmitida después por la tradición dominicana, en la que «práctica y especulación, acción y contemplación» están íntimamente unidas; la imitación de la pasión de Cristo; el recurso a imágenes del amor cortés para describir el amor del alma hacia Dios; y finalmente, «la mística del fondo» (*the mysticism of the ground*) propia del Maestro Eckhart. Pero según McGinn, no siempre es fácil captar la relación de todos estos elementos entre sí³⁶.

Suso ha sido abordado también desde otras perspectivas. Por ejemplo, el especialista en Historia del Arte, Jeffrey Hamburger, se ha centrado en las ilustraciones del *Exemplar* y en su utilización de imágenes con una finalidad

³³ Louis COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Desclée, Tournai – Paris 1968, 148-195.

³⁴ Una de las pocas obras sobre mística renana traducidas al castellano: Alain de LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, Olañeta, Madrid 1999, 46-57 (original francés: *Eckhart, Suso, Tauler ou la divinisation de l'homme*, Bayard, Paris 1996); *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Cerf, Paris 1999, 91-112.

³⁵ Nuestro autor es presentado en su tercer volumen, dedicado a la mística de la Orden de Predicadores: Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik* t.3. *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, Beck, München 1996, 415-475.

³⁶ Bernard MCGINN, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500) (The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism IV)*, Herder and Herder, New York 2005, 195-239 y 569-584 (las notas); aquí: 196.

pastoral³⁷. Por otro lado, la originalidad de la obra susoniana, que en muchos momentos adopta intereses y formas de expresión característicos de la mística femenina y que se dirige a Dios como Sabiduría, está empezando a ser analizada desde una perspectiva de género³⁸.

Por último, cabe mencionar la reciente y sugerente propuesta de Christine Büchner, de gran ayuda para entender al Maestro Eckhart, –cuyo acercamiento a la realidad es dialéctico y multidimensional, dando lugar, según esta autora, a una «metafísica de la relación» (*Beziehungsmetaphysik*)–, así como para abordar la relación entre Suso y su maestro³⁹.

3. OBJETIVOS DEL ESTUDIO Y METODOLOGÍA

Los diversos estudios y las investigaciones más recientes han subrayado que, además de su dimensión didáctica y espiritual o sus dotes literarias, la síntesis teológica susoniana es de gran interés. Han mostrado, por un lado, el valor del *Libro de la Verdad* como texto filosófico y teológico, en el que Suso emprende una defensa valiente del Maestro Eckhart y, por otro lado, han señalado las peculiaridades susonianas, que van más allá de la mera reproducción de las palabras de su maestro, y dan relevancia a otros aspectos teológicos, como el valor de la singularidad de Jesucristo o la contemplación de su pasión.

³⁷ Cf. su trabajo más interesante para lo que nos ocupa, Jeffrey HAMBURGER, *Medieval Self-Fashioning. Authorship, Authority, and Autobiography in Seuse's 'Exemplar'*, en Kent EMERY – Joseph P. WAWRYKOW (ed.), *Christ Among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Ind. 1998, 430-461.

³⁸ Cf. Barbara NEWMAN, *Henry Suso and the Medieval Devotion to Christ the Goddess: Spiritus 2* (2002) 1-14; Theresia HEIMERL, *Frauenmystik – Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Marguerite Porete und Mechthild von Magdeburg*, Lit, Münster 2002.

³⁹ Christine BÜCHNER, *Die Transformation des Einheitsdenkens Meister Eckharts bei Heinrich Seuse und Johannes Tauler* (Meister-Eckhart-Jahrbuch Beihefte 1), Kohlhammer, Stuttgart 2007, 42-75.

Precisamente la diversidad de elementos presentes en sus escritos ha hecho perder de vista la articulación de conjunto, en la cual radica, a nuestro juicio, la riqueza y originalidad del pensamiento susoniano. Así por ejemplo, Alain de Libera concluye su presentación del dominico con una afirmación que no compartimos:

«Para expresar lo que separa a Eckhart y Suso [...] existen ahí dos modelos de teología: el uno centrado en la deificación, el otro en la Pasión. [...] Y es que la deificación no es el verdadero objetivo de su teología, sino más bien la imitación de Jesucristo»⁴⁰.

¿Hasta qué punto el objetivo de la teología de Suso es la deificación, como sucede en el planteamiento eckhartiano y en el de los Padres griegos? ¿Cómo se articula la conformación con Cristo crucificado en su sistema? ¿Cuáles son los puntos de encuentro entre Eckhart y nuestro autor y cuáles las peculiaridades susonianas? ¿Puede Suso, contemporáneo y discípulo directo de Eckhart, ofrecer luz a la hora de entender e interpretar hoy las afirmaciones del Maestro turingio?

Nuestro estudio pretende responder a estas preguntas y presentar la *theologia mystica* susoniana –expresión de Dionisio, no de Suso, pero que da cuenta del saber teológico, teórico-práctico, para llegar a penetrar en la «simple unidad» divina. Dado que una de las dificultades es la variedad de géneros literarios y de perspectivas, nos centraremos para este estudio en una de sus obras, el *Libro de la Verdad*, que en sí misma constituye un pequeño tratado de teología (Dios, creación, deificación o «retorno» por y en Cristo, unión). Seguiremos paso a paso cada una de las cuestiones que allí se plantean, intentando respetar el orden con que el autor las presenta. Al mismo tiempo expondremos lo que afirma de las mismas en el resto de sus obras, especialmente en los últimos cinco capítulos de la *Vita* que, junto con el *Libro de la Verdad*, constituyen sus textos de carácter teológico más claro y que, según Enders, condensan su «saber místico»⁴¹. Ya en la traducción latina del siglo XVI, el monje cartujo Surio vinculó ambas partes de la obra de Suso, y colocó dichos capítulos de

⁴⁰ LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler*, 57.

⁴¹ Enders califica el *Libro de la Verdad*, junto con los ocho capítulos finales de la *Vita*, como la presentación del «saber místico teórico» de Suso, frente al «saber místico práctico» que ofrece el resto de su obra. Cf. ENDERS, *Das Mystische Wissen bei Heinrich Seuse*, 27ss.

la *Vita* tras su *De Veritate dialogus* (el *Libro de la Verdad*)⁴². Por tanto, no nos limitaremos a analizar el *Libro de la Verdad*, sino que lo emplearemos como elemento estructurador para alcanzar una visión global de la propuesta de nuestro autor, a diferencia de Enders, que estudia una obra susoniana tras otra.

Por otro lado, no se puede entender el *Libro de la Verdad*, «el más hermético de los escritos de Suso»⁴³, sin conocer a Eckhart, pues esta obra se sitúa en diálogo constante con el Maestro, para defenderlo, clarificarlo o matizarlo. He aquí la razón iremos presentando en paralelo la enseñanza eckhartiana sobre cada uno de los temas, privilegiando la obra latina, más precisa que la alemana y, en particular, la edición crítica del escrito de defensa de Eckhart en el proceso de Colonia, donde el Maestro turingio precisa el sentido de sus afirmaciones más controvertidas. Somos conscientes de que nuestro acercamiento a Eckhart es parcial y se centra en aquellos aspectos que permiten entender mejor a Suso: ciertos principios básicos de su método filosófico y teológico (su noción de analogía, el *in quantum*), sus concepciones sobre Dios, («unidad», «fondo», «Deidad»...), sobre el doble ser de las cosas creadas, el desasimiento (*abegescheidenheit*), la «irrupción» (*durchbruch*) o retorno hacia Dios, la filiación divina como nacimiento del Hijo en el alma, etc. Sin embargo, el resultado final ofrecerá una visión orgánica de los principales elementos de su pensamiento.

Cuando el análisis del *Libro de la Verdad* lo requiera, presentaremos además algún aspecto de la teología de otros autores como Santo Tomás, San Alberto Magno o San Juan Damasceno, en los que Suso se apoya. Y, dado que en el siglo XIV la lengua vehicular del saber filosófico y teológico era principalmente el latín y que nuestros autores emplearon las traducciones latinas de Dionisio, de Juan Damasceno, o de la Biblia, éstas serán las versiones a las que aludiremos⁴⁴.

⁴² Cf. D[ivi] ENRICI SUSONIS, *virii sanctitate, eruditione et miraculis clarissimi OPERA*. Nunc demum post annos DV centos et amplius, è Suevico idioma Latine reddita à Reverend. Patr. LAURENTIO SURIO carthusiano, apud Arnoldum Quentelium, Coloniae 1615, 168-304 (*De Veritate dialogus*) y 305-352 (*Appendix*).

⁴³ Cf. BIZET, *Le mystique allemand Henri Suso*, 50.

⁴⁴ *Biblia sacra: iuxta Vulgatam versionem*, Deutsche Biblegesellschaft, Stuttgart 1983. *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, 2 vol., Desclée, Bruges 1937 (citado como *Dionysiaca*, el volumen en números romanos y página). JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa. Versions of Burgundio and Cebranus*, ed. de Eligius

El método principal de nuestro estudio se basa en un trabajo directo con los textos de Suso y del Maestro Eckhart, en sus ediciones críticas, estableciendo casi siempre nuestras propias traducciones, con ayuda de otras versiones, como las alemanas o las francesas, y transcribiendo el texto original en nota⁴⁵. A excepción de las *Cuestiones parisienses* y los *Sermones y lecciones sobre el Eclesiástico* de Eckhart, ni la obra latina eckhartiana, ni la de Suso, están traducidas al castellano⁴⁶. Además del latín, la escuela dominicana alemana comienza a servirse de la lengua vernácula, el medio-alto alemán, no sólo para predicar, sino para expresarse por escrito, lo cual supone una dificultad adicional de interpretación. En cierto modo están ‘creando’ un nuevo vocabulario filosófico en una lengua aún poco precisa. De ahí que no se pueda eludir el esfuerzo de determinar qué significaba exactamente para Eckhart o para Suso tal o cual vocablo. Un ejemplo ilustrativo es el término *glîch* (*gleich* en alemán moderno), que puede significar «semejante» o «idéntico», y aplicado a la persona que «ha nacido de Dios», puede expresar que tal persona es «semejante» al Hijo de Dios o que es «equivalente» y el mismo Hijo. Hay mucho en juego en una u otra interpretación de las palabras. De ahí que, a pesar de contar con la traducción de algunas obras de Eckhart al castellano⁴⁷, en ciertas ocasiones las modificaremos ligeramente o bien ofreceremos una versión propia. En el caso de Suso, hemos realizado las traducciones de todos sus textos⁴⁸. Sin embargo, nuestro

M. BUYTAERT, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure N.Y. 1955 (citado como Buytaert y página).

⁴⁵ Cabe recordar que las ediciones críticas no corrigen los errores presentes en los manuscritos medievales.

⁴⁶ Cf. MEISTER ECKHART, *Cuestiones parisienses*, texto latino, intr. y trad. de Ángel J. CAPELLETI, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán 1962 (citado como Capelleti y página). No hemos utilizado, sin embargo, la reciente traducción de los *Sermones y lecciones sobre el capítulo 24,23-31 del ‘Eclesiástico’* (*Sermones et lectiones super Ecclesiastici c.24,23-31*), ed. de Andrés QUERO SÁNCHEZ (Colección de pensamiento medieval y renacentista 116), Eunsa, Pamplona 2010.

⁴⁷ En 1983, Ilse de Brugger traduce al castellano parte de la obra alemana de Eckhart editada por Quint (DW I, II, y V); es decir, los sermones alemanes (*Predigten*) 1-59 y los tratados: Ilse de BRUGGER (ed.), *MAESTRO ECKHART. Tratados y Sermones*, Edhasa, Barcelona 1983 (citado como Brugger y página). Únicamente en 1998 aparece una nueva traducción de algunos sermones y tratados de Eckhart, a nuestro juicio mejor que la anterior: Amador VEGA (ed.), *Maestro Eckhart. El fruto de la nada y otros escritos*, Siruela, Madrid ³2001 (citado como Vega y página). Sin embargo sólo presenta los sermones 1, 2, 5b, 6, 8, 16b, 40, 50, 52, 53, 71, 72, 77 y 86 (según la numeración de la edición crítica), y los tratados *Von dem edeln menschen* (VdeM, *Del hombre noble*) y *Von abegescheidenheit* (VAb, *Del ser separado*).

⁴⁸ No hay ninguna traducción española de Suso partiendo de la edición crítica alemana. La hermosa traducción de la obra susoniana a cargo de Sandoval ofrece una versión castellana de la

interés no se centra en la tarea filológica, sino en establecer el significado de los textos con la mayor precisión posible. Para lograrlo nos serviremos de las traducciones al alemán y a otros idiomas modernos propuestas por los especialistas, tanto las de Eckhart⁴⁹ como las de Suso⁵⁰; de diccionarios de medio-alto alemán, como el *Lexer* o el *BMZ*⁵¹ y el *Findebuch*, que indica en qué autor o autores aparece un determinado vocablo medio-alto alemán⁵². Por último, el glosario de la edición bilingüe de versión alemana del siglo XIV de la *Suma de Teología* y de otras obras de Santo Tomás presenta un enorme interés para deducir el significado de los términos filosóficos en medio-alto alemán empleados por Suso⁵³.

Vamos a transcribir los vocablos según aparecen en las diversas obras críticas. Sin embargo, los editores no han seguido unos mismos criterios a la hora de escribir las palabras en alemán medieval. Así, la obra alemana de Eckhart, editada por Quint

traducción latina del monje cartujo del siglo XVI, Lorenzo Surio: Salvador SANDOVAL (ed.), *Beato ENRIQUE SUSÓN. Obras. Exemplar y cuatro sermones alemanes*, San Esteban, Salamanca 2008. En algunas ocasiones sí hemos tenido en cuenta el texto de Surio (y la correspondiente traducción de Sandoval): *D. ENRICI SUSONIS, viri sanctitate, eruditione et miraculis clarissimi OPERA. Nunc demum post annos DV centos et amplius, è Suevico idiomate Latine reddita à Reverend. Patr. LAURENTIO SURIO carthusiano*, apud Arnoldum Quentelium, Coloniae 1615 (1555) (citado como Surio y página). En el Anexo I ofrecemos el texto completo bilingüe del *Libro de la Verdad (Daz bñchli der warheit)*, el texto de la edición crítica de Bihlmeyer y nuestra versión.

⁴⁹ Son especialmente útiles, por la calidad de sus notas, las siguientes ediciones de Eckhart: *Meister Eckhart Werke, Texte und Übersetzungen von Josef QUINT, Herausgegeben und kommentiert von Niklaus LARGIER*, 2 vol. (Bibliothek des Mittelalters 20/21), Frankfurt a. M. 1993; y *Eckhart. Traités et sermons*, trad. de Alain de LIBERA, Flammarion, Paris³1995.

⁵⁰ Para los textos de Suso hemos trabajado tanto la versión de Sturlese-Blumrich (cf. *supra* nota 5) como la anterior de Georg HOFMANN (ed.), *HEINRICH SEUSE. Deutsche mystische Schriften*, Benzinger, Zurich – Düsseldorf³1999. También hemos tenido en cuenta las traducciones francesas de Jeanne ANCELET-HUSTACHE (cf. *supra* nota 18) y la más reciente de Gwendoline JARCZYK – Pierre LABARRIÈRE (ed.), *HENRI SUSO. Petit Livre de la Vérité. Édition bilingue*, Bélin, Paris 2002. En algunas ocasiones hemos contrastado la traducción con la versión inglesa: Frank TOBIN, Frank (ed.), *HENRY SUSO. The Exemplar with two German Sermons* (The Classics of Western Spirituality), Paulist Press, New York 1989; y también con la italiana: VANNINI, Marco (ed.), *ENRICO SUSO. Il libretto della Verità*, Mondadori, Milano 1997.

⁵¹ Matthias LEXER, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, 3 vol., Hirzel, Stuttgart 1992 (citado como *Lexer*, volumen y página); *Mittelhochdeutsches Wörterbuch. Mit Benutzung des Nachlasses von Georg Friedrich BENECKE ausgearbeitet von Wilhelm MÜLLER und Friedrich ZARNCKE. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1854-1866*, 4 vol., Hirzel, Stuttgart 1990 (citado como *BMZ*, volumen y página). La digitalización de estos diccionarios llevada a cabo por la universidad de Trier nos ha sido de gran utilidad: <http://www.mhdwb-online.de/suche.php> (11.11.2010).

⁵² Kurt GÄRTNER et al., *Findebuch zum mittelhochdeutschen Wortschatz*, Hirzel, Stuttgart 1992 (citado como *Findebuch* y página).

⁵³ Bayard Q. MORGAN – Friedrich W. STROHMANN (ed.), *Middle High German Translation of the 'Summa Theologica' by Thomas Aquinas*, Stanford University Publications, Stanford-London-Oxford 1950, 347-400 (citado como *S. Th. mhd.*).

primero (1958-1977), y por Steer después (2003), aparece en una lengua en cierto modo estandarizado, ya que establece el texto a partir de la comparación de diversos manuscritos, mientras que la edición crítica de la obra susoniana, a cargo de Bihlmeyer, o la de Tauler, a cargo de Vetter, reproducen directamente los textos según los manuscritos más antiguos que manejan. En el caso de Suso, el editor transcribe uno del *Exemplar* de finales del siglo XIV (ca. 1365-1370): el manuscrito 2929 de la Biblioteca Nacional de Estrasburgo, escrito en el dialecto del sur de Alemania, con gran tendencia a usar diminutivos.

Otra diferencia entre las ediciones de Eckhart y de Suso es que la edición eckhartiana no emplea las letras ð, ð, û, û, sino que los sustituye por œ, öu, uo, üe, mientras que la edición de la obra de Suso sí mantiene tales signos. Además de estas diferencias de grafía, los editores de Eckhart escriben acentos circunflejos para indicar si una vocal es larga (por ejemplo, *sîn* o *wîse*, que en alemán moderno dará lugar a *sein* o *weise*) y facilitar la comprensión del lector moderno; pero Bihlmeyer no lo hace (*sin*, *wise*).

Tampoco podemos olvidar que una misma palabra puede presentarse escrita de diversas formas en un mismo texto, ya que la ortografía aún no estaba fijada (como por ejemplo, *gelazenheit*, *gelassenheit* o *gelatzenheit*). Cabe destacar, además, que el alemán medieval presenta algunas diferencias gramaticales significativas con respecto al alemán moderno. La más llamativa es la construcción del futuro, para cuya interpretación hay que tener en cuenta el contexto, ya que puede construirse tanto con el auxiliar *sollen* como con *willen*, dando lugar a significados bien distintos: lo que ‘se tiene que hacer’, lo que se ‘quiere hacer’, o lo que se ‘hará’. Por último, se añade la terminación ‘-e’ para los sustantivos en caso dativo y el prefijo ‘en-’ para indicar negación en los verbos.

4. ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN

Tras el capítulo I con un breve recorrido por la vida, el contexto histórico e intelectual y las obras de Enrique Suso, a lo largo de nuestro estudio iremos desgranando los temas que aparecen en el *Libro de la Verdad*.

Comenzaremos analizando los capítulos 1 y 2 del *Libro de la Verdad*, en los que Suso aborda la cuestión del Misterio de Dios de manera bastante escueta. Lo presenta como «algo» que es «primero», «simplicidad», «unidad» y también lo designa, siguiendo a Dionisio Areopagita, como «nada», ya que trasciende toda definición y toda concepción humana. La unidad divina no se pierde al afirmar la trinidad de Personas y se puede explicar teniendo en cuenta que Dios es Intelecto (*vernunftikeit*), «un intelecto vivo, esencial y subsistente, que se comprende a sí mismo y es y vive por sí mismo, en sí mismo y es esto mismo»⁵⁴.

Para poder captar la envergadura de tales afirmaciones, estudiaremos, en primer lugar, las nociones eckhartianas sobre Dios, que ponen de manifiesto el modo en el que la Escuela dominicana de Colonia asumía el neoplatonismo, uniendo la ‘henología’ platónica (Dios como Uno y Bien) con la ‘ontología’ aristotélica (Dios como primer principio y fin último del cosmos, que se piensa a sí mismo y es pura autoreflexión, automovimiento perfecto). Entraremos asimismo a analizar la metáfora eckhartiana del «fondo» (*grunt*), empleada también por Suso y que expresa la infinitud divina; y destacaremos la importancia de tener en cuenta que, en el «fondo», la Trinidad es Unidad y la Unidad, Trinidad. Tal posibilidad de mantener al mismo tiempo unidad y distinción en Dios uno y trino es el fundamento en el que Suso se apoya para pensar también la relación del ser humano ‘con’ y ‘en’ Dios, con la posibilidad de una unión plena que no elimine la distinción personal entre ambos.

⁵⁴ Cf. Bdw c.1, 329:10-11 «*ein lebendú, wesendú, istigú vernunftikeit, daz sich selber verstat, und ist und lebt selber in im selber und ist daz selb*».

Una vez presentado el Misterio de Dios, analizaremos en el capítulo tercero cómo entiende el autor ‘el éxodo’ (*exitus* o *proodos*), «la salida o aparición de lo creado» (*gewordlichen usbruche*) y el misterio de lo humano. Nos centraremos en el capítulo tercero del *Libro de la Verdad*, así como en algunos principios de la metafísica eckhartiana, que permiten dar cuenta de la paradoja del ser humano ‘en Dios’ y, al mismo tiempo, ‘fuera’ de Dios: la «razón ideal» de las cosas y su doble ser (*esse virtuale* en Dios y su *esse formale*); la importancia de la perspectiva con la que se considera algo (*in quantum*); la noción de analogía en el Maestro Eckhart; y, por último, su constatación de que siempre existe una unidad y una reciprocidad entre el que engendra y lo engendrado.

Estos principios nos permitirán comprender las afirmaciones más difíciles del dominico turingio, así como las de su discípulo, y establecer la antropología susoniana. Su planteamiento es bien diverso al de la modernidad, pues no parten de la autonomía del ser humano, sino de la constatación de su absoluta dependencia ontológica de Dios. Tampoco creen que haya dos ámbitos separados llamados a encontrarse, el de Dios y el del hombre, sino que piensan el mundo, el ser humano y lo creado ‘desde’ Dios y ‘en’ Él, pues «en Él vivimos, nos movemos y existimos» (cf. Hch 17,28). Así, veremos que Suso y Eckhart consideran que las criaturas son sostenidas y mantenidas constantemente por Dios que, al pensarlas, les concede su razón ideal, su «ser eterno», al tiempo que gozan de su «ser formal» o creado. Pero según Suso –y a diferencia de Eckhart–, este ser creado es más útil para el ser humano que su «ser eterno», pues le permite reconocer a Dios y volverse hacia Él. La enorme «nobleza» humana radica en que es «a imagen» de Dios Uni-Trinidad y puede recibir a Dios, en particular en su cima más elevada o en su «fondo» más profundo, en la «esencia del alma», en la cual sólo Dios penetra. Todo lo que es el ser humano, lo es ‘por’ Dios y ‘en’ Dios, de ahí que, según nuestro autor, la raíz de todos los males se encuentre en la «apropiación indebida» de la peculiaridad, de «lo propio» (*sinsheit*) –que en realidad es siempre recibido de Dios–. Entonces el hombre se vuelve hacia lo exterior, en lugar de buscar «abismarse» en la Unidad, su origen, su sustento y su meta.

El capítulo cuarto del *Libro de la Verdad* aborda «el retorno» (*durchbruch, epistrophê*) que la persona «desprendida» ha de realizar «por Cristo», para alcanzar

la bienaventuranza, entendida como comunión con Dios y recepción de la filiación divina. Dividiremos su análisis en dos capítulos (IV y V). Por un lado, abordaremos la cristología soteriológica que plantea nuestro autor, la singularidad de Cristo y el enorme valor del misterio de la encarnación, encarnación que se ha de prolongar en los hijos adoptivos, para llegar a ser hijos en el Hijo y recibir por gracia el ser glorificados con Él, «entrar» con Él en la Unidad divina. Para una mejor comprensión, nos detendremos brevemente en Juan Damasceno, al que Suso alude explícitamente, y en Santo Tomás. Asimismo, analizaremos cómo entiende el Maestro Eckhart la filiación divina y cómo lo hace su discípulo. Concluiremos con el análisis de la defensa que hace Suso de las afirmaciones eckhartianas más audaces en su diálogo alegórico con «lo salvaje sin nombre», que personifica la herejía del Libre Espíritu. A pesar de que este diálogo ya no se encuentra en el capítulo cuarto del *Libro de la Verdad*, sino más adelante, en el sexto, nos ha parecido conveniente incluirlo en el análisis de la filiación divina, pues completa la presentación tanto de Eckhart como de Suso.

Por otro lado, en el capítulo cuarto del *Libro de la Verdad* se describe otra noción clave para realizar el «retorno» hacia Dios, la *gelassenheit*, que incluye tanto el «desprendimiento», en sentido de haberlo dejado todo y dejarse a uno mismo, como la «entrega» y «abandono» en manos de Dios. En nuestro capítulo V analizaremos esta noción junto a otra muy vinculada a ella, la *abegescheidenheit* o «desasimiento», tanto en Eckhart como en Suso⁵⁵. Estudiaremos además la dialéctica

⁵⁵ Hemos optado por traducir los términos «desprendimiento» o «desprendido» para *gelassenheit* o *gelassene* y «desasimiento» para *abegescheidenheit*, indicando entre paréntesis la referencia al vocablo original, el verbo «dejar» cuando aparezca *lazen*. La noción de *gelassenheit* (escrita también como *gelâzenheit* o *gelâzenheite*) abarca en medio-alto alemán un significado muy amplio, que desborda cualquier vocablo que utilicemos. Viene del verbo «dejar» (*lâzen*) y ha sido muy utilizado por Suso, así como por Eckhart y Tauler. El diccionario de medio-alto alemán Lexer I, 806, indica que este término significa *Gottergebenheit*, es decir, «entrega a Dios», «aceptación de su voluntad», «devoción», aunque en alemán moderno *Gelassenheit* haya tomado la acepción de «sosiego», «serenidad» –matiz que también aparece en el medio-alto alemán, como consecuencia de la verdadera *gelâzenheit*–. Así, *gelâzenheit* significa «dejamiento», es decir, «la acción y el efecto de dejar»: dejar todas las cosas y «dejarse» a sí mismo, esto es, desprenderse y renunciar a la voluntad propia, ofrecer el propio yo y ponerse en manos de Dios, conformarse a la voluntad divina. Se podría expresar también como «abandono», «desapego» o «desprendimiento». El Maestro Eckhart emplea con frecuencia un término asociado a éste, la *abegescheidenheit*, «separación, desasimiento». El cartujo Surio tradujo *gelassenheit* al latín como *resignatio*, noción más amplia que lo que hoy se entiende vulgarmente por «resignación». En las traducciones modernas, Tobin utiliza el término inglés *detachment*; Ancelet-Hustache, *renoncement*; Jarczyk y Labarrière prefieren emplear la expresión

de la imagen, la llamada a despojarse de toda imagen, incluida la propia (*entbilden*), para llegar a ser transfigurado (*überbilden*) en la unidad del primer Ejemplar, el Hijo, imagen suprema. Nuestro autor destaca que «la puerta» o el camino por el cual se puede lograr tal transformación es la configuración con Cristo, tanto exterior como interior, la imitación de su vida y su abajamiento, hasta interiorizar su total «desprendimiento», su kénosis, para poder morir con Él y ser glorificados junto a Él.

El capítulo sexto de nuestro estudio aborda la *unio mystica* en Suso, la «inmersión en la Unidad», fuente de la bienaventuranza plena, que a su juicio se puede gozar ‘ya’ en vida de manera participada, como don de Dios a las personas plenamente desprendidas. Describiremos la propuesta del Maestro turingio, particularmente en su ciclo de sermones sobre el nacimiento de Dios en el fondo del alma (sermones 101 a 104). Para que éste tenga lugar, la persona ha de dejar obrar a Dios en ella, ser totalmente receptiva y sólo «padecer» y, como fruto, obtiene la verdadera unión, fuente de toda bienaventuranza. Así lo expresa Eckhart al final del tratado *Del hombre noble*: «uno con uno, uno de uno, uno en uno y en uno, uno eternamente»⁵⁶. Por su parte, Suso desarrolla la cuestión en el capítulo quinto del *Libro de la Verdad*, pero explica que sólo se puede entender si se trasciende la lógica humana y se conciben «dos opuestos en uno». En la unión mística, el ser humano se ha perdido a sí mismo y es «uno en el Uno»; sus operaciones se aquietan, su conocimiento es un «desconocimiento» y su voluntad es profundamente libre y obediente a la voluntad de Dios. Estudiaremos cómo entiende Suso tal unión «esencial» y cómo mantiene al mismo tiempo la distinción entre Dios y el ser humano. Asimismo, analizaremos la descripción del comportamiento de la persona verdaderamente desprendida y unida a Dios que recorre el capítulo séptimo del *Libro de la Verdad*.

abandon y sus derivados; Libéra, se decanta por mantener el verbo francés más próximo al original alemán, *laisser* para *lassen*, y recurre a *délaissement* para traducir *gelâzenheit* (cf. Alain de LIBÉRA, *Eckhart, Traités et sermons*, Flammarion, Paris 1993, nota 9, 187). En las versiones de Eckhart en castellano, Ilse de Brugger emplea «desasimiento» tanto para *gelâzenheit* como para *abgescheidenheit*, mientras que Amador Vega se decanta por «ser separado» para traducir *abgescheidenheit*. Herma Piesch ha subrayado que *gelâzenheit* tiene en Suso un significado análogo a la *abgescheidenheit* en Eckhart (cf. PIESCH, *Seuses 'Büchlein der Wahrheit' und Meister Eckhart*, 94).

⁵⁶ VdeM, DW V, 119:6 (Vega, 124) «*ein mit einem, ein von einem, ein in einem und in einem ein ewiclîche*».

Por último, concluiremos con una síntesis de la teología mística que se desprende de los dos autores estudiados, destacando además los valores y el equilibrio de la propuesta de Enrique Suso, ya que integra la herencia oriental de la patrística griega –que conoce sobre todo a través de Dionisio– y la tradición latina y su acento en la conformación con Cristo y la teología de la cruz. Asimismo apuntaremos algunos aspectos a tener en cuenta para subsanar sus carencias y hacerla accesible a nuestros contemporáneos.

I

VIDA Y OBRAS DE ENRIQUE SUSO

EN SU CONTEXTO

I. VIDA Y OBRAS DE ENRIQUE SUSO

1. VIDA DE SUSO

- 1.1. Orígenes
- 1.2. Formación inicial en la Orden de Predicadores
- 1.3. El *studium generale* de Colonia
- 1.4. Predicación en Constanza
- 1.5. Convento de Ulm y fallecimiento

2. LÍNEAS DE FUERZA QUE CONFLUYEN EN SUSO

- 2.1. Utilización de la lengua vulgar. Deseo de hacerse entender por todos
- 2.2. Cristocentrismo
- 2.3. Mística nupcial
- 2.4. Alberto Magno y la Escuela de Colonia.

3. OBRAS DE SUSO

- 3.1. El *Exemplar*
- 3.2. El Libro que se llama Suso (*Vita*)
- 3.3. Libro de la Sabiduría eterna. *Horologium Sapientiae*
- 3.4. Libro de la Verdad
- 3.5. Libro de Cartas. Gran libro de cartas
- 3.6. Otras obras

4. LA RECEPCIÓN DE LAS OBRAS DE SUSO

1

VIDA DE SUSO

No es habitual que lleguen hasta nosotros muchos elementos de la vida de un personaje de la Antigüedad o de la Edad Media. Sin embargo, Enrique Suso es un caso particular, pues él mismo deja traslucir ciertas circunstancias de su vida en las obras que nos ha dejado; aunque siempre escribe acerca de sí mismo en tercera persona y bajo diversas denominaciones: «el Siervo» o «Servidor» (*der diener*), en la *Vita* y en el *Libro de la Sabiduría eterna*; «el Discípulo» (*der junger* o *discipulus*), en el *Libro de la Verdad* y en el *Horologium*; «el Hermano» (*der brüder*), particularmente en la *Vita*; o también relata lo que en alguna ocasión le sucedió a «un predicador» (*ein bredier*)¹, a «una persona en Cristo» («*ein mensche in Cristo*»)², o a «un joven conocido por Dios» (*iuvenis Deo notus*)³, etc. Cabe subrayar, sin embargo, que existe una distancia entre el «yo empírico» y el «yo literario», entre Suso mismo y la imagen que Suso presenta acerca del Siervo, distinción pertinente señalada y analizada por Alois Haas⁴.

La principal fuente de datos para perfilar la vida de nuestro autor es su *Vita*, que en realidad recibe el misterioso título de *Libro que se llama el 'Suso' (bûch, daz*

¹ Cf., por ejemplo, Bdeu prol., 196:2.

² Cf. Bdw prol., 326:6.

³ Cf. *Hor.* I c.1, 373:7.

⁴ Cf. Alois HAAS, '*Nim din selbes war*'. *Studien zur lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1971, 189ss.

da haisset der Suse)⁵. No se trata propiamente de una autobiografía, sino de un relato didáctico, en cierta medida una hagiografía y, según su prólogo, fue escrito en parte por su discípula y amiga, Elsbeth Stigel. Pero la mayoría de los expertos, incluida Jeanne Ancelet-Hustache (a pesar de que cuestione la autenticidad de la *Vita*, esto es, que sea Suso quien la haya escrito tal como la poseemos hoy), aceptan la historicidad global de la obra, tomada con mucha prudencia⁶. También aparecen algunas referencias biográficas en otros de sus libros cuya autoría no se discute, como el *Horologium Sapientiae* o las *Cartas*.

1.1. ORÍGENES

Suso nació el día de San Benito, un 21 de marzo⁷, entre 1295 y 1298, en la región alemana de Suabia⁸, probablemente en la ciudad de Constanza, según una inscripción en madera de 1470, o en Überlingen, ciudad natal de su madre y situada

⁵ Cf. *Vita* prol., 7:1.

⁶ Cf. Jeanne ANCELET-HUSTACHE (intr. y trad.), *Bienheureux Henri Suso. Œuvres Complètes*, Seuil, Paris ²1977, 7-41. Para establecer la biografía de Suso seguimos fundamentalmente a Alois M. HAAS, *Kunst rechter Gelassenheit: Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuse Mystik*, Lang, Bern – Frankfurt a. M [et al.] 1996, 9-13; ID., *Heinrich Seuses posthume Variante christlicher Selbsterkenntnis: Sein literarisches Vermächtnis aus Ulm*, en Markus ENDERS (ed.), *Heinrich-Seuse-Jahrbuch 3*, Lit, Berlin 2010, 7-18. Asimismo, Bernard MCGINN, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500) (The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism IV)*, Herder and Herder, New York 2005, 197-204; Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik III. Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, Beck, München 1996, 417-420; y los interesantes estudios históricos de Isnard M. FRANK, *Zur Studienorganisation der Dominikanerprovinz Teutonia in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts und zum Studiengang des Seligen Heinrich Seuse OP*, en Ephrem FILTHAUT (ed.), *Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag, 1366-1966*, Albertus Magnus Verlag, Köln 1966, 39-69; y los más recientes de Walter SENNER, *Gli 'studia generalia' nell'Ordine dei Predicatori nel Duecento: Archivum Franciscanum Historicum 98 (2005) 151-175*; ID., *Heinrich Seuse und der Dominikanerorden*, en Rüdiger BLUMRICH – Philip KAISER (ed.), *Heinrich Seuses 'Philosophia spiritualis'. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption, Tagung Eichstätt 2.-4. Oktober 1991*, Reichert, Weisbaden 1994, 3-31; ID., *Das Studium Coloniense der Dominikaner im Mittelalter*, en Sebastian CÜPPERS (ed.), *Kölner Theologen. Von Rupert von Deutz bis Wilhem Nyssen*, Marzellen Verlag, Köln 2004, 137-161.

⁷ Cf. *Vita* c.16, 44:4-5 «El día de San Benito, en el que fue traído a este noble mundo...» («*An sant Benedictus tag, an dem er in dis ellend welt ward geborn...*»). En el Anexo III se presenta una cronología, indicando asimismo los acontecimientos políticos y eclesiales y de la Orden de Predicadores.

⁸ Cf. *Vita* prol., 7:2-3 «Había un predicador en tierras alemanas, nacido en la región de Suabia...» («*Es waz ein brediger in tutschem lande, von geburt ein Swabe...*»).

también al borde del lago de Constanza. Su familia pertenecía a la aristocracia o a la alta burguesía urbana, que en el Norte de Europa estaba emparentada con la nobleza por numerosos matrimonios mixtos. El prefacio de la segunda edición de la obra alemana susoniana, de 1512, señala que el apellido de su padre era «von Berg», familia de funcionarios menestrales al servicio del Obispo de Constanza y quizá también dedicada a la fabricación y comercio de paños. Sin embargo, según el prefacio de la mencionada edición, nuestro autor tomó el nombre de su madre, «von Sús», por devoción hacia ella. Este vocablo no está emparentado con el adjetivo «dulce» (en medio-alto alemán *sūzze*, *sūsse*), muy empleado por Suso, sino con el sustantivo *sús*, que significa «silbido, bramido», así como con el verbo *sūsen*, *siusen*, «silbar, bramar, murmurar, clamar, hacer ruido»⁹. *Súse* fue latinizado como Suso y, transformado en «Seuse», en la primera edición impresa de la obra susoniana, en 1482 en Augsburgo, razón por la cual en alemán recibe el nombre de Heinrich Seuse. A partir del siglo XVI fue llamado en castellano «Susón», junto con «Taulero», pero hemos preferido mantener la designación más universal de «Suso» y «Tauler». Además, el nombre que aparece en los libros recientes de la liturgia de la Orden de Predicadores es «Seuze»¹⁰.

En los capítulos 6 y 42 de la *Vita* se alude a los progenitores de nuestro autor: el padre es calificado como «hijo del mundo» (*der welt kint*), mientras que su madre es designada como «santa» (*sin heilgú mûter*)¹¹. Se trataba de una mujer sensible y piadosa que tuvo que sufrir mucho durante toda su vida «a causa de la penosa desigualdad entre ella y su marido: estaba llena de Dios, y le hubiera gustado mucho vivir según Dios, mientras que él estaba lleno del mundo y se oponía a ello con rigor y dureza»¹². A continuación se la presenta como una mujer que se compadece e identifica hasta tal punto con el sufrimiento de la Virgen en el calvario, que llega a

⁹ Cf. el diccionario de alemán medieval Lexer II, 1327 y 1329. Sólo aparece una palabra con esta raíz en toda la obra alemana susoniana: *súsent*, que se puede traducir por el contexto como «canto» o «clamor»; y dice así: «*Sursum*, todos los corazones eleven su clamor hacia lo alto» («*Sursum*», *súsent uf in die hōhi ellú herzen zû gote*). Cf. *Vita* c.9, 27:21.

¹⁰ En el Breviario dominicano (1998) y en el *Catalogus Hagiographicus Ordinis Praedicatorum Postulatio Generalis*, de Innocentius VENCHI, Valsele Tip., Roma 2001, 59.

¹¹ Cf. *Vita* c.6, 23:21 y 24:3.

¹² Cf. *Vita* c.42, 142:18-21 «*Und daz kom von der widerwertigen unglichheit, so si und ire huswirt haten: si waz vol gotes und hetu gern dar nah götlich gelept, do waz er der welt vol und zoh mit strenger hertikeit da wider*».

desmayarse, llena de nostalgia de Dios. Según ha mostrado Hamburger, Suso muestra a su madre como una imagen de María y como un modelo de conformación a Cristo. El anonimato de la madre facilita su asimilación a la Virgen; y así como María supone para la madre de Suso un modelo a meditar, ésta a su vez se convierte en modelo para él, que la ofrece por su parte como ejemplo a sus lectores¹³.

En un episodio de la *Vita* bastante novelesco, se habla también de una hermana religiosa del «Siervo», llamada Mechthild o Matilde. Según el capítulo 24 de la *Vita*, Matilde comenzó a frecuentar malas compañías, que le impulsaron a fugarse del monasterio; al enterarse, él salió a buscarla y ella, avergonzada y arrepentida, decidió regresar a la vida religiosa y fue acogida en otro convento, quizá el de Katherinental, donde se convirtió en una religiosa ejemplar hasta su muerte.

La infancia de Suso parece haber estado marcada por el sufrimiento de «duras y largas enfermedades»¹⁴, y quizá su mala salud fuese la causa de que le orientaran hacia la vida religiosa, en lugar de a una carrera civil.

1.2. FORMACIÓN INICIAL EN LA ORDEN DE PREDICADORES

Hacia el año 1308-1310, con trece años, Enrique Suso ingresó en el convento de San Nicolás de la Isla (*Inselkloster*) en Constanza, antes de la edad establecida por las Constituciones de la Orden de Predicadores.

Era una práctica común que las Órdenes Monásticas aceptaran niños donados a los monasterios; estos no podían marcharse sin el permiso de sus padres, hasta el

¹³ Cf. Jeffrey F. HAMBURGER, *Medieval Self-Fashioning. Authorship, Authority, and Autobiography in Seuse's 'Exemplar'*, en Kent EMERY – Joseph P. WAWRYKOW (ed.), *Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Ind. 1998, 433-434.

¹⁴ Cf. *Vida* c. 20, 56:16-17 «Me has probado [Dios mío] desde los días de mi infancia, en los que crucificaste mi joven naturaleza con duras y largas enfermedades». («*Dis tribest du mit mir von minen kindlichen tagen, in den du min jung natur mit sweren, langwirigen siechtagen krüzgetest*»).

punto de llegar a convertirse en «prisioneros virtuales desde su infancia»¹⁵. Para evitarlo, el derecho canónico fijó, en el siglo XIII, un noviciado y una edad mínima de profesión, doce años para las niñas y catorce para los niños. En sus inicios, las Órdenes Mendicantes elevaron la edad de profesión para garantizar la libertad en la elección, en ocasiones contraria a la autoridad paterna. Así, las primeras constituciones de la Orden de Predicadores, de 1228, establecen que «nadie sea admitido [a la profesión] antes de los dieciocho años» y que haya un tiempo de probación o noviciado de al menos seis meses¹⁶. Sin embargo, a partir del Capítulo general de Montpellier de 1256, se rebajó la edad mínima de profesión a los 15 años¹⁷. La dispensa de Suso de la edad de ingreso en uno o dos años, junto con el donativo de su familia al convento de Constanza, provocó en él grandes escrúpulos, porque lo relacionaba con el pecado de simonía. Hasta diez años más tarde no lograría superar esos escrúpulos gracias al encuentro con Maestro Eckhart, «que le ayudó a liberarse» de tal sufrimiento, según él mismo relata¹⁸.

Urgido por la salvación de los pecadores, Domingo de Guzmán (ca.1170-1221) fundó, a principios del siglo XIII, la Orden de Predicadores, tratando de unir en un mismo proyecto de vida la predicación apostólica, el estudio asiduo y la contemplación, la vida comunitaria y la pobreza mendicante. Santo Domingo envió a sus primeros frailes a formarse en la universidad de París, y las primeras constituciones señalan que «no se funde un convento» «sin Prior ni Lector»¹⁹. El Lector era un «doctor público», tenía que haber estudiado al menos cuatro años de teología²⁰ y su función era la animación intelectual del convento. No sólo los frailes jóvenes sino toda

¹⁵ Cf. Michael GOODICH, *Vita Perfecta: the Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*, Anton Heirseemann, Stuttgart 1982, 93.

¹⁶ Cf. *Constituciones antiguas de la Orden de Predicadores (Const. ant. OP)* d.1 c.14 y 15, en Lorenzo GALMES – Vito T. GOMEZ (eds.), *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*, BAC, Madrid 1987, 738 (en adelante BAC y página). Pero no se aplican los mismos criterios para las mujeres: en las *Constituciones de las monjas de San Sixto*, aprobadas en 1248, la edad mínima señalada es de once años; y se admite además que se cuiden y eduquen niñas menores de tal edad, pero han de estar separadas de la comunidad hasta los catorce años. Cf. ID., 770.

¹⁷ Cf. *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum, recensuit frater Benedictus M. REICHERT*, vol. I. *Ab anno 1220 usque ad annum 1303* (MOPH 3), Domo Generalitia, Romae 1898, 129.

¹⁸ Cf. *Vita* c.21, 62:23-63:6.

¹⁹ *Const. ant. OP* d.2 c.23, BAC, 759.

²⁰ Cf. *Const. ant. OP* d.2 c.30, BAC, 762.

la comunidad, incluido el Prior, asistía a sus lecciones y debates; y en algunos lugares, también el clero diocesano²¹.

La Orden de Predicadores exigía una buena formación teológica para poder predicar públicamente y establecía un mínimo de tres años de estudios teológicos²². El fin último del estudio en la Orden era la predicación y la pastoral, la *cura animarum*²³. De ahí que los escritos y la predicación dominicana se centraran también en formar al pueblo y en combatir las herejías por medios diversos: la literatura hagiográfica²⁴, los tratados morales y espirituales, los sermones, tanto en latín como en las lenguas vernáculas, etc. Esta manera de entender la teología, dinamizada por la predicación y la pastoral, estará también presente en los místicos alemanes y de manera peculiar en Suso. Por ejemplo, escribe que «el siervo fiel y prudente, imitador del orden apostólico, empujado por el amor fraterno, ha de pensar no sólo en sí mismo, sino también en la salvación de las almas y la utilidad del prójimo»²⁵.

En los primeros tiempos de la Orden, los Lectores o «doctores públicos» eran dominicos que volvían de estudiar teología en las grandes universidades, especialmente la de París, que gozaba del máximo prestigio en la Europa medieval. En ella, desde 1230 se reservaron dos cátedras para la Orden de Predicadores, una para frailes de la provincia de Francia y otra para un dominico nombrado por el Capítulo General

²¹ Hay pruebas de que al menos dos conventos alemanes, el de la ciudad de Metz (1221) y el de Lüttich, fueron fundados para responder a la formación del clero diocesano, como respuesta al canon 11 del IV Concilio de Letrán (1215), que pedía una mayor formación teológica del mismo. Las Órdenes Mendicantes contribuyeron a tal formación con la creación de estudios teológicos en sus conventos. Cf. FRANK, *Zur Studienorganisation der Dominikanerprovinz Teutonia*, 40-41.

²² Cf. *Const. ant. OP* d.2 c.31, BAC, 762.

²³ Así lo explica el cuarto Maestro General de los dominicos, Humberto de Romans (entre 1254-1263): «*Studium enim est ordinatum ad praedicationem, praedicatio ad animarum salutem, quae est ultimus finis*». Citado en FRANK, *Zur Studienorganisation der Dominikanerprovinz Teutonia*, 40.

²⁴ Destacan el *Speculum Historiale*, de Vicente de Beauvais (†1298) o *La leyenda dorada*, de Santiago de la Vorágine (†1264), traducido a todas las lenguas vernáculas en el siglo XIV. Las vidas de santos fueron utilizadas como un medio para la predicación y para la formación de religiosos y religiosas, pues presentaban existencias reales y modelos a imitar, además de vulgarizar las conclusiones de la teología.

²⁵ *Hor.* II c.6, 584:24-25 «*Siquidem 'fidelis servus et prudens' [cf. Mt 24,45] apostolici ordinis imitator existens non solum sibi, sed et 'saluti animarum et proximorum utilitati' intendere fraternae caritatis obligatione tenetur*». Aquí nuestro autor está aludiendo al prólogo de las Constituciones, que dicen lo siguiente: «sabemos que nuestra Orden desde el principio fue instituida especialmente para la predicación y la salvación de las almas y que con todo empeño debe dirigirse principalmente y con todo ardor a que podamos ser útiles a las almas de los prójimos». *Const. ant. OP*, BAC, 728-729.

o por el Maestro General; en estas cátedras se enseñaba de manera rotatoria durante dos años. Cada provincia podía enviar únicamente a tres de sus mejores estudiantes a París, para llegar a alcanzar el grado de *magister in sacra theologia*. Pero el creciente número de conventos con necesidad de Lectores bien formados urgía a buscar nuevos cauces para los estudios sistemáticos. Por ello, el Capítulo General de 1246 promovió la creación de *studia generalia* propios de la Orden en las provincias mayores: *Teutonia* (en Colonia), *Provincia* o *Tolosana* (en Montpellier), *Lombardia* (en Bolonia, pues en la universidad no había facultad teológica) y *Anglia* (en Oxford); petición que en el Capítulo de 1304 se extenderá a toda provincia de la Orden. El método de enseñanza y el currículo de estudios se establecieron siguiendo el modelo de la universidad de París. Los frailes que iniciaban el *curriculum* teológico comenzaban con una lectura continuada de la Biblia, hasta alcanzar el grado de *baccalaureus biblicus*; proseguían un par de años con la lectura y el comentario de las Sentencias de Pedro Lombardo, para llegar a ser *baccalaureus sententiarium*; y por último, retornaban a la Sagrada Escritura y participaban en disputas escolásticas durante dos años, hasta lograr la *licentia docendi*, el acceso al *Magisterium*. El Lector principal de un *studium generale* dominicano debía poseer el título de *magister in sacra pagina* de una universidad y era ayudado por otros *baccalaurei*, tanto bíblicos como sentenciarios. De este modo, para alcanzar los diversos grados se había de pasar también por la experiencia docente, que formaba parte de la formación y cada estudiante debía enseñar, participar en las disputas y predicar²⁶. Los dominicos diseñaron también etapas de formación previas al estudio teológico, que tenían lugar en un *studium particulare*. La localización geográfica de estos *studia* fue variando en función de las circunstancias del momento y de los Lectores, pues era una institución asociada a los formadores, y no a los lugares concretos en los que se encontraban.

El convento de Constanza en el que ingresa Suso pertenecía a la provincia de Teutonia que, a principios del siglo XIV, comprendía 49 conventos de frailes y 64

²⁶ Cf. SENNER, *Gli 'studia generalia' nell'Ordine dei Predicatori*, 151-175; FRANK, *Zur Studienorganisation der Dominikanerprovinz Teutonia*, 64-65.

monasterios de dominicas, y se extendía por Austria, Baviera, Suabia, Alsacia, Franconia y Brabante²⁷.

Nuestro autor recibiría la formación habitual: un año de noviciado al término del cual se hacía la primera profesión (hacia 1309), dos o tres años de formación básica: latín, Sagrada Escritura, introducción al Oficio Divino y a las constituciones de la Orden, literatura espiritual y didáctica (como los relatos de los orígenes de los dominicos y sus *Vitae fratrum*, con especial hincapié en la vida de Santo Domingo), así como las *Vitae patrum* y las *Collationes* de Casiano. Esta literatura, que se leía también en el refectorio, marcó profundamente a Suso; en numerosas ocasiones menciona «las buenas sentencias de los Padres Antiguos» (*güten sprüchen der alten veter*) y considera que son el fundamento para aprender a vivir interiormente y alcanzar la verdadera felicidad²⁸.

A continuación el dominico dedicó unos años a sus estudios filosóficos, de 1313-1318 aproximadamente: dos o tres años de *philosophia rationalis* (el *Trivium* tradicional): dialéctica, gramática y sobre todo lógica; y dos o tres años más de estudio de la *philosophia realis* (el *Quadrivium*): física, geometría, astronomía y música, junto con otros saberes, como metafísica, ética y política aristotélicas, a través de sus comentarios medievales. Y por último, de 1319 a 1322, tres años de estudios teológi-

²⁷ En las actas del Capítulo general de de Burdeos (1277) la provincia de Teutonia aparece con 53 conventos de frailes y 40 de hermanas, seis de los cuales *in suburbio Argentinensi* (es decir, en el entorno de Estrasburgo). En 1303 se confirmó la división de la provincia de Teutonia en dos, Teutonia (*Austria, Bavaria, Suevia, Franconia usque in Coloniam inclusive cum Brabantia*) y Saxonia (*Mysia, Turingia, Haffia, Saxonia, Sclavia, Frizia, Zelandia, Hollandia*) en el Capítulo general de Besançon (*Bisuntini*); allí se mencionan 49 conventos de frailes y 64 de monjas en Teutonia, mientras que en Saxonia había 47 de frailes y únicamente 9 de hermanas. Cf. Jacobus QUETIF – Jacobus ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum, tomus primus*, Christophorum Ballard, Lutetiae Parisorum 1719 (reimpr. Burt Franklin, New York, 1959), fols. I, IX y X.

²⁸ Cf. *Vita* c.35, 104:1-105:35. La *Vita* relata que Suso hizo pintar en su capilla dibujos de los Padres del desierto y sus sentencias (c.20) y que tuvo una experiencia intensa y extática de Dios con la cabeza apoyada sobre las *Vitae Patrum* (c.4). Alude a ellas a lo largo de su obra, como en sus sermones (cf. *Pr.* 4, 537:21 «*vitis patrum*») y particularmente el *Horologium* está sembrado de alusiones que muestran su gran valoración de los Padres del Desierto y las *Collationes*. Por ejemplo, *Hor.* II c.1, 523:15-19 «...como las *Colaciones* de los Padres [...], que contienen los fundamentos de la piedad y de la ciencia espiritual, la suma de toda perfección, que conducen al hombre a la compunción, al conocimiento de sí mismo, restauran la devoción perdida y el fervor divino». («...*sicut collationes patrum [...], ubi devotionis fundamenta et spiritualis scientia et totius perfectionis continetur summa, quae hominem ad compunctionem et sui ipsius recognitionem et devotionis perditae restaurationem ac divinum trahunt fervorem*»). Además Arsenio, el Padre del desierto, es propuesto como modelo de persona que ha alcanzado la felicidad eterna, la «verdadera filosofía espiritual» y la plena Sabiduría. Cf. *Hor.* II c.3, 545-547.

cos: uno de Sagrada Escritura y dos sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Tal formación tuvo lugar en un *studium particulare*, quizá en Constanza o en la ciudad de Estrasburgo. Algunos autores interpretan la mención de Suso al «santo fray Juan de Fûtrer, de Estrasburgo» como un indicio de su presencia en tal ciudad²⁹. En tal caso, habría coincidido con el Maestro Eckhart, que permaneció en Estrasburgo desde 1313 hasta 1323, con el encargo del acompañamiento y asistencia doctrinal de los numerosos monasterios y comunidades de beguinas del entorno, y probablemente también del *studium particulare*. Y habría compartido la vida comunitaria con el otro gran representante de la mística renana, Johannes Tauler, que vivió y predicó en el entorno de Estrasburgo.

Tanto la *Vita* como el *Horologium* relatan, con diversos matices, cómo tras unos años de vida religiosa, experimenta un cambio profundo, una auténtica conversión, a raíz de una experiencia interior de encuentro con la Sabiduría eterna³⁰. «Transcurridos los años infantiles y llegado a una edad de mayor madurez», según el *Horologium*, y más concretamente a los dieciocho años de edad, según la *Vita*, tras cinco años en el claustro sin cometer pecados graves, pero sin una verdadera vida interior, comienza a sentir una enorme insatisfacción y desasosiego, e intuye que sólo la Sabiduría eterna puede saciar su sed y su deseo ardiente de amar. En medio de esta inquietud y desolación, tiene una experiencia mística, el día de Santa Inés, que no puede describir con palabras, pero que le colma de profunda alegría³¹. A raíz de este acontecimiento, decide entregar su corazón a «la eterna Sabiduría» y desposarse con ella. Según nuestro autor, la Sabiduría personifica el «principio fontal», «la pura y simplísima esencia [divina] con la distinción personal perfecta», tomada «según

²⁹ Cf. *Vita* c.6, 23:1 «*der heilig brüder Johans der Fûtrer von Strasburg*». Cf. Louis COGNET, *Introduction aux mystiques rhénoflamands*, Desclée, Tournai – Paris 1968, 155.

³⁰ Cf. *Vita* c.1-5; *Hor.* I c.1 y II c.7.

³¹ Cf. *Vita* c.2, 10:11-19 «En sus comienzos, sucedió que un día fue al coro, en la fiesta de Santa Inés, después de la comida. [...] Y cuando estaba allí, desconsolado y sin nadie a su lado o cerca de él, su alma fue raptada (*verzuket*), tal vez en su cuerpo, tal vez fuera de él. Vio y oyó lo que ningún lenguaje puede expresar: era sin forma y sin modo y encerraba, sin embargo, la alegría deleitable de todas las formas y de todos los modos». («*In sinem anvang do geschah eins males, daz er kom in den kor gende an sant Agnesen tag, do der convent hat enbissen ze mitem tag. [...] Und so er also stat trostlos und nieman bi im noh umb in waz, do ward sin sel verzuket in dem libe neiss uss dem libe. Da sah er und horte, daz allen zungen unsprechlich ist: es waz formlos und wiselos und hate doch aller formen und wisen frödenrichen lust in ime*»). Cf. asimismo *Hor.* I c.1, 380:22-381:18; Bdw prol., 326:6-14.

nuestra manera de comprender», como el mayor Bien, el más amable y hermoso, fuente de todo bien, de toda belleza. Sin embargo, dado que se atribuye también la Sabiduría al Hijo, Suso «se habituó a designar así al Hijo amado del Padre»³². En un lance de amor se grabó con un punzón el nombre de Jesús (IHS) en el pecho, con el deseo de que Dios estuviera siempre impreso en el fondo de su corazón³³; y recibió de la Sabiduría el nombre místico de «Fray Amando» (*Frater Amandus*)³⁴.

Según la *Vita*, a partir de esta experiencia comenzó a vivir de manera muy austera, a imitación de los Padres del Desierto. Las descripciones de sus mortificaciones son tan extremas, especialmente los capítulos 14-18 de la *Vita*, que han llevado a algunos autores a cuestionar la autenticidad de los mismos³⁵. Sea como fuere, el capítulo 19 de la *Vita* relata también que, a los cuarenta años, Dios le hizo comprender que debía abandonar los ejercicios exteriores extremos que estaba practicando e iniciarse en un arte más elevado, el del «desprendimiento total y perfecto»: el abandono de sí mismo en manos de Dios, tanto en la alegría como en el sufrimiento, en la desolación y sobre todo en las amarguras causadas por otros, como las calumnias, injurias, juicios injustos, o la persecución; experiencias que padecerá en diversos momentos de su vida.

³² Cf. *Hor.* I c.1, 380:29-381:18.

³³ Episodio recogido tanto en la *Vita* c.4, 15:26ss, como en el *Hor.* II c.7, 596:5-23, y que ha sido utilizado por la iconografía que, con frecuencia, representa a Suso con el hábito abierto, mostrando el nombre de Jesús en el pecho.

³⁴ *Hor* II c.7, 591:5-11 «El humilde discípulo de esta Sabiduría, denominado por ella misma, en esta gracia de la visión, con el nuevo y místico nombre de Fray Amando, cuando su divina esposa alcanzó el silencio secreto de la cámara nupcial de su corazón, descansaba dulcemente en los brazos de su amor, pero [...] meditaba en sí mismo sobre la salvación del prójimo». («*Nam humilis ille huius sapientiae discipulus in ea visionis gratia quodam novo et mystico nomine ab ipsa votatus Frater Amandus, dum in cordis cubiculo, nuptiali thalamo, cum divinissima sponsa sua secreta silentia petisset et inter ipsius amoris brachia dulciter soportatus obdormisset, [...] atque de aliorum pariter salute secum tractaret*»).

³⁵ Cf. Jeanne ANCELET-HUSTACHE, *Le problème de l'authenticité de la vie de Suso*, en *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg 16-19 mai 1961*, PUF, Paris 1963, 193-206; especialmente 196-198. La autora utiliza como principal argumento en contra de que Suso sea el autor de los capítulos 14-18 de la *Vita*: la inverosimilitud y exageración y la falta de coherencia con respecto al mensaje del autor en otras obras cuya autenticidad es indiscutible; pues en éstas el dominico siempre invita a la moderación en la ascesis, que considera un medio, pero no un fin en sí misma. Además, según Ancelet-Hustache, el estilo de estos capítulos es pobre y no se corresponde con el resto de la *Vita*.

1.3. EL *STUDIUM GENERALE* DE COLONIA

Nuestro autor debió despuntar en los estudios, pues fue enviado al *studium generale* de Colonia, seguramente desde 1323, año de la canonización de Tomás de Aquino, hasta 1326 ó 1327³⁶. Allí se encontrarían unos 30 ó 40 frailes de diversos países, que debían debatir cuestiones disputadas y predicar en latín a toda la comunidad. Los estudios, que duraban unos tres años, estaban dirigidos por un *Lector primarius*, el regente de estudios, acompañado por un asistente, también Lector, y otros *baccalaurei*.

Fundado en 1248 por el Maestro por la universidad de París y luego obispo de Ratisbona, San Alberto Magno, (ca.1200-1280), el *studium generale* de Colonia gozó de una enorme vitalidad en los siglos XIII y XIV, dando lugar a la denominada «escolástica dominicana alemana», que en la actualidad se está estudiando con atención³⁷. Uno de sus primeros estudiantes fue el mismo Tomás de Aquino (de 1248 a 1252).

El *studium* de Colonia estaba profundamente marcado por el pensamiento platónico y neoplatónico, aviceniano y dionisiano. San Alberto había valorado enormemente la riqueza que representaba la ciencia y la filosofía greco-árabe para la teología cristiana. En ella se atribuía a Aristóteles el *Liber de causis* –cuya fuente directa son en realidad *Los elementos de teología* de Proclo– y *La teología de Aristóteles*, sacada de las *Enéadas* de Plotino, y se intentaba conciliar a Aristóteles y

³⁶ En varias ocasiones menciona Suso su presencia en la escuela de Colonia: *Vita* c.42, 143:10 (*ze Cõlne ze schûle*); c.35, 103:21 (*ze schûl*); c.44, 152:28 (*ze Cõlñ*).

³⁷ Los especialistas en filosofía medieval Kurt Flasch y Loris Sturlese han destacado la importancia y peculiaridad de tal escuela y están editando, con la colaboración de Ruedi Imbach y Burkhard Mojsisch, el *Corpus philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, las obras completas de estos autores: Dietrich von Freiberg, Berthold von Moosburg, Ulrich de Estrasburgo, Nicolás de Estrasburgo, etc. Una presentación de la teología renana aparece en Alain de LIBERA, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Seuil, Paris 1994 (1ª ed. de 1984). Cf. asimismo la síntesis de Walter SENNER, *Von Albertus Magnus zu Heinrich Seuse*, en Markus ENDERS (ed.), *Heinrich-Seuse-Jahrbuch* 1, Lit, Berlin 2008, 15-35; Silvia BARA BANCEL, *Para entender al Maestro Eckhart y la mística alemana*: Ciencia Tomista 135 (2008) 472-476.

Platón. El estudio de las fuentes griegas fue facilitado por su traducción directa, realizada por el también dominico Guillermo de Moerbeke (†1286), que vierte al latín los principales tratados de Aristóteles y también los *Elementos de teología* y otras obras de Proclo. Estas traducciones profundizarán la orientación neoplatónica de la escuela dominicana alemana. Como los neoplatónicos griegos y árabes, Alberto Magno estaba persuadido de que la verdad filosófica completa se encuentra en la armonización de Platón con Aristóteles³⁸.

Igualmente, Dionisio Areopagita era enormemente apreciado por San Alberto y sus discípulos, junto con los grandes pensadores medievales. La exégesis de los victorinos había logrado neutralizar las primeras reacciones adversas ante el temor de sincretismo que provocó la penetración del neoplatonismo oriental a principios del siglo XIII³⁹. Se consideraba al autor del *Corpus Dionysiacum* como el convertido por San Pablo e incluso se le confundía con San Dionisio, obispo de París y mártir del siglo II⁴⁰. Junto con San Alberto o Santo Tomás (1224-1274), numerosos autores medievales comentaron la obra dionisiana: los franciscanos Roberto Grosseteste (ca.1175-1253) y San Buenaventura (ca.1221-1274), Dionisio Cartujano (1402-1471), etc.

La teología de Alberto Magno está constituida por elementos muy diversos. Además del neoplatonismo, tanto el «auténtico» (es decir, el recibido a través del *Liber de causis*, el *Libro de los XXIV filósofos* y Proclo) como el neoplatonismo «cristianizado» o el «cristianismo neoplatonizante», influido por Boecio y por Dionisio Areopagita, Alberto asume la noética de Avicena junto con elementos de Averroes y también integra y profundiza la enseñanza de San Agustín; en particular presentan estas influencias su teología de la bienaventuranza (la felicidad perfecta como finalidad última de la teología), su teoría de la *mens* (el *abditum mentis* como imagen

³⁸ Cf. Etienne GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1952², 540-547.

³⁹ Muestra de ello son los incidentes producidos hacia 1200 por el «erigenismo» de Amaury de Bène y, más tarde, en pleno apogeo de la universidad de París, el *syllabus* de diez proposiciones condenadas en 1241. Cf. M.-Dominique CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Montréal 1950, 193-194.

⁴⁰ El mismo Enrique Suso se refiere a él en una ocasión como San Dionisio y alude a *De div. nom.* I 2. Cf. GBfb 16, 455:6.

de Dios), así como su ontología⁴¹. Por ello, la henología dionisiana aparece en San Alberto enlazada con la ontología agustiniana, dando lugar a una teología del Ser-Uno, no del Uno por encima del Ser, como cabría esperar de un neoplatonismo puro. El Maestro Eckhart y su discípulo Enrique Suso son un botón de muestra de esta fusión de horizontes de la teología dominicana alemana⁴².

La enorme riqueza de planteamientos de San Alberto y su saber enciclopédico, además de impulsar el desarrollo de las ciencias experimentales, dio lugar a diversas orientaciones y disputas teológicas en la escuela de Colonia⁴³.

Por un lado, unos dominicos profundizaron y acentuaron los elementos neoplatónicos: Ulrich Engelberti de Estrasburgo (ca.1220-1277), el discípulo más cercano de Alberto; Dietrich de Freiberg (*Theodoricus Theutonicus*, ca.1240-después de 1310), que siguió estudiando los comentarios de Averroes, llegando a afirmar que el intelecto agente está en contacto inmediato con Dios, y se posicionó activamente contra Santo Tomás; y Berthold de Moosburg († después de 1361), formado en el *studium generale* de Oxford, que será regente del *studium* de Colonia a partir de 1335 y que comentará sistemáticamente los *Elementatio theologica* de Proclo.

Por otro lado, hubo frailes que se alinearon con la síntesis tomista: Juan de Sterngassen († ca.1327), Lector en Estrasburgo hacia 1316 y probablemente regente del *studium* de Colonia en 1333, después de la censura de Eckhart; y Nicolás de Estrasburgo (ca.1290-después de 1331), Lector en el convento de Colonia entre 1323-1327, que recibirá el encargo del papa Juan XXII de ser, a partir de 1325, visitador de la provincia de Teutonia en relación con la falta de observancia y las acusaciones contra el Maestro Eckhart.

Por último, algunos estarían situados en medio de ambas posiciones, como en el caso de Hugo Ripelin de Estrasburgo (ca.1200-1268), con una orientación más

⁴¹ Cf. LIBERA, *La mystique rhénane*, 25-58.

⁴² El aprecio de Suso por Dionisio es patente: en el *Libro de la Verdad* aparece citado explícitamente en tres ocasiones, Bdw c.1, 328:16.24 y Bdw c.5, 342:15. En esta última referencia es designado además como «[Sagrada] Escritura» (*dú schrift*). Cf. Bdw c.5, 342:12.

⁴³ Cf. Ruedi IMBACH, *Die deutsche Dominikanerschule: Drei Modelle einer 'Theologia mystica'*, en Margot SCHMIDT (ed.), *Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studientagung 'Theologia mystica' in Weingarten vom 7.-10. November 1985*, Frommann – Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, 157-172. Cf. asimismo, SENNER, *Von Albertus Magnus zu Heinrich Seuse*, 25-31.

práctica y pastoral, cuyo *Compendium theologiae veritatis* presenta asimismo una gran influencia de San Buenaventura. Probablemente se podría enmarcar a Enrique Suso en este grupo, por su orientación pastoral, aunque manifiesta también una enorme influencia eckhartiana.

Por su parte, el Maestro Eckhart es difícil de alinear en alguno de estos grupos, ya que presenta una síntesis propia, en la cual asume elementos importantes de la doctrina albertiniana, así como de Dietrich de Freiberg, al que conoció personalmente, y de Santo Tomás. Por ello, aunque algunos investigadores se centren más en subrayar la tendencia neoplatónica del Maestro Eckhart y su afinidad con Dietrich de Freiberg y otros destaquen sus elementos tomistas, el dominico turingio sigue siendo un autor peculiar, cuya riqueza y complejidad no pueden simplificarse fácilmente.

Desde 1323 Eckhart fue enviado a Colonia y enseñaba en el *studium generale*⁴⁴, además de predicar en los conventos de dominicas, benedictinas y cistercienses del entorno. Por tanto, aunque Suso pudo haberse formado junto al Maestro turingio ya en Estrasburgo, no cabe duda de que al menos lo hizo en Colonia, lo cual le marcó profundamente; en la *Vita* se refiere a él con enorme admiración, como el «santo Maestro Eckhart»⁴⁵, y a su enseñanza como «noble bebida» o «suave doctrina»⁴⁶.

La obra latina de Suso, el *Horologium Sapientiae*, transparenta su actitud crítica ante la diversidad de doctrinas y las disputas escolásticas de su tiempo, a través de una visión alegórica llena de ironía⁴⁷. El «Discípulo» de la Sabiduría desea llegar al conocimiento de «la filosofía verdadera y suprema» y le es mostrada una enorme esfera de oro con dos estancias distintas, que representan los distintos sabe-

⁴⁴ Sin embargo, según Walter Senner, no hay indicios suficientes para afirmar que fuese el regente de Colonia. Cf. SENNER, *Das Studium coloniense*, 153. En todo caso, el Maestro Eckhart tomaría parte en las disputas teológicas, como el resto de los miembros de la comunidad.

⁴⁵ Cf. *Vita* c.21, 63:4.

⁴⁶ *Vita* c.33, 99:12 «*Der süssen lere dez heiligen maister Echards*». Igualmente se refiere a la enseñanza eckhartiana como «la noble bebida del gran Maestro» (cf. *Vita* c.33, 99:14). La *Vita* narra además cómo el Servidor tiene una visión en la que «el bienaventurado Maestro Eckhart» está «en una gloria inefable en la que su alma está absolutamente divinizada en Dios». («*Von dem meister ward er bewiset, daz er waz in überswenker gūnlich, in die sin sele blos vergōtet waz in gote*»). *Vita* c.6, 23:1-2.

⁴⁷ Cf. *Hor.* II c.1, 518-526, capítulo titulado «*De diversitate admiranda doctrinarum atque discipulorum*».

res, con sus doctores y discípulos. La primera estancia, situada en el nivel inferior, es la de las artes liberales y mecánicas, con astrólogos, físicos y estudiosos de la naturaleza, geómetras, músicos, médicos y artesanos; en ella se ofrece una bebida que no sacia la sed. La segunda estancia, en el nivel superior, «es la escuela de la verdad teológica, donde la maestra es la eterna Sabiduría, la doctrina enseñada es la verdad, y el fin, la felicidad»⁴⁸. Queda clara la gran consideración de Suso por la teología, por encima de otros saberes que, según él, no colman el deseo de búsqueda de la verdad. Entiende la teología como una «filosofía» en sentido clásico, que consuela y conduce a la felicidad plena, –como Boecio presentaba en su *Consolación de la filosofía*.

La descripción alegórica de la teología prosigue: en la estancia se pueden encontrar tres grupos de doctores y estudiantes, que rivalizan por «una bola de plata», símbolo de la verdad de la Sagrada Escritura. Lleno de orgullo y de ambición, el primer grupo sólo busca especular sobre los objetos de la ciencia para mostrar su sabiduría a todos y poder obtener prelaturas y puestos de honor, pero con una vida al margen de la verdadera sabiduría. Los del segundo grupo intentan arrancar la bola de la verdad a «un doctor eminente, superior a los otros» –probablemente Suso alude a Santo Tomás–, cuya enseñanza brilla «como una rosa sin espinas y un sol sin nubes»; y se esfuerzan más en hacer caer la bola que en alcanzarla. Según indica nuestro autor, ciertos «modernos» tienen menos celo en buscar la verdad que en combatirla; en lugar de esforzarse en alcanzarla, cada cual se empeña en demostrar que ningún otro la posee, para superar así a su adversario. Estas personas desdeñan la devoción y los libros que la favorecen, como las *Colaciones* de Casiano, y pretenden enseñar lo que han aprendido no por obra, sino por elucubración. Por el contrario, el tercer grupo progresa en el conocimiento de la verdad y también en el amor del Bien soberano, pues sus miembros están sentados cerca del Maestro –la Sabiduría eterna, o quizá se pueda tratar también de Eckhart–; «abismados en la especulación divina», las personas de este grupo están llenas del amor de Dios e inflaman a los que les rodean de ese mismo amor.

⁴⁸ Cf. *Hor.* II c.1, 520:27-28 «*Haec est schola theologicae veritatis, ubi magistra aeterna sapientia, doctrina veritas, finis aeterna felicitas*».

En el contexto que hemos expuesto, cabe pensar que en dicha alegoría Suso se refiera de manera velada a las diversas maneras de afrontar el estudio que encontró en sus correligionarios y que dan muestra de cómo algunos frailes comenzaban a buscar honores y cargos eclesiásticos, como se describe en el primer grupo de estudiantes. Con el segundo grupo, el autor alude al conflicto entre neoplatónicos y tomistas en la escuela de Colonia⁴⁹. Para nuestro dominico, como para San Alberto Magno, el saber teológico ha de conllevar una dimensión interior y experiencial, que culmina en la unión con Dios y la vida bienaventurada, y se encuentra dinamizado por la misión, por la urgencia de anunciar a los demás la salvación de Dios, propia del carisma dominicano. Sin embargo, en el siglo XIV la Orden de Predicadores presentaba síntomas de relajación del espíritu de pobreza y de sus ideales iniciales. Para describir con mayor viveza la situación de decadencia de la vida religiosa y de la Iglesia de su tiempo, en el *Horologium* Suso emplea la metáfora de un edificio en ruinas, en el cual:

«la mayoría de los hijos y profesos de esta santa religión han tenido la audacia de alzarse contra sus superiores [...] Armados de sutilezas filosóficas y aludiendo a textos del derecho superfluos, se apartan de la mano del corrector, salen de los límites trazados por sus padres y se enzarzan en disputas peligrosas. [...] ¿Qué decir de la pobreza voluntaria, alimento de toda la vida religiosa? [...] Se buscan mil maneras de ganar y el arte de salvarse se ha convertido en un arte lucrativo. [...] Y aquello que no parece conveniente guardar en forma de dinero se cambia en otros objetos, bajo capa de piedad: se transforma el peculio en libros o en ornamentos de Iglesia [...]. Respecto de la castidad, no es necesario insistir. Pocas palabras bastan. [...] Algunos, con apariencia de virtud pero sin temor al deshonor, practican, a escondidas, la piratería de las almas, buscan violar las violetas del Esposo celeste o mancharlas con tocamientos deshonestos [...]. En cuanto a la caridad, [...] todos buscan su propio bien y no el de los otros. [...] El odio fraterno ha suplantado la caridad fraterna, [...] se muerden, se provocan, se envidian y desgarran mutuamente [...]. Estos corazones mundanos bajo hábito religioso [...] pronuncian palabras abstractas y enseñanzas espirituales, pero vi-

⁴⁹ Imbach ha mostrado con acierto que Suso no se refiere a las controversias antitomistas suscitadas por Guillermo de Ockham (ca.1280-1349), como proponía Bizet, ni a las del dominico Durando de San Porciano (ca.1275-1334) crítico con el tomismo en París y denominado *doctor modernus*, como sostiene Künzle, sino a las que existían en el seno de la escuela dominicana alemana, especialmente al antitomismo e intelectualismo de Dietrich de Freiberg. Cf. IMBACH, *Die deutsche Dominikanerschule*, 159. Para llegar a la unión con Dios, cuya búsqueda estaba presente en ambas tendencias, Suso propone en su *Horologium* otra *philosophia spiritualis* (cf. *Hor.* I c.9, 453:5), más útil que la sabiduría de todos los filósofos. Consiste en aprender a vivir interiormente y a morir a uno mismo, como el padre del desierto Arsenio (cf. *Hor.* II c.2, 527:11ss y todo el c.3). Se trata de conformarse lo más posible con la humanidad de Cristo en la cruz (cf. *Hor.* prol., 369:15-16) para llegar a resucitar con Él.

ven amasando y carnalmente y lo que predicán sus palabras y su hábito, lo combaten sus costumbres»⁵⁰.

Es muy probable también que Suso fuera testigo directo del doloroso proceso inquisitorial iniciado contra el Maestro Eckhart⁵¹. A finales de 1325, dos dominicos de Colonia, Herman de Summo y Guillermo de Nideeche, opuestos a las medidas de la Orden para restablecer la obediencia y combatir la relajación de costumbres, y contrarios a la exigente doctrina eckhartiana, que estaba en esta línea de reforma, denuncian a Eckhart ante el arzobispo Enrique de Virneburg. Elaboran dos listas de 49 y 59 artículos respectivamente, con afirmaciones del Maestro supuestamente heréticas, extraídas fundamentalmente de sus sermones en lengua vulgar. Precisamente las disensiones en la provincia de Teutonia, la falta de obediencia de algunos frailes y las quejas de abusos de autoridad de los superiores, habían provocado el envío, por parte del papa Juan XXII, de dos visitadores a Teutonia, uno de los cuales era el dominico Nicolás de Estrasburgo⁵². Probablemente estaría también en cuestión el hecho de que Eckhart predicara en lengua vulgar y que incluyera en sus sermones materias

⁵⁰ *Hor.* I c.5, 405:27-408:3.

⁵¹ El proceso contra el Maestro Eckhart, sus etapas, causas y consecuencias ha sido estudiado en profundidad desde una perspectiva histórica y jurídica por Winfried TRUSEN, *Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen* (Rechts- u. Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft NF 54), Schönningh, Paderborn [et al.] 1988; y su resumen en ID., *Zum Prozeß gegen Meister Eckhart*, en Heinrich STIRNIMANN – Ruedi IMBACH, ‘Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus’. *Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart*, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1992, 7-30. Cf. asimismo Kurt RUH, *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique*, Cerf, Fribourg – Paris 1997, 259-290. Por último, presenta un enorme interés la edición crítica de los documentos oficiales asociados al Maestro Eckhart, las *Acta Echardiana* (LW V, 149-520), editadas por Loris Sturlese en dos partes: los documentos que ayudan a esclarecer la vida del Maestro (*Acta et regesta vitam Mag. Echardi illustrantia*) y los que se centran en el proceso contra él (*Processus contra Mag. Echardum*). Entre estos últimos destaca el escrito de defensa del Maestro turingio sobre dos listas de frases supuestamente heréticas extraídas de sus obras y sermones (*Magistri Echardi responsio ad articulos sibi impositos de scriptis et dictis suis*, abreviado como *Processus Coloniensis* I, para la primera lista de acusaciones y II, para la segunda).

⁵² Trusen explica que Nicolás de Estrasburgo había sido «*Lector in conventu Coloniense*», es decir, en la comunidad de Colonia, pero no en el *studium generale*, como había supuesto Ruh; en tal caso hubiera sido asistente del Maestro Eckhart. Una de las acciones emprendidas por Nicolás fue deponer (a través del Capítulo general de 1326) al provincial de Teutonia, Enrique de Grünigen, y poner en su lugar al penitenciario del Papa, Enrique de Cigno, que había sido anteriormente prior de Colonia. De este modo, tanto el Maestro Eckhart como el nuevo provincial Enrique de Cigno y Nicolás de Estrasburgo eran de la línea favorable a la reforma, mientras que el provincial depuesto y los acusadores de Eckhart pertenecían al grupo de frailes contrarios a la misma, aunque tampoco se puedan excluir las diferencias teológicas como motivo de las discrepancias. Sin embargo, éstas no eran el criterio fundamental, pues Nicolás de Estrasburgo era tomista y Eckhart presentaba numerosos elementos neoplatónicos, aunque también aceptara en algunos puntos la enseñanza de Tomás. Cf. TRUSEN, *Zum Prozeß gegen Eckhart*, 12-13.

difíciles que podían provocar malentendidos⁵³. Sin embargo, el vicario papal, Nicolás de Estrasburgo, no pareció encontrar herejía alguna en los escritos de Eckhart.

Por su parte, Enrique de Virneburg, arzobispo de Colonia desde 1306 hasta su muerte en 1332, ante el cual fue denunciado el Maestro turingio, se había caracterizado por perseguir con dureza la herejía del Libre Espíritu. Este movimiento místico medieval, denominado *fratres et sorores de libero spiritu, de novo spiritu, de alto spiritu, de spiritu libertatis, o de altissima paupertate*, no constituía un grupo organizado, sino un conjunto de fraternidades independientes unas de otras, que participaban de una corriente de pensamiento común, pero con diversidad de acentos⁵⁴. Estaba difundido por Italia y el Norte de Europa y, en la primera mitad del siglo XIV, fue especialmente activo en el sur de Alemania. Sus convicciones extremas fueron denunciadas por la *Determinatio de novo spiritu*, texto de 1260 atribuido a San Alberto Magno, y en diversos sínodos locales alemanes, así como en una carta pastoral del obispo de Estrasburgo Juan de Durbheim, de 1317⁵⁵. Finalmente, fueron condenadas por el Concilio de Viena (1312) en la constitución *Ad nostrum qui* (DH 891-899). Creían que el ser humano «puede alcanzar en la presente vida la beatitud final, según todo grado de perfección, tal como lo obtendrá en la vida bienaventurada» (DH 894). Según ellos, una vez alcanzado este estado de perfección, se tiene el mismo poder, querer y actuar de Dios; por tanto, el «hombre perfecto» ya

⁵³ En 1325, el capítulo general de los dominicos en Venecia había señalado los peligros de la predicación en lengua vulgar de ciertos frailes que, en Alemania, trataban de temas «sutiles» en sus sermones para el pueblo. Y recordaba la obediencia debida al Papa, que en 1324 había excomulgado al emperador Luis de Baviera, y había puesto en entredicho a todo el Imperio. En 1328, el capítulo general de Toulouse volverá a señalar los peligros de la predicación de cuestiones «sutiles» en lengua vulgar.

⁵⁴ Cf. Robert LERNER, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1972; Romana GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito dalle origini al sec. XVI*: AISP (1965) 353-499; ID., *Frères du Libre Esprit*: DSp 5, 1241-1268. Según Vauchez, esta «secta» nunca ha existido como tal, sino únicamente en la imaginación de los inquisidores. Cf. André VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Age occidental: VIII^e-XIII^e siècle*, Seuil, Paris 1994, 168.

⁵⁵ El contenido de esta carta es transcrito y analizado en Alexander PATSCHOVSKY, *Sträßburger Beginenverfolgung im 14. Jahrhundert*, DA 30 (1974) 56-198; y también en Éric MANGIN, *La lettre du 13 août 1317 écrite par l'évêque de Strasbourg contre les disciples du Libre Esprit*: RevSR 75 (2001) 522-538. La carta explica lo siguiente: «Hemos descubierto que algunos, que bajo el nombre de cierta religión falsa y presuntuosa son llamados por la gente *begehados* y *schwestrones*, *brot durch got* [expresión alemana en el texto latino que significa 'pan por Dios'], en realidad se denominan a sí mismos hermanitos y hermanitas de la secta del Libre Espíritu y de la pobreza voluntaria». Cf. ID., 533.

no está sujeto a obediencia humana alguna, ni a los preceptos de la Iglesia, liberado de la necesidad de participar en celebraciones litúrgicas, sacramentos y oraciones o del cultivo de las virtudes.

En 1325, Enrique de Virneburg había condenado a muerte a numerosos begardos, quemados en la hoguera o ahogados en el Rin. Estaba también deseoso de contrariar a una Orden cuya exención jurídica le molestaba y no duda en iniciar un proceso inquisitorial contra Eckhart, como respuesta a las denuncias presentadas. Para ello nombra como comisarios a un franciscano y a un canónigo regular. Era una situación sorprendente para el Maestro turingio pues, desde el siglo XIII, la ortodoxia de la corporación de los Maestros en teología, y en especial la de los Maestros de la universidad de París, era examinada por una comisión de expertos teólogos y canonistas. Hasta entonces era impensable que un eminente doctor fuese acusado de herejía ante un tribunal inquisitorial ordinario, convocado por un obispo. En el fondo, en el proceso contra Eckhart no entraron en juego únicamente cuestiones teológicas, sino que influyeron decisivamente otros conflictos e intereses: los conflictos entre el clero secular y los mendicantes, exentos de la jurisdicción del obispo, las rivalidades entre franciscanos y dominicos; la situación de enfrentamiento entre el emperador Luis de Baviera y el papa Juan XXII; y las tensiones internas que reinaban dentro de la misma Orden de Predicadores en la Provincia de Teutonia.

Convencido de su ortodoxia y apoyado por las autoridades de su Orden, Eckhart, que además de Maestro de París había ejercido numerosos cargos de responsabilidad en la Orden, comienza respondiendo por escrito a las dos listas de acusaciones, el 26 de septiembre de 1326⁵⁶, no sin antes indicar que pertenece a una Orden sobre la cual el tribunal del arzobispo de Colonia no tiene jurisdicción⁵⁷.

El 14 de enero de 1327 el tribunal de Colonia acusa también de herejía, por defender al Maestro Eckhart, al enviado papal Nicolás de Estrasburgo, el cual apela a

⁵⁶ Cf. *supra* nota 51. Este texto (*Proc. Col. I y II*) ha sido también designado erróneamente como *Rechtsfertigungsschrift*, pero no es tanto un escrito de justificación, sino un documento que formaba parte del protocolo del tribunal inquisitorial. Es muy útil para entender adecuadamente las afirmaciones eckhartianas. Volveremos sobre él a lo largo del presente estudio.

⁵⁷ Trusen hace notar que el Maestro Eckhart no tenía un gran conocimiento de derecho canónico, pues si bien la Orden estaba exenta de la jurisdicción ordinaria del Obispo, sí debía someterse a un tribunal inquisitorial, como era el caso.

la Santa Sede y será exculpado posteriormente en Aviñón. Cansado por la lentitud del proceso e irritado por cómo se desenvuelven los acontecimientos, pues no sólo se escucha a los dos frailes que intrigan contra él, sino que se acusa al enviado papal que le considera inocente, el 24 de enero de 1327 Eckhart apela a su vez al Papa para ser juzgado en Aviñón. Poco después, el 13 de febrero, hace una declaración pública en la Iglesia de los dominicos de Colonia (*protestatio*)⁵⁸. En ella sostiene que siempre ha tenido «horror por el error en materia de fe», y por toda «aberración en la conducta de vida», alusión probable a la herejía del Libre Espíritu, que proclamaba una libertad sin límite alguno en la conducta. Al mismo tiempo, Eckhart revoca y se retracta públicamente de todo aquello que hubiera podido decir o escribir, en lo cual el error hubiera podido infiltrarse, bien directamente o por una interpretación incorrecta; y se justifica y precisa el sentido de algunas de sus expresiones. Implícitamente estaba aceptando la autoridad y el juicio de la Iglesia.

A continuación, el Maestro Eckhart marcha a Aviñón, acompañado del nuevo provincial de Teutonia, Enrique de Cigno, y se somete a una comisión teológica, que retiene únicamente 28 afirmaciones (*Votum Avenionense*)⁵⁹. Sin embargo, Eckhart debió de fallecer antes de conocer el resultado de la investigación, ya que el 30 de abril de 1328 el papa Juan XXII envía una carta al arzobispo de Colonia, Enrique de Virneburg, informándole de la marcha del proceso contra el difunto Eckhart.

Asimismo, la bula *In agro dominico* de Juan XXII, promulgada el 27 de marzo de 1329, y en la que se recogen los veintiocho artículos del *Votum*, habla de él en pasado. Poco después, el 15 de abril de 1329, el papa envió una copia de la bula al arzobispo de Colonia, para que la publicara únicamente dentro de su diócesis. La bula recoge veintiséis artículos de Eckhart –quince de los cuales contienen errores heréticos y once son equívocos y malsonantes– además de otros dos atribuidos a él, pero que el Maestro negó sostener de ese modo. Sin embargo, el texto reconoce también que el dominico revocó todos los artículos, en cuanto a su sentido herético, antes de

⁵⁸ Cf. *Acta Echardiana* n.54, LW V, 547-549. El texto traducido al francés se encuentra en RUH, *Initiation à Maître Eckhart*, 281-282.

⁵⁹ Cf. *Acta Echardiana* n.59, LW V, 568-590. Una traducción alemana del *Votum* en Andrés QUERO SÁNCHEZ, *Sein als Freiheit. Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes*, Alber Verlag, Freiburg im Breisgau – München 2004, 331-395.

fallecer⁶⁰. Es decir, en la Bula no aparece cuestionada la persona de Eckhart sino únicamente tales afirmaciones, según suenan (*prout sonant*), pues podrían llevar a error al pueblo sencillo y sin formación. Probablemente el papa Juan XXII no deseaba que cayera el descrédito sobre toda la Orden de Predicadores que se había mantenido fiel al papado y, por ello, tanto los términos de la Bula como el procedimiento presentan una suavización respecto a lo que se solía hacer en casos de herejía. Sin embargo, la reacción posterior del Maestro general de los dominicos, Bernabé de Cagnoli, fue tajante y dolorosa y afectará asimismo a Enrique Suso, que se había caracterizado por defender la doctrina eckhartiana, como se pone de manifiesto en su *Libro de la Verdad*, escrito en este contexto.

A raíz de la publicación de la Bula *In agro dominico*, el Maestro general emprende una serie de acciones para erradicar toda huella de eckhartismo en la Orden. Envía a dos visitadores a la provincia de Teutonia que debían denunciar a todos los seguidores de la doctrina del Maestro Eckhart y destituirlos de sus cargos. Por su parte, el provincial de Teutonia, Enrique de Cigno, que había apoyado a Eckhart, reacciona vivamente y protesta ante el papa Juan XXII, que decide enviar como visitador suyo al dominico de Toulouse Bernardo Carrerie. Las decisiones de este último serán aún más drásticas que las de los visitadores del Maestro general, hasta el punto de que llega a deponer al provincial de su cargo y asume temporalmente su función. La persecución y exclusión de todo cargo de aquellos que habían sido amigos o discípulos del Maestro Eckhart sólo cesará a partir de 1333, año de la elección de un nuevo Maestro general, Hugo de Vaucemain, y de 1334 con el nuevo provincial de Teutonia. Ambos se situarán de manera más dialogante⁶¹.

⁶⁰ Al final de la Bula *In agro dominico* se hace constar que «el mencionado Eckhart al final de su vida, profesando la fe católica, revocó y también condenó en cuanto al sentido los mencionados veintiséis artículos, [...] que puede engendrar en las mentes de los fieles un sentido herético o erróneo» (DH 980). Sin embargo, no significa que revocara su propia enseñanza, sino su mala interpretación, su consideración en cuanto a su sentido herético o erróneo. Cf. TRUSEN, *Zum Prozeß gegen Meister Eckhart*, 21.

⁶¹ Una presentación más detallada de la secuencia de los acontecimientos en la Cronología, cf. *infra* Anexo III.

1.4. PREDICACIÓN EN CONSTANZA

En 1326 ó 1327 nuestro místico vuelve a Constanza, donde permanecerá unos 20 años. Según el *Horologium*, cuando se disponía a recibir aquello por lo que tanto había trabajado –quizá la responsabilidad de regir el *studium* de Colonia o algún *studium particulare*, o ser enviado a la universidad de París–, «numerosas vanidades comenzaron a insinuarse subrepticamente tras su espalda, y se puso a aspirar más de lo justo a honores y promociones temporales»⁶². Tiene una fuerte experiencia espiritual, descrita en forma de visión, en la cual decide conformarse a la más alta filosofía, la de Arsenio y los Padres del desierto, y abandonar «las Escuelas», pues reconoce que «están mejor regidas por otros» y se percibe a sí mismo «con un alma frágil»⁶³. Quizá ésta fuese la razón por la que no permaneció en Colonia, además de la decepción y el desconcierto que debieron provocar en él las luchas de poder y las tensiones que habría presenciado allí.

Era habitual que, una vez formados, los frailes regresaran al convento en el cual habían ingresado y ejercieran allí su ministerio. Es muy probable que la primera tarea de Suso en Constanza fuera ser el Lector del convento, es decir, el encargado de animar la vida intelectual de la comunidad. El apoyo de Suso a su Maestro desde el punto de vista intelectual, así como su estilo de vida austero y desprendido, con el mismo espíritu de reforma que Eckhart y otros dominicos habían impulsado, debieron suscitar recelos contra él entre alguno de sus compañeros.

La *Vita* relata la injusta y dolorosa recriminación que tuvo que padecer en un Capítulo de la Orden, celebrado «*in Niderland*», en los Países Bajos o algún lugar al Norte de la provincia de Teutonia, probablemente el Capítulo general de Maastricht

⁶² *Hor.* II c.3, 545:14-20 «*Praedictus namque discipulus cum scientiis humanitus inventis adhuc specietenus insistere proponet, coeperunt plurimae vanitates quasi post tergum suum succrescere, et coepit ad honores ac promotiones plus quam oportuit aspirare temporales.*».

⁶³ Cf. *Hor.* II c.3, 547:22-23 «*...et scholas, quas ab aliis salubrius regi aestimabat, deserens, ipse tamquam animo infirmus resignavit, et se dictis praefati philosophi conformare optabat.*».

de 1330⁶⁴. «Dos miembros relevantes» (*zwen fúrname*) de la Orden esgrimen diversas acusaciones contra él y, entre ellas, «escribir libros con una falsa doctrina que contaminaba todo el país con la mancha de la herejía»⁶⁵. Aunque finalmente no fue condenado, probablemente fue destituido de su cargo de Lector a raíz de dichos acontecimientos⁶⁶. Es muy probable que se tratara de la «operación de limpieza» promovida por el Maestro general Bernabé de Cagnoli.

La mención en la acusación contra Suso de «libros» en plural plantea la pregunta acerca de las obras a las que se refiere. Puede que se tratara de una primera versión del *Libro de la Verdad*, en la cual algún capítulo permaneciera separado del resto de la obra, o puede que se aludiera al *Libro de la Verdad* y al *Libro de la Sabiduría eterna*, aunque en éste difícilmente se podrían encontrar huellas de herejía, ya que la obra está orientada a promover la devoción y el seguimiento de Cristo crucificado. Por último, también cabe pensar que Suso escribiera otros libros, quizá en latín, que no nos hubieran llegado⁶⁷. Entre éstos quizá se encontraran también algunos textos en medio-alto alemán atribuidos erróneamente por Pfeiffer al Maestro Eckhart, como el poema *Von dem überschalle* (*De la más alta alegría*) y su glosa, o fragmentos del *Liber positionum*, muy afines al pensamiento susoniano y presentes en el capítulo 52 de la *Vita*⁶⁸. Bien pudo Suso haber compuesto tales textos antes de 1330 y que formaran parte de los «libros» aludidos en el Capítulo en *Niderland*.

⁶⁴ Esta es la opinión más consensuada, seguida por Ancelet-Hustache, Haas, Künzle, Tobin y Trusen. Bihlmeyer propone el Capítulo de Amberes de 1327, Sturlese el de Trier de 1332, Preger y Thiriout el Capítulo provincial de Herzogenbusch –Bois-le-Duc– en Holanda en 1335, y Denifle, el Capítulo general de Brujas de 1336.

⁶⁵ Cf. *Vita* c.23, 68:21-23 «*si sprachen, er macheti bñcher, an den stñdi falschú lere, mit der alles lant wurdí verunreinet mit kezerlichem unflat*».

⁶⁶ Cf. *Hor.* I c.13, 480:28ss. A pesar de que Giovanna de la Croce defiende que abandonó su cargo de Lector por elección propia (en su introducción al *Libretto dell'Eterna Sapienza*, Paoline, Milano 1992, 24), el resto de expertos interpretan las alusiones del *Horologium* a la pérdida de su cátedra de honor, seguida de los males que le inflige una multitud de hombres como perros rabiosos, como la destitución de su cargo de Lector y la acusación de escribir libros heréticos.

⁶⁷ Cf. TRUSEN, *Der Porzeß gegen Meister Eckhart*, 159.

⁶⁸ Cf. RUH, *Vita c.52 und das Gedicht und die Glosse 'Vom Überschall'*, 212. Según señala este germanista, el estudio comparativo entre *Von dem überschalle* y el capítulo 52 de la *Vita* no permite determinar con seguridad cuál de ellos es la fuente y cuál es la copia. La relación entre los autores y autoras de los círculos de la mística alemana posteckhartiana era tal, que había un continuo dar y recibir, a través de sermones, conversaciones, discusiones y textos que se copiaban, se resumían o ampliaban. Ruh considera posible que el poema *Von dem überschalle* fuera redactado por una monja del círculo de Suso y que el autor de la glosa tuviera algún extracto de la *Vita* susoniana ante sí; o bien

Este suceso nos ayuda también a determinar la fecha de composición del *Libro de la Verdad* o de la primera versión del mismo: estaría situada antes de ese Capítulo de la Orden y después del fallecimiento del Maestro Eckhart (hacia 1328), pues en la obra se alude a él en pasado⁶⁹.

Suso describe con viveza su experiencia vital de sufrimiento a raíz de estos acontecimientos y su relectura espiritual, tanto en el *Horologium*⁷⁰ como en la *Vida* y en las *Cartas*:

«Me sucedió una vez que tuve que sufrir mucho desprecio, no por mi causa, sino por otros. Sentado en mi celda, vi un perro que corría en medio del claustro y jugaba con un trapo (*füsstûch*); lo tiraba hacia arriba y luego lo pisoteaba. Entonces suspiré profundamente y dije: “De verdad, Señor del cielo, estoy en la boca de mis hermanos como este trapo”. Pensé entonces: “Constátalo, pues, el trapo deja al perro hacer lo que desea con él, lo lance hacia arriba o lo pisotee. Así debes hacer tú”. [...] Cogí el trapo y lo llevé a mi capillita al lado de mi silla, donde lo contemplo con frecuencia, con los ojos y con el corazón»⁷¹.

Quizá nuestro autor fuese rehabilitado posteriormente por el Maestro general Hugo de Vaucemain, pues su nombre aparece mencionado elogiosamente en el

que Suso mismo fuese el autor de la glosa, compuesta antes de la *Vita*, ya que en el c.52 aparecen citas del otro texto apócrifo eckhartiano, el *Liber positionum*, que no están presentes en la glosa.

⁶⁹ Cf. Bdw c.6, 354ss. Sturlese ha mostrado con acierto en su introducción al *Libro de la Verdad* que éste, o al menos su capítulo 6, fue compuesto para defender y explicar a Eckhart, con las sentencias condenadas por el papa Juan XXII a la vista. Por ello considera que no se debe datar el Bdw entre julio de 1327 y abril de 1329, como suponen muchos expertos (Ancelet-Hustache, Bihlmeyer, Piesch o Tobin), sino que se ha de reconocer que fue escrito después de abril de 1329. Cf. Loris STURLESE – Rüdiger BLUMRICH, *Heinrich Seuse. Das Buch der Wahrheit: Mittelhochdeutsch-Deutsch = Daz bûchli der wahrheit* (Philosophische Bibliothek 458), Meiner, Hamburg 1993, XV-XXI. Sin embargo, bien pudo iniciar la obra con anterioridad y escribir el capítulo 6 después de la Bula, cf. HAAS, *Introduction à la vie et à l'œuvre de Henri Suso*, 158.

⁷⁰ Cf. *Hor.* I c.13, 481:5-11 «Una multitud de hombres, como serpientes y animales venenosos se lanzaron contra mí con un ímpetu muy vehemente y me afligían, unas veces juntos, otras por separado. [...] Perros rabiosos ladraban contra mí, escorpiones me herían en secreto y serpientes de aliento fétido soplaban y silbaban, sin temer escupirme en el rostro». («...*magnam multitudinem quorundam velut serpentium et animalium venenatorum concitavit adversum me, quae vehementissimo impetu me invaserunt, nunc simul, nunc divisim me affligentes. [...] Canes rabidi adversum me latrabant, scorpiones a secreto vulnerabant. Serpentes quodam ventu foetido in me sufflabant ac sibilabant, et faciem meam conspuere non verebantur*»). Una de las ilustraciones del *Exemplar* representa a Suso rodeado de estos ataques.

⁷¹ GBfb 12, 443:6-19 «*es geschach eins moles, do was ich in grossem versmehtem liden, nüt von miner persone, es was von ander menschen person. Do sas ich in der zelle und sach einen hunt, der lieff enmitten in dem krützung und tans da ein füstûch umbe, und warf es denne uf und warf es denne nider. Also ersúfzet ich gar inneklich und sprach: “gewerlich, herre von himelrich, reht also bin ich in der brüder munde als daz füsstûch”. Also gedaht ich: “nu nim eben war: daz füstûch lat sich handeln den hunt, wie er wil, er werffe es hoch oder nider oder er trette dar uff”, –gedaht ich: “also soltu öch tûn”. [...] Und nam daz füstûch und leite es in min keppelin nebent minen stûl, da ich es dick mit ussere und mit innere ögen an siche*». Este mismo relato es recogido por la *Vita* c.20.

prólogo del *Horologium*, obra que Suso le envía para su aprobación⁷². Quizá recuperara el cargo de Lector, pero en todo caso, sí volvió a gozar de cierto reconocimiento entre los frailes, ya que llegó a ser elegido Prior del convento de Constanza en un periodo de gran pobreza y necesidad⁷³.

En todo caso, la orientación de su vida cambió completamente tras estos acontecimientos dolorosos. En lugar de concentrarse en el estudio, el convento y su espacio interior, se entregó a una actividad pastoral intensa, inmersa en las vicisitudes de la situación política y social del momento.

Eran tiempos difíciles, marcados por el enfrentamiento entre el papa Juan XXII y Luis IV de Baviera: éste, al no recibir la aprobación de todos los príncipes electores en 1314, tampoco fue confirmado por el Papa. A pesar de ello, se impuso por la fuerza ante su contrincante en la batalla de Mühldorf, en 1322, enfrentándose abiertamente a Juan XXII. En 1324 el Papa lanzó la excomunión sobre él y sobre las ciudades sometidas a su autoridad y le depuso como emperador, pero en 1328 Luis de Baviera se hizo coronar emperador del Sacro Imperio Romano Germánico en Roma, al tiempo que lanzaba una acusación de herejía contra Juan XXII, promovía la elección de un antipapa franciscano (Nicolás V) y apoyaba a los descontentos con el Papa Juan XXII: al general de la Orden franciscana Miguel de Cesena y a Guillermo de Ockham, en sus desavenencias a causa de la querrela de la pobreza de la Iglesia, así como a Marsilio de Padua. En medio de estas tensiones, la mayoría de los dominicos se mantuvieron fieles a Juan XXII y obedecieron el entredicho, aunque constituyese un elemento de confrontación añadido a las tensiones internas de la Orden en Teutonia. En 1333, el obispo de Constanza Hugo de Monfort, hasta entonces fiel al papa Juan XXII, se pasó al bando de Luis de Baviera y decidió desobedecer el entredicho que pesaba sobre todo el Imperio. Los franciscanos y una

⁷² Cf. *Hor.* prol., 367:24-368:5 «Reconociendo mi imperfección, tanto en ciencia como en vida, he cuidado transmitirle esta obra a Usted, Hugo, amable Padre de sus hijos, Maestro venerable de la Orden de Predicadores, que destacáis en autoridad sobre los otros y gozáis del honor de la Maestría en teología y, lo que es aún mejor, estáis dotado de la luz eterna de la Sabiduría y de los dones espirituales, como lo declaran vuestras cartas de exhortación...». («*Sane 'imperfectum meum' tam scientiae quam vitae recognoscens, vostri patri filiorum amabili Hugoni, magistro ordinis praedicatorum venerabili, hoc opus transmittere curavi, qui et auctoritate ceteros praecellit et honore magisterii theologiae scientiae polletis et, quod his maius est, lumine quoque aeternae sapientiae ac donis spiritualibus praeditus estis, ut litterae vestrae exhortatione statis declarant...*»).

⁷³ Cf. *Vita* c. 43, 145:17-146:17.

parte del clero de la ciudad le siguieron. Ello supuso para los dominicos de Constanza una nueva fuente de división, que se materializa en 1339, cuando el emperador ordenó que se retomara el culto abierto al público en todas las ciudades del Imperio; se forzaba al clero a celebrar la eucaristía, los funerales y entierros, y si no obedecían, eran expulsados de la ciudad. Cuatro dominicos decidieron entonces permanecer en Constanza, mientras que el resto de la comunidad, y Suso entre ellos, se mantuvo fiel al Papa y fue al exilio. Unos se refugiaron en el convento de los escoceses (*Schottenkloster*), en las puertas de la ciudad, y otros en el monasterio de dominicas de St. Katharinental, cerca de Diessenhoffen, pero se desconoce a cuál de los dos grupos pertenecía Suso. Sólo en 1346, tras la elección de Carlos IV de Moravia por la mayoría de los príncipes electores y su confirmación por el nuevo papa Clemente VI, con la consiguiente pérdida de poder de Luis de Baviera, que fallecerá accidentalmente un año después, comienza el retorno a Constanza de los dominicos refugiados en el convento de los escoceses. En 1349, año en el que el Papa levanta el entredicho que recaía sobre el Imperio, regresan a su vez al convento de Constanza los frailes que habían permanecido en Katharinental.

Sin embargo, una vez terminada la guerra civil y el conflicto entre el papa y el emperador, comienza una nueva penalidad: en 1348, «la peste negra», que durará hasta 1352 y reaparecerá en 1360-1361, provocando la muerte de millones de personas, un considerable aumento del número de indigentes y empobrecidos, y la proliferación de la mendicidad, el desarraigo social y un éxodo masivo a las ciudades. Además, a partir de 1348, se radicalizan los motines populares antijudíos, ya que se extiende el rumor de que los judíos son los responsables de la peste, al haber envenenado los pozos⁷⁴. Por otro lado, catástrofes naturales, como las graves inundaciones de 1342 y 1343 o los fuertes temblores de tierra de 1348, fueron interpretadas por muchos como signos de castigo divino y de la llegada del fin de los tiempos. Los años de entredicho y enfrentamientos entre el poder civil y la autoridad papal, primero, y las diversas calamidades posteriores fueron un caldo de cultivo para la proliferación de formas de espiritualidad muy diversas, unas al margen de la

⁷⁴ El capítulo 25 de la *Vita* de Suso refleja el clima de violencia y la facilidad con que el pueblo se exaltaba. Narra cómo en una ocasión la muchedumbre quiere linchar al Servidor –Suso mismo–, que ha ido a predicar a una ciudad, pues se le acusa de haber recibido dinero de los judíos para envenenar los pozos.

institución eclesial, como la secta de «los hermanos y hermanas del Libre Espíritu»; otras con un carácter popular y penitencial, como las procesiones de flagelantes o los numerosos peregrinos y penitentes; y grupos de personas en búsqueda de una vida evangélica más interiorizada, como el círculo de los «amigos de Dios», al que perteneció Suso, o las beguinas⁷⁵ y monjas, etc.

Inserto de lleno en este contexto, Suso centró su actividad pastoral en la predicación itinerante desde Constanza a diversos pueblos y ciudades de Suiza, Alsacia y Renania y el acompañamiento espiritual, en especial en ámbitos femeninos. El escaso número de sermones que se le atribuyen conservados hasta hoy (únicamente cuatro, de los cuales sólo dos gozan de una autenticidad incuestionable), parece indicar que su misión no estaba dirigida en primer lugar a grupos amplios, sino que su *cura animarum* se orientaba más bien a grupos y personas determinadas, como los conventos de monjas dominicas o de beguinas, o el círculo de los amigos y amigas de Dios⁷⁶. Sin embargo, el hecho de que nuestro autor no incluyera sermones en su *Exemplar* dificulta el establecimiento de su autoría y es posible que la mayor parte de sus sermones se haya perdido o atribuido a figuras como Tauler, ya que gran parte de los escritos y sermones de la escuela mística alemana fueron atribuidos y publicados en 1543 por el cartujo Lorenzo Surio bajo el nombre de este dominico. Pero Suso debió de ser también un buen orador y «un predicador penetrante» (*strenger prediger*), con gran sentido retórico, como indica el prólogo de la segunda edición impresa de su obra alemana, realizada por Hanns Othmar en 1512⁷⁷; asi-

⁷⁵ Según Lerner, uno de los factores que favoreció el florecimiento de comunidades de beguinas en el norte de Europa fue que la mortandad afectó en mayor medida a los varones y tuvo como consecuencia un elevado número de mujeres solas, viudas o huérfanas sin protección. Los beguinajes eran ámbitos donde tener una seguridad y unos recursos para vivir, además de un modo de seguir el ideal de *vita apostolica*. Cf. LERNER, *The Heresy of the Free Spirit*, 230.

⁷⁶ Cf. HAAS, *Heinrich Seuses posthume Variante christlicher Selbsterkenntnis*, 13-14.

⁷⁷ Allí se pone el ejemplo de cómo utiliza Suso su propio apellido para llamar la atención: «Fijaos, Suso [que significa ‘clamor’] quiere aclamar» (*Merckt auff, wan der seüss will seüssen*, fol. 1v), y se aportan otros datos que los críticos sí han admitido como auténticos, como el que Suso tomara el apellido de su madre, en lugar de su apellido paterno Von Berg. Cf. la descripción de esa edición en Rüdiger BLUMRICH, *Die Überlieferung der deutschen Schriften Seuses. Ein Forschungsbericht*, en Rüdiger BLUMRICH – Philip KAISER (ed.), *Heinrich Seuses «Philosophia spiritualis»*. *Quellen, Konzept, Formen und Rezeption, Tagung Eichstätt 2.-4. Oktober 1991*, Reichert, Weisbaden 1994, 195-196.

mismo, Surio lo confirma en su prólogo a su traducción latina de las obras susonianas⁷⁸.

La práctica usual de los dominicos en aquella época era destinar a frailes con una formación elevada, como el Maestro Eckhart o Suso, para el acompañamiento de las monjas dominicas –la denominada *cura monialum*⁷⁹. Los numerosos monasterios de dominicas de la provincia de Teutonia gozaban en el siglo XIV de gran vitalidad y de una profunda vida mística e intelectual⁸⁰. Las monjas no sólo aprendían latín, para poder rezar el Oficio Divino y meditar la Escritura y leer otros textos religiosos y teológicos⁸¹, sino que también copiaban manuscritos, hacían sus propias recopilaciones de textos y eran autoras de obras diversas: las crónicas del monasterio; las *Vitae Sororum*, colecciones de vidas de religiosas ejemplares con intención didáctica, compendio de una mística práctica⁸²; la vida de una monja particular, como Gertrud de Engelthal o Agnes Blanbekin; libros de *Revelaciones*, en los que las religiosas expresaban por escrito su experiencia espiritual, en ocasiones animadas por sus confe-

⁷⁸ «Cum tamen certissimum sit, egregium eum fuisse concionatorem, et saepe ad populum summa cum laude et utilitate declamasse». Citado en BLUMRICH, *Die Überlieferung der deutschen Schriften Seuses*, 197.

⁷⁹ Cf. Peter DINZELBACHER, *Mittelalterliche Frauenmystik*, Schöningh, Paderborn 1993, 55-58; HAAS, *Heinrich Seuses posthume Variante christlicher Selbsterkenntnis*, 14. Llama la atención el elevado número de monasterios de dominicas en la provincia de Teutonia: en 1277 había en Teutonia 40 monasterios, 6 de ellos *in suburbio Argentinensi* (en la región de Estrasburgo), mientras que en Hispania únicamente 2; y en 1303, los monasterios de Teutonia se elevan a 64 y en Hispania son sólo 6. Cf. QUETIF – ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I-XV.

⁸⁰ Ya en el siglo XII aparecen testimonios de la gran formación de las monjas en Alemania, como la monja benedictina Hildegarda de Bingen (1098-1179), autora de tratados místicos, de moral, de medicina y musicales; o la alsaciana Herrad de Langsberg (†1195), abadesa de Hohenburg o Monte Santa Odilia, que compone un tratado enciclopédico, el *Hortus Deliciarum*, compendio del conocimiento teológico y del saber profano del siglo XII. Cf. Margaret WADE LABARGE, *La mujer en la Edad Media*, Nerea, Madrid 1996, 279-282.

⁸¹ Por ejemplo, conocemos algunos libros que el sacerdote Enrique de Nördlingen envió al monasterio de Medingen, a través de sus cartas: el *Horologium Sapientiae*, de Enrique Suso (*Brief* 35, del 21.09.1339). Cf. Philipp STRAUCH, *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Mystik*, Mohr, Freiburg im Breisgau – Tübingen 1882 (reed. Schippers, Amsterdam 1966), 228:82-229:88. (A partir de ahora citaremos el número de la carta de la edición de Strauch, página y líneas). Asimismo, la *Suma contra gentiles* de Santo Tomás y *La luz fluyente de la divinidad* de Matilde de Magdeburgo (Strauch *Brief* 43, 244:57-66 y 117, de 1345); y la *Suma Teológica* de Santo Tomás (Strauch *Brief* 65, 280:19-22).

⁸² Cf. Alois M. HAAS, *Visión en azul. Estudios de mística europea*, Siruela, Madrid 1999, 19.

sores, como el caso de Margarita Ebner; y colecciones de poemas místicos y oraciones⁸³.

Los dominicos tenían la responsabilidad de asistir espiritualmente a las monjas de su Orden, es decir, debían predicar y confesar, así como atender a su formación teológica y espiritual, pero sin responsabilidad material sobre el convento. Seguramente, Suso visitó con frecuencia los monasterios que figuraban bajo la dirección de los Predicadores de Constanza, que se extendían en una amplia zona geográfica: el monasterio de Unterlinden en Colmar (Alsacia), Adelhausen en Friburgo de Brisgovia (Sur de Alemania), St. Katharinental cerca de Diessenhofen, Ötenbach cerca de Zurich, y sobre todo el de Töss cerca de Winterthur, monasterios situados en la Suiza actual. De este último monasterio de clausura (*beschlossen kloster ze Tözze*)⁸⁴, que contaba con más de 100 monjas, procedía «la hija espiritual» de Suso, su amiga, discípula y confidente, Elsbeth Stagel (o en su forma femenina *Staglin*), con la que inició hacia 1336 una profunda relación y que se prolonga hasta la muerte de Elsbeth, hacia 1360⁸⁵.

La obra de Suso aporta informaciones diversas acerca de Elsbeth. El capítulo 33 de la *Vita* la presenta como una joven ávida de vida espiritual, que intenta iniciarse con «la noble bebida» del Maestro Eckhart, pero al no poder sacarle provecho, se dirige a nuestro autor para rogarle que la acompañe y oriente y comparta con ella su experiencia personal. Según el prólogo de la *Vita*, «una persona santa e iluminada» (Elsbeth), que tenía muchos sufrimientos, fue preguntando y sonsacando al Siervo (Suso) cómo fueron sus inicios y cómo fue progresando en la vida espiritual. Al mismo tiempo, ella fue anotando estas conversaciones a escondidas para su provecho y el de otras personas, pues encontraba en ellas «consuelo y enseñanza». Cuando el Siervo se enteró del «hurto espiritual» (*geischlichen dúpstal*), le pidió que le entregara lo escrito y quemó una parte, pero después recapacitó y empleó la otra parte para elaborar su *Vita*⁸⁶. Elsbeth «escribía lo que encontraba

⁸³ Cf. por ejemplo los poemas recogidos por Wolfgang WAEKERNAGEL, *Poésies mystiques et prière de Maître Eckhart, Edition bilingue moyen haut allemand / français*, Ad Solem, Genève 1998.

⁸⁴ Cf. *Vita* c.33, 96:7.

⁸⁵ Cf. HAAS, *Kunst rechter Gelassenheit*, 25-29; ID., VL 9, 219-225.

⁸⁶ Cf. *Vita* prol., 7:3-8:3.

deleitable, aquello que pudiera fomentar en ella y en otras personas las virtudes divinas»⁸⁷. De ahí que redactara también alguna de las *Vitae* de las hermanas de su monasterio⁸⁸ y recopilase las cartas que Suso le había enviado a ella y a otras hermanas en el *Gran libro de cartas (Das große Briefbuch)*⁸⁹. Asimismo, Elsbeth le ayudó a completar sus obras⁹⁰ y fue ella la que promovió la veneración del nombre de Jesús, que su padre espiritual se había grabado en el pecho⁹¹.

Además de Elsbeth y de otras monjas de clausura, el dominico de Constanza entabló relación con otro tipo de comunidades, «conventos abiertos» (*unbeschlossen kloster*) y pequeñas «comunidades de reclusas» (*klausen*)⁹², probablemente de beguinas, que eran acompañadas por franciscanos y dominicos⁹³. Sin embargo, el movimiento beguinal, surgido a principios del siglo XIII, y constituido originariamente tanto por mujeres como por varones, no gozaba de la aprobación eclesial, a pesar de recibir el apoyo de las Órdenes Mendicantes, que compartían con ellos la misma pretensión de una vida apostólica, de pobreza voluntaria, mendicidad y predicación. Los varones podían terminar viviendo sus aspiraciones en las ramas masculinas de los órdenes mendicantes, razón por la cual el número de «begardos» fue pequeño y

⁸⁷ *Vita* c.33, 96:13-15 «*Si screib an, wa ir út lustliches werden mohte, daz si und endrú menschen gefürdren mohte zú götlichen tugenden*».

⁸⁸ Cf. *Das Leben der Schwestern zu Töß beschrieben von Elsbet Stagel samt der Vorrede von Johannes Meier und dem Leben der Prinzessin Elisabeth von Ungarn*, ed. de Ferdinand VETTER, Weidmann, Berlin 1906. Sin embargo, se ha cuestionado que Elsbeth fuese la autora de ‘todas’ las vidas de monjas de Töss que aparecen recogidas en esta compilación y que vivieron desde 1250 a 1350; sí se acepta que escribió al menos una parte del texto, la vida de Elsbeth de Cellikon, en la que Elsbeth Stagel aparece mencionada, y que quizá fuese la compiladora y la autora del prólogo de toda la obra. Cf. Alois M. HAAS, *Mystik im Kontext*, Fink, München 2004, 222-224.

⁸⁹ Cf. Bfb prol., 360:3-4. En el *Exemplar*, Suso abreviará el *Gran libro de cartas* para presentar el *Libro de cartas (Briefbuch)*.

⁹⁰ Cf. *Vita* c.35, 109:4-8. Durante la enfermedad de Elsbeth, el Siervo (Suso) se lamenta y dice: «ya no tengo a nadie que me ayude con tanto celo y fidelidad a Dios para llevar a término (*volbringen*) mis libros, como lo hacías tú cuando tenías buena salud» («*wan ich nieman me hab, der mir mit sōlichen flisse und götlichen trüwen behulffen sie minú bŭchlŭ ze volbringen, als du tet, die wil du gesund werd*»). Se puede referir a la redacción misma o también a la tarea de copista.

⁹¹ Cf. *Vita* c.45, que narra cómo Elsbeth bordó las letras IHS en unos paños de tela y consiguió que el Siervo los pusiera sobre su corazón y los bendijera; y luego ella se los repartió a los hijos e hijas espirituales del Siervo. Asimismo, ella se lo cosió en su hábito. Una ilustración del *Exemplar* representa este relato. (Cf. *infra* Anexo IV).

⁹² Cf. *Vita* c.41, 135:31 y 140:19-20.

⁹³ En 1287, la Orden de Predicadores recibió un privilegio papal sobre varias comunidades de beguinas de Alemania. Para las beguinas, cf. BARA BANCEL, *Para entender al Maestro Eckhart*, 461-466.

con el tiempo, el término pasó a ser sinónimo de hereje, de seguidor de la secta del Libre Espíritu. En cuanto a las mujeres, muchas no deseaban o no podían entrar en un monasterio, ya que era necesario aportar una dote suficiente para poder mantenerse en él de por vida, y se hacían beguinas; pero la mayoría de ellas no era de origen pobre, sino noble o burgués. Además, se producía cierta movilidad de formas de vida: mujeres educadas entre beguinas o viviendo como tales antes de hacerse monjas, viudas que se hacían beguinas...

A pesar de no tener regla aprobada, las beguinas llegaron a ser muy numerosas, más de mil en la ciudad de Colonia, y otras tantas en Estrasburgo. Eran célibes, vivían de modo estructurado en comunidades independientes unas de otras, situadas en las ciudades del Norte de Europa, sobre todo a lo largo del Rin y en Brabante. Gozaban de una formación elevada y una profunda vida espiritual; leían en común la Escritura y otros libros espirituales en lenguas vernáculas, y hubo entre ellas grandes escritoras místicas, como Hadewijch de Amberes (†1260) o Matilde de Magdeburgo (†1282). Las beguinas se dedicaban a la oración, al cuidado de pobres y enfermos y al trabajo manual, especialmente a hilar y tejer. Algunas vivían solas y otras recorrían los caminos como peregrinas, mendigando el «pan para Dios» y explicando las Escrituras, vestidas con un hábito con capa y capucha, como los frailes mendicantes.

El papa Clemente V, en su decreto *Cum de quibusdam mulieribus*, aprobado por el Concilio de Viena (1311-1312), prohibió cualquier tipo de vida beguinal:

«Se nos ha dicho que algunas mujeres, comúnmente llamadas beguinas, afectadas por una suerte de locura, discuten sobre la Santísima Trinidad y la esencia divina [...]. Puesto que tales mujeres no prometen obediencia a nadie, no renuncian a sus bienes ni profesan regla aprobada, no son ciertamente ‘religiosas’, aunque lleven hábito y estén asociadas a Órdenes religiosas que están de acuerdo con ellas. Por ello hemos decidido y decretado, con la aprobación del concilio, que su modo de vida debe ser definitivamente prohibido y excluido de la Iglesia de Dios»⁹⁴.

La publicación de este decreto en 1317, junto con la constitución *Ad nostrum qui* del Concilio de Viena, que define la herejía del Libre Espíritu, supondrá el inicio del acoso sistemático por parte de las autoridades religiosas hacia las beguinas, sin

⁹⁴ Citado en Alain de LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, Olañeta, Madrid 1999, 11.

distinguir si pertenecían o no al Libre Espiritu. De ahí que muchas de sus comunidades terminaran institucionalizándose y asumieran una regla ya existente, como la de la Orden Tercera franciscana, o se convirtieran en monasterios dominicanos.

Las monjas y beguinas y el resto de personas a las que Suso visitaba y acompañaba formaban parte del grupo de los «amigos de Dios» (*gottesfründen*), a los que les unía el anhelo de una experiencia interior y una vida coherente, la preocupación por la decadencia de la Iglesia y el deseo de reforma de la vida religiosa. Se relacionaban entre sí para tender hacia la amistad divina y eran muy activos literariamente; mantenían una abundante correspondencia y copiaban y difundían textos espirituales, sermones, cartas o tratados escritos en lenguas vernáculas. La principal fuente de documentación sobre este grupo son los sermones de Tauler y la correspondencia entre el sacerdote Enrique de Nördlingen y Margarita Ebner. Este movimiento espiritual del siglo XIV no constituía un grupo estructurado, aunque se extendía a lo largo del Rin, desde Alsacia y Suiza hasta los Países Bajos; Ruysbroeck envió su libro *Las bodas espirituales* a sus amigos de Estrasburgo y recibió la visita de Tauler en 1350. Los «amigos de Dios» eran hombres y mujeres de toda condición: sacerdotes diocesanos como Enrique de Nordlingen, dominicos (Nicolás de Estrasburgo, Tauler, Suso, etc.), religiosas dominicas (Cristina Ebner, Margarita Ebner, etc.), laicos (el banquero Rulman Merswin, que luego fundará una comunidad de Hospitalarios en Estrasburgo), viudas o campesinos⁹⁵.

Aunque Suso no menciona explícitamente a Tauler en su obra, hay indicios de que mantenían cierta relación. Por un lado, por la correspondencia entre Enrique de Nordlingen y Margarita Ebner sabemos que el dominico de Estrasburgo poseía una copia del *Horologium* de Suso⁹⁶ y que tanto Tauler como Suso compartían la amistad con Enrique de Nordlingen, aunque éste se distanciará de este último en un momento dado.

⁹⁵ Cf. Albert CHIQUOT, *Amis de Dieu*: DSp 1, 493-500.

⁹⁶ En una carta de 1338, Enrique de Nordlingen alude a una copia del *Horologium* que pertenece a Tauler: «*Ein puch han ich gesant dem prior ze Kaiszheim, das ist das buch das man nent Orologium Sapientiae ze latin, und das ist unszers lieben vatters Taulers*». Strauch *Brief* 35, 228:82ss.

Por otro lado, Tauler alude en un sermón a la visión que tuvo una dominica durante la celebración de la eucaristía, en la que percibe la gran claridad que rodea al sacerdote y la aparición de ángeles, visión muy semejante a la relatada en la *Vita*, respecto del Siervo (Suso)⁹⁷.

Es posible que la relación con Tauler se iniciara en los años de estudio de Suso, en Estrasburgo o en Colonia, aunque no es un hecho probado. En el capítulo 42 de la *Vida* se menciona a «un querido compañero en Dios» (*eins lieben götlichen gesellen*) al que conocía desde su juventud y que falleció antes que él. Era tan grande su intimidad que el Siervo le había mostrado su pecho con el nombre de Jesús tatuado⁹⁸. ¿Se trata aquí de Tauler, que efectivamente murió antes que Suso? ¿Fueron Tauler y Enrique de Nördlingen los dos amigos que tanto dolor le causaron, apartándose de su lado cuando nuestro autor estaba rodeado de calumnias⁹⁹? No dejan de ser conjeturas, pero son verosímiles.

La *Vita* describe numerosos problemas derivados de la intensa actividad pastoral del Siervo: corre el riesgo de ser ahogado en el Rin (capítulo 27) y de ser asesinado en un bosque (capítulo 26); unos nobles quieren matarlo por haber embaucado a su hija y haberla convertido «al Espíritu» (capítulo 28); es acusado de haber robado

⁹⁷ Cf. TAULER, *Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften* (DTM 11), ed. de Ferdinand VETTER, Weidmann, Berlin 1910 (a partir de ahora siempre citaremos esta edición, indicando el sermón, la página y líneas). Pr. 60f *Qui manducat meam carnem*, 311:3-6 «Y ha sucedido la misma cosa [que relata Santa Hildegarda] a una hermana nuestra en la tierra alta, que una claridad inaccesible rodeó al sacerdote y al altar, y la maravilla de ángeles y muchas cosas amables». («*Und das selbe sach ein unser swester oben im lande das ein unbegriflich klorheit umbe vieng den priester und den alter, und wunder von engelen und vil minneklicher dinge*»). SUSO, *Vita* c.5, 22:3-10 «A una santa persona se le presentó una imagen cuando [el Siervo] había ido al altar a decir misa, en la cual estaba iluminado por un amor resplandeciente y vio que la gracia divina se derramaba en su alma y que era uno con Dios. Detrás de él se encontraban numerosos niños celestes (*lútseliger*) con cirios encendidos que se dirigían uno tras otro hacia el altar. Le estrechaban en sus brazos y le abrazaban, cada uno de manera especial, lo más afectuosamente posible, y le estrechaban en su corazón». («*Einem heiligen menschen waz vor in einr gesiht, do er über alter waz gegangen mess sprechen, daz er wurdiluter mit einr gezierde einr durlúhten minne, und sah, daz dú götlich gnade her abtowete in sin sele, und daz er ward eins mit gote. Do kamen hinder in stende gar vil lútseliger kinden mit brinnenden kerzen zú dem alter, eine na dem andern. Sú zerspreiten ire arme und umbviengen in, ein ieklicher sunderlich, so sú iemer lieplichest konden, und trukten in an ire herzen*»).

⁹⁸ Cf. *Vita* c.43, 143:19-144:2.

⁹⁹ Cf. *Vita* c.38, 123:16-124:15. Se narra cómo «dos amigos» le dan la espalda; uno de ellos «su mejor compañero», con desprecio le dice lo siguiente: «Entre usted y yo todo está terminado; se deben rechazar no sólo sus sermones [del Siervo], sino también los libros que usted ha escrito». («*es hat hinnan für umb úch ein ende; man sol nüt allein úwer bredien, wan sol och úwrú bûcher, die ir gemachet heind, verwerfen*»).

la cera de una ermita y luego de haber fingido un milagro, impregnando con la sangre de su dedo el costado de una figura de Cristo de piedra (capítulo 23). El acontecimiento más deplorable fue la calumnia de una mujer que se había confesado con él y «a la que le hubiera gustado atraer a Dios», que inculpó a Suso públicamente de ser padre de su hijo ilegítimo (capítulo 38). Es probable que este suceso fuera el motivo de su cambio de comunidad a Ulm en 1348, alejándolo así de Constanza. Posteriormente será reconocida su inocencia pero, a decir de la *Vita*, fue enorme el sufrimiento que padeció y muchos amigos lo abandonaron en esta ocasión. En una carta de Enrique de Nördlingen a Margarita Ebner, de finales de 1347, el sacerdote menciona que su relación con Suso (*dem Süsen*) se ha enfriado, posiblemente a causa de este asunto, ya que afirma lo siguiente: «mi corazón ya no considera a Suso, pues él ha hecho ‘algo’; pide a Dios por nosotros dos»¹⁰⁰.

1.5. CONVENTO DE ULM Y FALLECIMIENTO

Tenemos pocos datos de la vida de Suso en Ulm, donde permaneció hasta el fin de sus días, pero no debió de ser muy diferente de la que llevó en Constanza: viajes pastorales y misioneros, actividad literaria... Seguramente en esta época terminó de redactar la *Vita*, y recopiló sus obras en el *Exemplar*, según nos cuenta el prólogo del mismo. Falleció el 25 de enero de 1366 y no fue enterrado en la fosa común del claustro sino en la iglesia, cerca del altar de San Pedro de Verona, primer mártir de la Orden, lo que indica que en aquel momento era muy apreciado también por sus hermanos. Su reputación de santidad fue creciendo tras su muerte, y son numerosos los lugares donde aparece nombrado como *beatus*, a lo largo del siglo XV y XVI¹⁰¹.

¹⁰⁰ Strauch *Brief* 51, 263:86-88 «*mein hertz haltet nit mer zu dem Süsen, als es etwan tet; bit got für unsz beid*».

¹⁰¹ En su tumba pusieron el siguiente epitafio: «*Obiit venerabilis pater frater Heinricus Suso Anno domini MCCCLXVI mense Ianuarii die XXV obdormuit in domino propter quod gaudeamus in evis dilectio*». Cf. Angelus WALZ, *Suso (Seuse), Enrico, beato*, en *Bibliotheca Sanctorum*, Universitá Lateranense, Roma 1969, 85; y Johannes BOLLANDUS et al., *De sancto et theopneusto scriptore Henrico Susone. Ord. Praedicat. 25 Ianuarii*, en *Acta Sanctorum quotot toto orbe coluntur*, t. III, Victorem Palme, Paris 1863, 266.

Sin embargo su culto sólo fue confirmado oficialmente en 1831 por Gregorio XVI. Desde entonces su fiesta se ha situado en distintos momentos del calendario, celebrándose en la actualidad el 23 de enero.

2

LÍNEAS DE FUERZA QUE CONFLUYEN EN SUSO

Antes de entrar a analizar las obras de Suso, es interesante destacar los elementos o acentos del contexto teológico y espiritual que inciden en nuestro autor, que forma parte de todo un «tejido» social y espiritual, el entramado de tradiciones y de transmisiones que le configuran.

2.1. UTILIZACIÓN DE LA LENGUA VULGAR

Por un lado, haciendo suyo el deseo de anunciar la misericordia de Dios y la salvación a todos los hombres y mujeres, propio del carisma dominicano, Suso se caracteriza por emplear la lengua vulgar, el medio-alto alemán, para sus sermones y para la mayoría de sus obras, como lo había hecho también Eckhart. De esta manera sus escritos se extienden no sólo a los ámbitos eclesiásticos, sino que llegan a todo un público para el que el latín era ya una lengua lejana o poco significativa: numerosos habitantes de las ciudades, los ámbitos femeninos de beguinas y monjas y quizá también algunos religiosos varones del siglo XIV; prueba de ello es que también el Maestro Eckhart escribe en alemán sus *Conversaciones de discernimiento* (*Reden der unterscheidung*), destinadas a los dominicos de Erfurt. En el fondo, la escuela mística dominicana alemana buscaba evitar la ruptura entre teología y espiritualidad,

haciendo sus conocimientos teológicos accesibles a todos a través de sermones y escritos en lengua vulgar. Según explica el gran experto en mística europea, Alois Haas:

«Las literaturas en lenguas vulgares están llenas [...] de intentos directos de transmitir en una forma expresiva especialmente intensa los temas más difíciles de la fe cristiana: el misterio de la trinidad de Dios, el don individual de la gracia mística, etc. En esta perspectiva hay que situar toda la mística renana del siglo XIV: esencialmente no es otra cosa más que el intento de transmitir una vida intensamente religiosa, que no puede generarse en las simples prácticas de fe, a un auditorio de mujeres clarividentes sometidas en el cuidado del alma a la orden de los dominicos»¹⁰².

Por esta razón escribe Suso la mayor parte de su obra en medio-alto alemán. Pero ello no significa que dejara de apreciar el latín o que no lo manejara con destreza, pues se puede observar lo contrario en su *Horologium*. En una ocasión, se queja de la dificultad de poner palabras a la experiencia interior, especialmente en alemán¹⁰³. A pesar de ello, demuestra una gran maestría y conocimiento de los recursos expresivos y poéticos del alemán medieval: son numerosas las metáforas e imágenes que emplea, así como frecuentes diminutivos, propio del dialecto de Suabia¹⁰⁴. Se sirve y entrelaza diversos géneros literarios, la poesía de los trovadores y el amor cortés (*minnesang*)¹⁰⁵, relatos de caballería, leyendas y hagiografías, diálogos didácticos, narraciones breves (especialmente en la *Vita*), cartas, sermones, tratados teológicos, etc.

Nuestro autor presenta una peculiaridad de enorme interés y que supone una novedad respecto de sus contemporáneos: en los prólogos de sus obras expone criterios hermenéuticos para la recta comprensión de las mismas. Ello denota su intención

¹⁰² Cf. HAAS, *Visión en azul*, 95.

¹⁰³ Cf. Bdew pro., 199:14-20 «Tan diferente es la dulce armonía de un instrumento de cuerda para aquel que la ha escuchado realmente y para aquel que solamente la conoce de oídas, como son desemejantes las palabras inspiradas por la gracia pura, que brotan de un corazón vivo con unos labios fervientes, de esas mismas palabras cuando se transcriben en un pergamino muerto, particularmente en lengua alemana; pues de alguna manera se enfrían y pierden su color como las rosas cortadas». («Als unglich ist, der ein süzes seitenspiel selber horti süklich erklingen gegen dem, daz man da von allein hört sprechen, als ungelich sint dú wort, dú in der lutren gnade werdent empfangen und usser einem lebenden herzen dur einen lebenden munt us fliezent gegen den selben worten, so sú an daz tót bermit koment, und sunderliche in tütscher zungen; wan so erkaltent sú neiswe und verblichent als die abgebrochnen rösen»).

¹⁰⁴ Cf. HAAS, *Kunst rechter Gelassenheit*, 22.

¹⁰⁵ Cf. el estudio literario de Jules BIZET, *Suso et le minnesang ou La morale de l'amour courtois*, Aubier-Montaigne, Paris 1947.

de hacerse entender adecuadamente por sus lectores, seguramente debido a la experiencia de la incomprensión que sufrió la obra eckhartiana.

2.2. CRISTOCENTRISMO

Una característica de la espiritualidad de comienzos del siglo XIV muy presente en Suso es el cristocentrismo. Enraizado en la tradición teológica latina, fue especialmente promovido por la escuela cisterciense del siglo XII (San Bernardo y Guillermo de San Teodoro) y desarrollado por las órdenes mendicantes, en particular por los franciscanos¹⁰⁶. En los diversos ámbitos, como el arte o la literatura espiritual, la Baja Edad Media se caracteriza por una enorme presencia y veneración de la figura de Jesús, de su humanidad y su nombre. Asimismo, se busca y se subraya la necesidad de una conformación con Cristo, especialmente con su pasión, para poder llegar a gozar con él de su resurrección y gloria. La espiritualidad femenina medieval va a acentuar este aspecto, y es frecuente que las mujeres entiendan sus enfermedades y sufrimientos en ese sentido, hasta el punto de buscar controlar sus cuerpos y mortificarse severamente para llegar a unirse más a Cristo¹⁰⁷...

El círculo de «los amigos de Dios», y Suso en particular, son exponentes de la veneración a Jesús¹⁰⁸ y a su humanidad sufriente y su pasión redentora, como signo del inmenso amor de Dios por nosotros y como camino de acceso hacia Él.

¹⁰⁶ Cf. VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Age occidental*, 131-141.

¹⁰⁷ Cf. por ejemplo, Caroline W. BYNUM, *El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media*, en Michel FEHRER – Ramona NADAFF – Nadia TAZZI (ed.), *Fragments para una historia del cuerpo humano* t.1, Taurus, Madrid 1990, 163-225.

¹⁰⁸ Así por ejemplo, Suso le designa como «muy dulce Jesucristo» («*aller süssester Jesu Criste*»), cf. *Vita* c.7, 24:14) y alude al «amable nombre de Jesús» («*minneklichen namen Jesu*»), cf. por ejemplo, *Vita* c.4, 15:26) e invita a la devoción de Jesús y de su nombre (cf. *Vita* c.45; *Bfb* 11).

2.3. MÍSTICA NUPCIAL

Otra línea de fuerza característica de la espiritualidad de la Baja Edad Media que incide de lleno en nuestro autor es el empleo de la metáfora nupcial para aludir a la relación entre Dios, el «novio», y el alma humana. Tal imagen fue desarrollada en los comentarios al Cantar de los Cantares, especialmente por San Bernardo, con una enorme influencia posterior, o en sermones y comentarios a textos paulinos como 2Cor 11,2: «os tengo desposados con un solo esposo para presentaros cual casta virgen a Cristo». La confluencia de la mística nupcial, el empleo de las lenguas vernáculas y la centralidad de Jesucristo dio lugar en Alemania a textos enormemente sugerentes. Es el caso del poema del siglo XII *Cantar de los Cantares de San Trudperter* (*Das St Trudperter Hohelied*), probablemente originario del monasterio benedictino de ese nombre, en el sur de la Selva Negra, que ha sido considerado como «la piedra angular de la espiritualidad Europea»¹⁰⁹. En él, Cristo, junto con el Espíritu Santo, aparece como *sponsus*, mientras que María y con ella, el alma de cada creyente, es la esposa. En este texto, el misterio de la encarnación se presenta como una unión amorosa gracias a la cual María «ganó para todos los hombres la gracia del beso»¹¹⁰:

«Con razón alabamos
a nuestra indulgente Señora
pues fue la primera
y la más noble
en ser besada en el amor cordial»¹¹¹.

¹⁰⁹ Cf. HAAS, *Visión en azul*, 101.

¹¹⁰ *Daz St. Trudperter Hohelied. Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis*, ed. de Friederich OEHL (Bibliothek des Mittelalters 2), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M. 1998 (a partir de ahora Oehl, página y líneas), 38:32-40:1 «*si hât uns allen / hulde gewonnen ze KÛSSENNE*». O también, por ejemplo, Oehl, 34:33-34 «Él era el QUE BESABA, ella, la que amaba; ella era la BESADA, la que lo amaba». («*er was der KÛSENDE, sie minnende. / si was diu GEKUSTE, in minnende*»). Las mayúsculas aparecen en el texto original.

¹¹¹ Citado en HAAS, *Visión en azul*, 102. Cf. Oehl, 34:6-8 «*Wir geben / rehte unser genaedigen vrouwen die meisten ère dis/les sanges. wan siu diu êrste unde diu hêreste / was, diu ie aller getriuwelîcheste GEKÛSSET / wart*».

El poema explica el significado del beso: «Hemos hablado de un novio que besa y una novia besada, pero el beso de ambos es Cristo, que viene de lo alto y toma carne y sangre de lo más humilde»¹¹². Así, la salvación es ofrecida como un acontecimiento amoroso, a través del movimiento de abajamiento de Jesucristo en la encarnación, abajamiento que también ha de recorrer el creyente¹¹³; y está vinculada asimismo con la comunión mística que se establece con Jesús en la eucaristía y en el misterio de la pasión¹¹⁴.

Quizá Suso conociera este texto pues Constanza no estaba lejos del lugar de origen de este poema y nuestro autor emplea también la imagen del «beso íntimo» (*inneklich durküssen*) de Dios y del «abrazo amoroso» (*minneklich umbvahen*), para hablar de la experiencia de unión con Dios, de ser «un Uno único» con Él¹¹⁵.

Seguramente también leyó el libro de la beguina Matilde de Magdeburgo, *La luz fluyente de la divinidad* (*Das fließende Licht der Gottheit*), que presenta asimismo una mística nupcial¹¹⁶. En todo caso, Suso se sirve de ella de manera original, pues no sólo alude al alma enamorada del Señor como «novia» de Cristo, sino que habla de sí mismo como «el Servidor, el Siervo» y pone como término de su relación

¹¹² Oehl, 38:16-17 «Wir haben gesprochen von eineme KÛSSEN/DEN briutegomen unde von einer GEKUSTEN brüte. / aber ir beider KÛSSEN daz ist Christ, der dâ kom / von deme hoehsten unde vleisch unde bluot nam / von der diemüetigesten». (La traducción es nuestra).

¹¹³ Cf. HAAS, *Visión en azul*, 102. «Cuando Dios descendió a su jardín, / buscó a la más humilde; / y allí encontró a nuestra Señora en los lugares más bajos. / Por eso fue / ensalzada a los más altos lugares. / Por eso tienes que saber: cuanto más profundo Él / te encuentra en tu humildad, / tanto más eres ensalzado / en su deidad». Cf. Oehl, 198:13-200:20.

¹¹⁴ Cf. HAAS, *Visión en azul*, 103. «[Dijo Cristo] No que yo me transforme en ti / como la comida del cuerpo / sino que tú tienes que transformarte en mí». Cf. Oehl, 66,11-13.

¹¹⁵ Cf., por ejemplo, *Vita* c.32, 93:18-20 «quiero [dice Dios] darles [a los que sufren con desprendimiento] un beso tan íntimo y abrazarles con tanto amor, que yo sea ellos y ellos yo, y que los dos permanezcamos eternamente un uno único». («*ich wil sú als inneklich durküssen und als minneklich umbvahen, daz ich sú und sú ich, und wir zwei ein einiges ein iemer me eweklich súlin bliben*»).

¹¹⁶ El sacerdote y conocido de Suso, Enrique de Nordlingen, hizo traducir esta obra, escrita en un alemán del norte, al medio-alto alemán que se hablaba en el sur de Alemania, y que es la versión que ha llegado hasta nosotros, además de la traducción latina. La influencia de Matilde de Magdeburgo en el estilo y pensamiento de Suso parece clara y algunos estudios aluden a ella, como la introducción de Pius KÛNZLE (ed.), *Heinrich Seuses Horologium Sapientiae. Esrte Kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von D. Planzer OP* (Spicilegium Friburgense 23), Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1977, 68, 80 y 83); sin embargo no se ha realizado un análisis detallado al respecto.

amorosa a la figura femenina de la «Sabiduría»¹¹⁷. Y en un mismo texto puede ir alternando uno u otro género, Cristo o Sabiduría, el alma o el Siervo, para favorecer que todos los lectores, varones o mujeres, puedan sentirse concernidos en los diálogos que aparecen en sus obras.

Aunque el recurso a la mística nupcial tuviese una mayor incidencia en ámbitos femeninos, Suso no es el único varón de su tiempo en emplearla; por ejemplo, se encuentra también en el dominico Gerardo de Sterngassen, que vivió en Estrasburgo¹¹⁸, e incluso el Maestro Eckhart hace referencia a ella en alguna ocasión¹¹⁹.

2.4. ALBERTO MAGNO Y LA ESCUELA DE COLONIA

Por último, otra gran línea de fuerza que atraviesa el pensamiento susoniano es su profunda formación escolástica, imbuida de la orientación de la escuela dominicana alemana iniciada por Alberto Magno, con sus corrientes enfrentadas, la neoplatónica y la tomista. Como iremos mostrando, aunque Suso alabe y recurra en ocasiones a Santo Tomás, muestra una enorme influencia de Dionisio Areopagita y es un discípulo fiel, pero creativo, del Maestro Eckhart. Presenta como él una «mística de la esencia» o, mejor dicho, una «mística del fondo» (*misticism of the ground*) –en expresión de McGinn–, ya que tanto Eckhart como sus discípulos emplearán la metáfora del fondo (*grunt*, en medio-alto alemán) para referirse al misterio de Dios, absolutamente trascendente e inmanente, y al misterio del ser humano que se abre a Dios.

¹¹⁷ Esta peculiaridad susoniana ha sido constatada por diversos autores, también desde una perspectiva feminista, como la de Barbara NEWMANN, *Henry Suso and the Medieval Devotion to Christ the Goddess: Spiritus 2* (2002) 1-14.

¹¹⁸ Cf. SENNER, *Das Studium coloniense*, 152.

¹¹⁹ Cf. ECKHART, *Pr.* 106, DW IV,2, 684:22-26 «Ahora bien, San Pablo dice: “a este marido [Cristo] os he prometido y desposado” [2Cor 11,2b]. Del mismo modo que en lo exterior (*ûzwendic*) el matrimonio es entre una mujer y un hombre, también ha de haber un matrimonio entre el alma y Dios». («*Nû sprichet sant Paulus: ‘disem manne [Kristo] hân ich iuch gelobet und gertrûwet’. Ze glîcher wîse als ein ê ist ûzwendic zwischen vrouwen und manne, alsô sol ein ê sîn zwischen der sêle und gote*»).

En resumen, las líneas de fuerza precedentes aparecen y confluyen en las obras de Suso: en el centro, su deseo de salir al encuentro de todos, hombres y mujeres y de poner a su disposición las principales nociones de la teología dogmática a fin de favorecer una vida espiritual profunda; para lograrlo, su utilización del medio-alto alemán; el papel central de Jesucristo, de su humanidad y su pasión; y el recurso tanto a una mística nupcial como a una mística «del fondo», esta última caracterizada por la invitación a trascender toda imagen y con una fuerte influencia neoplatónica. La conjunción de estos elementos dará lugar a una síntesis interesante y original, la teología mística de Enrique Suso.

3

OBRAS DE SUSO

Nuestro autor presenta una gran novedad en su autoconciencia como autor¹²⁰: tiene interés en establecer una versión autorizada de sus obras alemanas, un *Exemplar*¹²¹. Desea que su obra mantenga su integridad original y, al final del *Libro de la Sabiduría eterna*, pide que el copista «lo recoja todo en el mismo sentido y con las mismas palabras con que fue escrito; no debe añadir ni quitar nada, ni cambiar las palabras»¹²² y tampoco resumir o extraer parte alguna, a no ser las *Cien meditaciones* del final, pues supondría «robar» a Dios la alabanza que se contiene en la obra y además robar al autor su trabajo. De ahí que, según Suso, aquél que lo haga será castigado por la Sabiduría eterna¹²³. Aunque este tipo de advertencias eran frecuentes en la época, subyace sin duda la propia experiencia del dominico al respecto, como explica el prólogo del *Exemplar*:

¹²⁰ Cf. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik* III, 421.

¹²¹ Para ello se inspira en el sistema de la *pecia* empleado por las escuelas universitarias medievales: el «estacionario» o bibliotecario poseía un *exemplar*, el texto original del autor o, al menos, una versión corregida y aprobada por la universidad. Estaba dividido en varias partes o *peciae*, que se podían copiar independientemente, para facilitar la difusión de la obra y evitar al mismo tiempo la acumulación de errores de transcripción, al copiar directamente del modelo. Sobre el sistema de la *pecia*, cf. Louis-Jacques BATAILLON, *Pecia*, en André VAUCHEZ (ed.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Cerf, Paris 1997, 1183-1184. Agradecemos la indicación de Benoît Beyer de Ryke sobre la inspiración de Suso en este sistema al establecer su *Exemplar*.

¹²² Cf. Bdew, 325:19-21 «...*der sol es alles sament eigenlich an worten und sinnen schriben, als es hie stat, und nüt dar zû noh dur von legen noh dû wort verwandlen*».

¹²³ Cf. Bdew, 325:18-28.

«Dado que ese mismo libro [el *Libro de la Sabiduría eterna*] y también algunos otros libros suyos durante mucho tiempo y en diversos lugares, lejanos y cercanos, han sido copiados de manera incompleta por numerosos copistas inexpertos, tanto varones como mujeres, que añadían y quitaban lo que les parecía, el Siervo de la Sabiduría eterna los ha reunido aquí y los ha ordenado, para que se encuentre un ‘ejemplar’ correcto, según la manera en la que le fueron inspirados por Dios»¹²⁴.

A continuación presentaremos brevemente este *Exemplar* establecido por Suso y los cuatro libros que contiene, con especial atención al *Libro de la Verdad*, principal fuente del presente estudio. Terminaremos con el resto de las obras susonianas que nos han llegado.

3.1. EL EXEMPLAR

Los numerosísimos manuscritos encontrados dan cuenta de la enorme difusión de las obras de Suso a lo largo del siglo XIV y XV. De ellos destacan los siete manuscritos con el *Exemplar* completo¹²⁵, esto es, con el prólogo; la *Vita*, cuyo verdadero nombre es: *Libro que se llama ‘Suso’ (Daz bûch, daz da haisset der Sûse)*; el *Libro de la Sabiduría eterna (Daz bûchli der ewigen wisheit)*; el *Libro de la Verdad (Daz bûchli der warheit)*; y el *Libro de cartas (Daz briefbûchli)*. Además, existen otros cinco manuscritos en los cuales falta el *Libro de la Sabiduría eterna*, seguramente porque ya estaba presente en la biblioteca del convento correspondiente

¹²⁴ *Exemplar* prol., 4:1-8 «*Wan aber daz selb bûchli und etlichú me siner bûcher nu lange in verren und in nahen landen von mengerley unkunnenden schribern und schriberin ungantzlich abgeschrieben sind, daz ieder man dur zû leite und dur von nam nach sinem sinne, dar umb hat sú der diener der ewigen wisheit hie zû samem gesezzet und wol gerihet, daz man ein gereht exemplar vinde nach der wise, als sú ime dez ersten von gote in luhten*».

¹²⁵ Siguiendo un orden cronológico: (A) el más antiguo, escrito hacia 1370, que proviene de la biblioteca de la comunidad de San Juan de la Isla Verde en Estrasburgo, fundada por Rulman Merswin, sobre el cual Bihlmeyer establece la edición crítica, y que en la actualidad se halla en Estrasburgo, Bibliothèque Nationale Universitaire Ms. 2929; (N) Nürnberg, Stadbibliothek Cod. Cent. VII 90; (f) Freiburg, Universitätsbibliothek Cod. 453; (W) Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek Cod. 78.5 Aug. 2º; (K) Einsiedeln, Stiftsbibliothek Cod. 710; (R) Breslau, Wrocław, Dombibliothek Cod. 46; (-) Bielefeld, Bibliothek des Landeskirchenamtes Cod. A, manuscrito escrito en 1499 y desconocido por Bihlmeyer. Cf. BLUMRICH, *Die Überlieferung der deutschen Schriften Seuses*, 190-191, que completa la descripción de 1907 en la introducción de BIHLMAYER, *Heinrich Seuse. Deutsche Schriften*, 3*-29*. Los manuscritos del *Exemplar* están redactados en dialectos diversos, lo que indica que, con frecuencia, los y las copistas traducían y corregían lo que transcribían.

en el momento de realizar la copia de *Exemplar*¹²⁶. Por último, otros tres manuscritos contienen extractos del *Exemplar*¹²⁷. Por tanto, han llegado hasta nosotros quince manuscritos con el *Exemplar* o fragmentos del mismo y de ellos, seis (A, W, K, R, B1 y P) presentan ilustraciones, probablemente diseñadas por el mismo Suso¹²⁸. A excepción del manuscrito 2929 de Estrasburgo (A), que data de finales del siglo XIV, los restantes fueron realizados en el siglo XV (seis en la primera mitad y ocho en la segunda) y uno de ellos a principios del XVI (el manuscrito U), mayoritariamente por o para dominicos (en diez casos). Se extienden por las regiones visitadas por Suso y los dominicos de Constanza: Alsacia y sureste de Alemania (Estrasburgo, Colmar, Constanza, Überlingen, Zöffingen) y también hacia la zona de Baviera, en un radio de acción de unos 200 Km. alrededor de Ulm (Augsburgo, Núremberg, Ratisbona, Ötenbach); con la excepción de Bielefeld, que se encuentra en Renania del Norte y es una copia tardía.

Además de los manuscritos que contienen el *Exemplar*, se han conservado al menos 232 copias del *Libro de la Sabiduría eterna*, sin contar con los 112 ejemplares que contienen únicamente el capítulo 23 del libro, acerca de «Cómo recibir a Dios con amor» en la eucaristía, o los 248 que contienen las *Cien meditaciones* sobre la pasión de Jesucristo, tercera parte del *Libro de la Sabiduría eterna*. De la *Vita* se han encontrado 43 manuscritos y 20 del *Gran libro de cartas*, compilación de las cartas que Suso envió a Elsbeth y a otras personas, que el autor resumirá en el *Libro de*

¹²⁶ (S) Stuttgart, Landesbibliothek Cod. HB I 15; (A1) Estrasburgo, Bibliothèque Nationale Universitaire 1992 (contiene el prólogo y la *Vita* y constituye seguramente una unidad con el siguiente manuscrito) & (C) Colmar, Bibliothèque Municipale Cod. 197 (con Bdw y Bfb); (S1) Stuttgart, Landesbibliothek Cod. theol. et phil. 2° 281; (m) München, Staatsbibliothek Cgm 819; (U) Überlingen, Leopold-Sophien-Bibliothek Ms. 22.

¹²⁷ (P) Paris, Bibliothèque Nationale Ms. allem. 222 4° (*Vita* y Bbf); (B1) Berlin, Staatsbibliothek Preuß. Kulturbesitz, Ms. germ. fol. 658 (prol., *Vita* y Bfb); Nürnberg, Staatsbibliothek Cod. Cent. VII 83 (fragmentos del Bfb, Bdw c.5 y *Vita*).

¹²⁸ Las ilustraciones no fueron realizadas por iluminadores profesionales, sino por la misma mano que el resto del manuscrito, como se puede observar comparando el tipo de letra que aparece en los dibujos y en el cuerpo del texto (al menos en el caso de los manuscritos A y K). Según Bihlmeyer, es muy probable que las ilustraciones se remonten al mismo Suso, pues son enormemente originales y se hallan integradas orgánicamente en la obra. Cf. BIHLMAYER, *Heinrich Seuse. Deutsche Schriften*, 469. Esta opinión es compartida por otros expertos contemporáneos, como Colledge y Marler. Según ellos, aunque no se pueda saber si Suso mismo realizó los dibujos, sí debió supervisarlos, ya que un análisis detallado de los mismos desvela que su realizador conocía no sólo el *Exemplar*, sino también el resto de la obra susoniana, incluido el *Horologium*. Cf. EDMUND COLLEDGE – JACK C. MARLER, *Mystical Pictures in the Suso 'Exemplar'*. *MS Strasbourg 2929*: AFP 54 (1984) 300-301. (Algunas de estas ilustraciones y sus correspondientes explicaciones están recogidas en el Anexo IV).

*cartas del Exemplar*¹²⁹. Frente a estas cifras, llama la atención el pequeño número de ejemplares del *Libro de la Verdad* independientes del *Exemplar* que han llegado hasta nosotros: únicamente ocho¹³⁰. Según el estudio de Daniela Kühlman, que analiza la mayoría de ellos, estos textos dependen directamente de la versión del *Libro de la Verdad* presente en el *Exemplar*¹³¹, lo cual indicaría que no nos ha llegado la primera redacción del *Libro de la Verdad*, o bien que Suso la mantuvo intacta desde su primera redacción (hacia 1329) hasta la compilación del *Exemplar*, muy posterior; nos parece más verosímil la primera opción¹³².

El prólogo del *Exemplar* ofrece informaciones muy interesantes acerca de la intención general de la obra, y de cada uno de «los cuatro buenos libros» (*vier gütú bûchlú*) que contiene, y permite además establecer una fecha de su compilación. Explica que los folios de la obra permanecieron «guardados en secreto largos años», esperando el fallecimiento del Siervo, pues le era «ciertamente desagradable» hacerlos

¹²⁹ Cf. datos ofrecidos en 1994 por BLUMRICH, *Die Überlieferung der deutschen Schriften Seuses*, 192-193. El *Libro de cartas* aparece únicamente en los manuscritos que contienen el *Exemplar*.

¹³⁰ Tres ejemplares contienen el Bdw completo (Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Ms. germ. qu. 191; Stuttgart, Landesbibliothek HB I 203; Basel, Universitätsbibliothek Cod. A X 117). Otros cuatro manuscritos presentan fragmentos del Bdw: Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Ms. germ. qu. 125 (Bdw c.7); Salzburg, Universitätsbibliothek Cod. M I 476 (fragmentos de Bdw c.5); Leipzig, Universitätsbibliothek Ms. 763 (Bdw incompleto); Leipzig, Universitätsbibliothek Ms. 1659 (Bdw c.5 y c.7). Por último, una reelaboración del Bdw, de la primera mitad del s. XV, se encuentra en el manuscrito de Augsburg, Universitätsbibliothek Cod. III. 1. quart 37. Los tres últimos manuscritos mencionados no fueron estudiados por Kühlmann, pero aparecen en los catálogos de las respectivas bibliotecas: Franzjosef PENSEL, *Verzeichnis der deutschen mittelalterlichen Handschriften in der Universitätsbibliothek Leipzig*, Akademie-Verlag, Berlin 1998, 102-106 y 240-244; Karin SCHNEIDER, *Deutsche mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Augsburg: Die Signaturengruppen Cod.I.3 und Cod.III.1*, Harrassowitz, Wiesbaden 1988, 347-349.

¹³¹ Cf. BLUMRICH, *Die Überlieferung der deutschen Schriften Seuses*, 193, que expone los resultados del análisis de esa autora, cuya obra completa es de difícil acceso (en las bibliotecas alemanas sólo se encuentra fotocopiada parcialmente). Cf. Daniela KUHLMANN, *Heinrich Seuses 'Buch der Wahrheit'*. *Studien zur Textgeschichte*, (Tesis doctoral de la Jülius-Maximilians Universität sin publicar), Würzburg, 1987.

¹³² Puede que una confirmación de esta primera hipótesis se encuentre en el manuscrito de Augsburg, Universitätsbibliothek Cod. III. 1. quart 37. En él aparece otra versión ampliada del Bdw: un diálogo entre un confesor y su hija espiritual y los capítulos 6 y 7 íntegros. Concluye del siguiente modo: «Este librito se llama *El Maestro*, es pequeño en palabras y contiene una gran y buena verdad» («*Dicz buchlin haisset der lerer, es ist clain an den worten und tregt in im vil güter warheit*»). Puede que se trate de una primera versión de Suso del Bdw, que al figurar con otro título no se ha estudiado; en este caso, el Bdw del *Exemplar* sería una versión abreviada del mismo, como sucede con el Bfb y el GBfb. Pero también cabe la posibilidad de que se trate de una reelaboración posterior a Suso. Para dirimir la cuestión habría que estudiar ambos textos de manera comparada desde una perspectiva filológica.

públicos; pero que, dada la presente situación «debilitada» de la humanidad (*abnehmenden menscheit*), sería «preferible y más seguro darlos a conocer a sus superiores», para poder «justificar todos los aspectos de su verdad». Pues bien podría suceder que tras su muerte «algunas personas sin entendimiento» (*unverstandnú menschen*) los juzgaran erróneamente; o también que cayeran en manos indiferentes, que no tuvieran interés en comunicarlos, perdiendo toda su utilidad; o que personas con «espíritu malo» (*argen an den gemüte*) los escondieran, como ha sucedido en numerosas ocasiones¹³³. Estas consideraciones se entienden perfectamente desde el contexto histórico de Suso y su dolorosa experiencia tras la publicación de la Bula *In agro dominico*. De ahí que, según prosigue el prólogo del *Exemplar*, nuestro autor se llenara de valor y enviara un extracto a «un prelado de gran autoridad en la Orden de Predicadores en tierra alemana, llamado Maestro Bartolomé» (Bartolomé de Bolsenheim), «Maestro probado en el arte divino [en teología]» (*an götlicher kunst ein bewerter meister*) por la universidad de París y provincial de Teutonia desde 1354 hasta su muerte, en 1362. Gracias a esta mención se puede situar la redacción final del *Exemplar* hacia 1362 ó 1363.

El prólogo refiere también que este dominico «le contestó con humildad» y le dijo que la obra sería «como una almendra dulce sacada de la Sagrada Escritura para todos las personas bien intencionadas». A Suso le hubiera gustado enviarle el resto de la obra, pero Bartolomé falleció inesperadamente, lo cual desconcertó a nuestro autor. Sin embargo, se relata a continuación que «se le apareció en una visión luminosa y le reveló que era voluntad de Dios que comunicara el libro a todas las personas de buen corazón»¹³⁴. Tales palabras buscan garantizar tanto la inspiración divina del *Exemplar* como su conformidad con la Sagrada Escritura, para prevenir toda sospecha de error o herejía.

El prólogo indica asimismo la intención de la obra en su conjunto: el libro puede servir de «ayuda y consuelo» para aquél que desee ser una «buena persona y feliz» (*ein güter seliger mensch*) y quiera gozar de una «especial intimidad con Dios», y también para quien experimenta «grandes dolores», como suele suceder a

¹³³ Cf. *Exemplar* prol., 4:29-5:12.

¹³⁴ Cf. *Exemplar* prol. 5:12-6:10. De este modo, Suso justifica la edición de sus obras como obediencia a la voluntad de Dios, más allá del peligro que pudiese suponer para él.

los «amigos especiales» de Dios (*sinen sundren frúnden*). Además el libro contiene «una enseñanza luminosa acerca de la verdad divina» (*ein liehtrich wisunge ze götlicher warheit*) y el «verdadero camino hacia la más alta bienaventuranza», destinada a aquellas personas que se sitúan desde lo más profundo, su «intelecto» o su «fondo», su dimensión de apertura a Dios¹³⁵. Queda pues patente la doble dimensión teórico-práctica del *Exemplar*, que pretende no sólo «instruir» teóricamente sobre Dios, sino mostrar el «camino» hacia Él, hacia la unión con Él, fuente de felicidad plena.

Suso se dirige a todo tipo de personas y menciona la distinción clásica en las etapas del camino espiritual: los principiantes, los que progresan y los que aspiran a lo más alto (*incipientes, proficientes, perfecti*). Según el prólogo del *Exemplar*, la *Vita* «enseña de manera velada en qué orden y con qué reglas debe el principiante dirigir su ‘hombre exterior’ hacia su ‘hombre interior’» y lo hace «de modo parabólico» o «ejemplar» (*mit glichnusgebender wise*), muestra lo que ha de evitar y padecer el que progresa, para «hacer su irrupción» (*durpruch*), «traspasar su propia sensualidad no mortificada», y llegar a una «gran santidad». Y dado que algunos desean llegar a los grados más altos, pero se pierden por falta de discernimiento, el libro ofrece criterios para «llegar a la verdad desnuda de una vida santa y perfecta», de manera «justa y ordenada» –en contraposición a la propuesta de la herejía del Libre Espíritu¹³⁶. Las tres etapas, que recogen la tradición patristica, se podrían esquematizar del siguiente modo: 1º *imagen* o ejemplo, para pasar del exterior al interior; 2º *semejanza*, conformación con Cristo, 3º *verdad*, la vida bienaventurada¹³⁷. Pero nuestro autor no pone mucho empeño en delimitarlas y parece agruparlas en dos, por un lado las dos primeras y por otro la tercera, «la Tierra prometida de un co-

¹³⁵ Cf. *Exemplar* prol. 6:11-16 «*Swer nu gern ein gûter seliger mensch wurdî und gotes sunder heinlichî gern hetî, oder den got mit swerem liden gemeinet hetî, als er gewonlich phliget ze tûne sinen sundren frúnden, dem werî dis bûch gar ein trôstlichû behulffenheit. Es git och gûtherzigen menschen ein liehtrich wisunge ze götlicher warheit und vernúnftigen menschen einen richtigen weg zû der aller hôhsten selikeit*».

¹³⁶ Cf. *Exemplar* prol., 3:3 «una vida que comienza» («*eim anvahenden lebene*»); 3:4-5 «un buen principiante» («*ein reht anvahender mensch*»); 3:10 «una persona que progresa» («*aîm zûnemenden menschen*»); 3:13-14 «algunas personas que luchan por alcanzar lo más alto y lo mejor» («*etlichû menschen [...] na dem aller nehsten und besten ze ervolgen ringet*»); 3:18 «enseña cómo se llega de manera justa y ordenada a la verdad desnuda de una vida santa y perfecta» («*lert, wie man mit rehter ordenhaftî zû der blossen warheit eins seligen volkomen lebens sol komen*»).

¹³⁷ Cf. VVAA, *Image et ressemblance*: DSp 7, 1401-1407. Volveremos sobre ello en el capítulo V.

razón puro y tranquilo, en el cual comienza la bienaventuranza en este mundo y permanece eternamente en el otro»¹³⁸.

La intención mistagógica no sólo se pone de manifiesto en las palabras del prólogo y en el contenido de toda la obra, sino que aparece reflejada también en la estructuración de la *Vita* y del conjunto del *Exemplar*. Suso procede de manera rítmica, para que el lector vaya recorriendo el camino iniciático una y otra vez, como se puede observar en una visión panorámica del *Exemplar*:

1. La *Vita* recoge las tres etapas, en dos partes,
 - 1ª parte: El camino del Siervo, narrado por Suso, aunque la primera redacción fuese de Elsbeth Stigel.
 - El principiante (capítulos 1-18).
 - El que progresa (capítulos 19-31).
 - Descripción de las compensaciones de Dios a los que han sufrido: la vida en plenitud, «como en el Reino de los Cielos»¹³⁹ (capítulo 32).
 - 2ª parte: El camino de la «hija espiritual del Siervo», Elsbeth Stigel, acompañada por Suso.
 - El comienzo y el progreso (capítulos 33-45). Comienza con *Confide filia*.
 - El camino hacia la plenitud (capítulos 46-53). Comienza con *Sicut aquila*. Abandona el género literario narrativo y se centra en la enseñanza teológica. Constituye la parte más teórica de la *Vita*.
2. El *Libro de la Sabiduría eterna*. Según el prólogo del *Exemplar*, contiene «una enseñanza general, tiene por objeto la contemplación del martirio de Nuestro Señor e indica cómo se debe aprender a vivir interiormente, a morir santamente y cosas análogas»¹⁴⁰. Es decir, se dirige a personas que se inician y que progresan en la vida espiritual.
3. El *Libro de la Verdad* «señala el camino recto hacia la Verdad simple contenido en las elevadas enseñanzas [de grandes Maestros, como Eckhart] tomadas con discernimiento»¹⁴¹. Se dirige, por tanto, a quienes desean adentrarse en lo más alto.
4. El *Libro de las cartas* presenta once cartas escritas a Elsbeth y a otros hijos e hijas espirituales del Siervo, cuyo mensaje también presenta una progresión:
 - El comienzo y el progreso (cartas 1-7). La primera carta se titula «De la conversión de un principiante que deja el mundo y se dirige a Dios»¹⁴².

¹³⁸ *Vita* c.46, 156:10-12 «daz geheissen land eins lutren rüwigen herzen, in dem hie selikeit an vahet und an enr welt eweklich blibet».

¹³⁹ Cf. *Vita* c.32, 95:28-29 «als in dem himelrich».

¹⁴⁰ Cf. *Exemplar* prol., 3:19-4:1 «...ein gemeinú lere, und sait von betrachtung unsers herren marter und wie man sol lernen inrlich leben und selklich sterben und des gelich».

¹⁴¹ Cf. *Exemplar* prol., 4, 14-16 «so wiset es hie den menschen in den selben hōhsten sinnen mit underscheid uf den rechten weg und uf die ainvaltigen warheit».

- El camino «hacia la perfección» (*ze volkomenheit*) (cartas 8-10). La «persona deificada» (*gōtlicher mensch*)¹⁴³.
- La oración asidua, tener «el nombre de Jesús en los labios» e imprimir su imagen en el corazón, el mejor ejercicio (carta 11 que cierra el *Exemplar*)¹⁴⁴.

En este itinerario mistagógico, Suso aborda la profunda enseñanza eckhartiana únicamente en las partes de la obra destinadas a las personas que ya han avanzado en la vida espiritual. Pero no significa que la doctrina de Eckhart desaparezca en el resto del *Exemplar*, sino que el autor considera otras cuestiones previas más provechosas para aquellos que se encuentran aún en etapas iniciales, como podemos observar en el siguiente diálogo ficticio entre el Discípulo y la Sabiduría eterna:

«–Señor, desearía oír hablar de la unión del desnudo intelecto [humano] (*der blozen vernunft*) con la Santa Trinidad donde, en el verdadero reflejo del nacimiento interior del Verbo y el renacimiento de su propio espíritu, [el intelecto humano] es sustraído de sí mismo y liberado de todo obstáculo.

– *Respuesta de la Sabiduría eterna*: No ha de preguntar por la enseñanza más elevada aquél que se encuentra aún en lo más inferior. Quiero enseñarte lo que es útil para ti»¹⁴⁵.

Igualmente, en el capítulo 33 de la *Vita*, el Siervo explica a Elsbeth que algunas nociones típicamente eckhartianas, como «la desnuda Deidad», la «nada» de todas las cosas, el «desprendimiento» del propio yo (*gelassenheit*) en «la Nada» divina, o la inadecuación de todas las imágenes (*bildlosekeit*), forman parte de una doctrina «buena en sí misma»¹⁴⁶. Sin embargo, sólo es provechosa en la medida en que se vive y experimenta, pues «la verdadera bienaventuranza no reside en las bellas palabras, sino en las buenas acciones»¹⁴⁷. Estas cuestiones –explica–, tomadas como

¹⁴² Bfb 1, 360:10-11 «*Von eins anvahenden menschen ledigen vonker von der welt zū got*».

¹⁴³ Cf. Bfb 8, 384:2.

¹⁴⁴ Cf. Bfb 11, 392:6-9 «*so sol alwent daz guldin fürspan IHS uf unser herz gezeichnet sin. [...] wir sūlen sinen zarten namen lassen in dem mund umbgan*».

¹⁴⁵ Bdew c.21, 279:4-11 «*Herr, ich horti gern von der vereinunge der blozen vernunft mit der heiligen drivalentikeit, da si in dem waren widerglanze der ingeburt des wortes und widergeburt ir selbs geistes ir selber wirt benomen und von allem mittel geblōzet. Entwürt der Wisheit: Der ensol nüt vragen nach den hōhsten an lere, der noch stat bi dien nidersten an lebenne. Ich wil dich leren, daz dir nütze ist*».

¹⁴⁶ Cf. *Vita* c. 33, 96:18ss.

¹⁴⁷ *Vita* c.33, 98:6-7 «*Rehtú selikeit lit nüt an schönen worten, si lit an gūten werken*». Suso insiste a lo largo de su obra en que muchas de sus afirmaciones sólo se pueden comprender si se experimentan.

mero tema de conversación sobre la vida espiritual, pueden llegar a ser contraproducentes, especialmente para personas ingenuas o que se encuentran en los inicios de la vida espiritual, «pues, con frecuencia, carecen del discernimiento necesario y aplican estas palabras al Espíritu o a la naturaleza, según les apetece»¹⁴⁸. Suso está aludiendo, por un lado, al gran interés que suscitaban estos temas, tanto en monasterios como en grupos laicales; y, por otro lado, a la posible deriva de los mismos, por ignorancia o por falta de discernimiento, hacia las perspectivas heterodoxas del Libre Espíritu, al confundir la inhabitación del Espíritu con la transformación de la naturaleza del ser humano en la unión con Dios.

A pesar de estas indicaciones que invitan a la prudencia, es patente la admiración de Suso hacia Eckhart, no sólo en los calificativos explícitos que le dedica en la *Vita*, sino también en el contenido teológico de sus escritos, de marcado carácter eckhartiano, especialmente aquellos más especulativos, como el *Libro de la Verda* y los ocho últimos capítulos de la *Vita*.

A continuación presentaremos brevemente las principales obras de Suso, siguiendo el orden en el que aparecen en el *Exemplar*.

3.2. EL LIBRO QUE SE LLAMA SUSO (*VITA*)

La obra de Suso que más estudios y controversias ha suscitado es, sin duda, la *Vita*, calificada por Karl Bihlmeyer como la primera autobiografía en lengua alemana. Tanto el género literario como la autoría del libro han sido cuestionados, por razones diversas. Jeanne Ancelet-Hustache creía que los prólogos y algunos capítulos, en particular los que narran las mortificaciones más extremas (14-18), eran fruto de una tercera mano, que habría añadido los elementos hagiográficos y también habría realizado la compilación del *Exemplar*¹⁴⁹. Por otra parte, algunos germanistas,

¹⁴⁸ *Vita* c.33, 97:15-18 «*Es lag aber etwas verborgen schaden da hinder einvaltigen und anvahenden menschen, wan im gebrast alzemal noturftiges [=notwendig] underschaides, daz man dú wort mohte hin und her ziehen uf geist und uf natur, wie der mensch gemût waz*».

¹⁴⁹ Cf. la introducción de ANCELET-HUSTACHE (ed.), *Henri Suso. Œuvres complètes*, 43-72, donde la autora hace una descripción pormenorizada de las distintas tomas de postura hasta 1943; cf.

como Kurt Ruh o Grubmüller tienden a considerar la alusión a la participación de Elsbeth Stagel en la elaboración de la *Vita* como una ficción literaria, impuesta por el modelo de la novela de caballería medieval (*Ritterroman*)¹⁵⁰. Según el prólogo, Elsbeth habría escrito lo que el Siervo le dijo en confidencia –aunque una parte fue quemada– y tras la muerte de Elsbeth, Suso habría añadido «algunas enseñanzas buenas en su nombre»¹⁵¹. El historiador Dienzelbacher, por su parte, critica la tendencia de los germanistas a reducirlo todo a cuestiones literarias, sin tener en cuenta que tras los ‘textos’ también hay ‘hechos’. En la actualidad, la mayoría de los expertos supone la cuestión zanjada y acepta que la última redacción de la *Vita* y de todo el *Exemplar*, junto con los prólogos, es obra de Suso, reconociendo al mismo tiempo una participación de Elsbeth en la primera parte de la *Vita*¹⁵².

Como hemos indicado más arriba, la obra está estructurada en dos partes. La primera, centrada en el Siervo, contiene los capítulos 1-32 y describe los comienzos del Siervo, su conversión a los 18 años y las tentaciones en su decisión de entregar su vida totalmente a la Sabiduría (capítulo 1); los arrebatos, visiones y el consuelo de Dios que experimentó (capítulos 2 y 5-6); cómo se desposó espiritualmente con la eterna Sabiduría (capítulo 3) y se grabó en el pecho el nombre de Jesús (capítulo 4). Los siguientes capítulos relatan su vida en el convento, su austeridad en el comer y beber (capítulo 7), la manera de celebrar las fiestas (capítulos 8-12), el silencio que guardaba (capítulo 14) y sus tremendas mortificaciones (capítulos 13 y 15-18). Según se narra al final del capítulo 18, él intuye que ha de avanzar de otro modo, vivir en el abandono, acogiendo los sufrimientos que le infringen otros, al modo de un caballero en un torneo. Se trataría implícitamente de la etapa del progreso del Siervo. Pasan a describirse las diversas batallas y aventuras del caballero por su

también J. ANCELET-HUSTACHE, *Le problème de l'authenticité de la vie de Suso*, 196-198. Cf. *supra* nota 35. Según explica Haas, el estudio de Julius Schwietering, de 1953, habría demostrado de manera concluyente que la hipótesis de una tercera mano en la redacción de la *Vita* es errónea. Cf. HAAS, *Heinrich Seuses posthume Variante christlicher Selbsterkenntnis*, 17.

¹⁵⁰ Cf. HAAS, *Kunst rechter Gelassenheit*, 15. El estado de la cuestión es presentado con más detalle por Frank TOBIN, *Henry Suso and Elsbeth Stagel: was the Vita a cooperative effort?* en Catherine-M MOONEY (Hrsg.), *Gendered Voices: Medieval Saints and their Interpreters*, Univ. of Pennsylvania Pr., Philadelphia 1999, 118-135, 235-238.

¹⁵¹ Cf. *Vita* prol., 8:2-3 «*Etwaz gûter lere wart och na ir tode in ir person von im dur zû geleit*».

¹⁵² Los capítulos 33 (*De la hija espiritual del Siervo*) y 45 (*Del amable nombre de Jesús*), junto con el tratado espiritual de los capítulos finales 46-53 serían obra directa de nuestro autor.

dama, la Sabiduría: sufrimientos interiores y otros, como las dificultades en su predicación itinerante, las acusaciones falsas y las calumnias de las que es víctima, el abandono de algunos amigos... (capítulos 19-30). Por último, los capítulos 31 y 32 relatan de qué manera compensa Dios a los que sufren en este mundo, a los que se han hecho semejantes a Cristo y se han puesto en sus manos sin reservas: Dios se hace presente a ellos de manera total y les colma de paz y alegría.

La segunda parte (capítulos 33-53) no parece tener continuidad con la primera. Comienza y termina aludiendo a Elsbet Stigel, la hija espiritual del Siervo, presentada en el capítulo 33. A continuación, la *Vita* narra los pasos de quien comienza en el itinerario espiritual (capítulos 34-36), los sufrimientos del Siervo (capítulos 38-39 y 43) y de otras personas, como su madre (capítulo 42), y algunos episodios relacionados con la actividad pastoral del Siervo (capítulos 37, 41, 43 y 44). Con el capítulo 45, que invita a la devoción al nombre de Jesús, se interrumpe la sección narrativa. Los capítulos 46 a 53, en forma de diálogo entre el Siervo y su hija espiritual, son explicaciones teóricas sobre «las vías que conducen a la suprema bienaventuranza»¹⁵³, donde el autor aborda los mismos temas del *Libro de la Verdad*. La *Vita* concluye con la muerte de Elsbeth, una vez instruida por su padre espiritual, y se cierra con una visión donde ella se aparece al Siervo, «sumergida en la desnuda Deidad» y llena de luz y de alegría celestial¹⁵⁴.

Respecto al género literario, no se puede afirmar que se trate de una autobiografía en el sentido estricto del término. Aunque la *Vita* presente elementos autobiográficos y posiblemente se haya inspirado en las *Confesiones* de San Agustín y en la *Historia de mis calamidades* de Abelardo, la intención del autor no es tanto recrear los acontecimientos tal y como sucedieron, sino proponer una enseñanza, un modelo a seguir. Este carácter ejemplarizante sitúa a la *Vita* muy cerca de las hagiografías de la época¹⁵⁵. Las vidas de santos no sólo pretendían inmortalizar a una persona excepcional; tenían como finalidad formar a individuos y colectividades y promover la

¹⁵³ *Vita* c.53, 194:12 «uff alle weg, die da endent in hoher selikeit».

¹⁵⁴ Cf. *Vita* c.53, 194:22-195:4. (La ilustración está recogida en el Anexo IV).

¹⁵⁵ Richard Kieckhefer, tras estudiar lo que se esperaba de un santo en el siglo XIV, una enorme paciencia en el sufrimiento, devoción a la pasión, penitencias, éxtasis y revelaciones, sugiere que la *Vita* de Suso es una «auto-hagiografía», pues todos esos elementos están presentes en ella. Cf. MCGINN, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, 202.

imitación del santo como vía de salvación, como modelo práctico de vida evangélica. Al presentar la vida de un personaje se ofrecía también la interpretación espiritual subyacente: sus pruebas, sufrimientos y milagros son signos de su comunicación con Dios y también un testimonio y una propuesta para otros¹⁵⁶.

De este modo, la *Vita* presenta tanto al Siervo como a Elsbeth en cuanto modelos de vida espiritual por su conformación con Cristo. En algunos lugares se pueden encontrar claros elementos hagiográficos. Por ejemplo, el Siervo realiza ‘signos’ como los de Jesús: en una cena con beguinas, bendice el vino y lo multiplica (capítulo 41); practica una ascesis extrema (capítulos 15-18); acoge el desprecio y las calumnias en silencio, sin defenderse, como Cristo en su pasión (capítulo 38); y con frecuencia tiene visiones, en las que se le aparecen diversos personajes: ángeles, un joven adolescente, los santos del cielo, personas que ya han fallecido –como su madre, el Maestro Eckhart o Elsbeth–, o la Virgen María, que llega a darle de beber su alimento maternal¹⁵⁷. Una de las funciones del santo en la cristiandad medieval es su carácter mediador ante Dios. Por su ascetismo extremo, que se asimila con el sufrimiento de Cristo, recibe un poder sobrenatural sobre los elementos y las criaturas y lo pone al servicio de los que solicitan su intervención¹⁵⁸. Diversos relatos de la vida presentan también esta dimensión mediadora del Siervo ante Dios. En el capítulo 5 se narra que, mientras celebraba la eucaristía, una persona tuvo una visión en la que los santos le abrazaban afectuosamente y decían, entre otras cosas, que «todo aquello que le pida a Dios con fervor, Dios nunca se lo negará»¹⁵⁹; asimismo, una mujer menciona la fama del Siervo: «aquel que se confiese con él, por culpable que sea, Dios nunca lo abandonará»¹⁶⁰.

¹⁵⁶ Cf. André VAUCHEZ, *El santo*, en Jacques LEGOFF (ed.), *El hombre medieval*, Alianza, Madrid 1990, 323-342.

¹⁵⁷ Cf. *Vita* c.18, 49:25-51:4. Este texto alude explícitamente a que experiencias semejantes se cuentan de San Juan Crisóstomo, y de otro personaje (probablemente San Bernardo) en la primera parte del *Speculum historiale*, de Vicente de Beauvais (1264).

¹⁵⁸ Cf. VAUCHEZ, *El santo*, 347.

¹⁵⁹ *Vita* c.5, 22:17-18 «waz er got ernschlich hat ze bitene, dez wil im got niemer versagen». Hemos mencionado que Tauler alude a esta visión en un sermón, cf. *supra* nota 97.

¹⁶⁰ *Vita* c.26, 79:29-30 «wer im gebihtet, wie súndig er ist, daz den got niemer well gelassen».

Con la ayuda del testimonio de vida del Siervo, la *Vita* pretende, por medio de imágenes, llegar a mostrar el camino de la salvación cristiana, que culmina en la bienaventuranza eterna, la transfiguración en la Deidad, más allá de toda imagen¹⁶¹.

Por último, no podemos dejar de aludir a los ocho últimos capítulos de la *Vita*, que comienzan con la cita *Sicut aquila* y presentan gran unidad interna. Son ciertamente los más especulativos de la *Vita* y no hay duda de que el autor sea Suso. Dirigidos a Elsbeth Stigel y a todos los que aspiran a la plenitud, presentan una temática común y cierto paralelismo con el *Libro de la Verdad*, hasta el punto de ser considerados por Wackernagel como una «reelaboración mejor terminada (*mieux aboutie*)» del *Libro de la Verdad*¹⁶².

También algunos copistas de los manuscritos de la obra susoniana percibieron la relación entre ambos textos. En un manuscrito que perteneció al convento de dominicas Santa María de Modlingen, anterior a 1481 (Leipzig, Universitätsbibliothek Ms. 763), Steffan May, de Ulm, transcribió del *Libro de la Verdad* (folios 80r-116f) y a continuación los últimos capítulos de la *Vita* desde *Sicut aquila* (en los folios 80r-175v). Igualmente, el manuscrito de Basilea, realizado en la cartuja en 1511 (Basel, Universitätsbibliothek Cod. AX 117), presenta esta misma asociación: primero el *Libro de la Verdad* (en los folios 150r a 168r) y después los ocho últimos capítulos de la *Vita*, en los folios 172r-185v¹⁶³. En su traducción latina del *Exemplar*, el cartujo Surio agrupó también el *Libro de la Verdad* y estos capítulos de la *Vita*, con el nombre *Appendix quaerumdam sublimum quaestionum*.

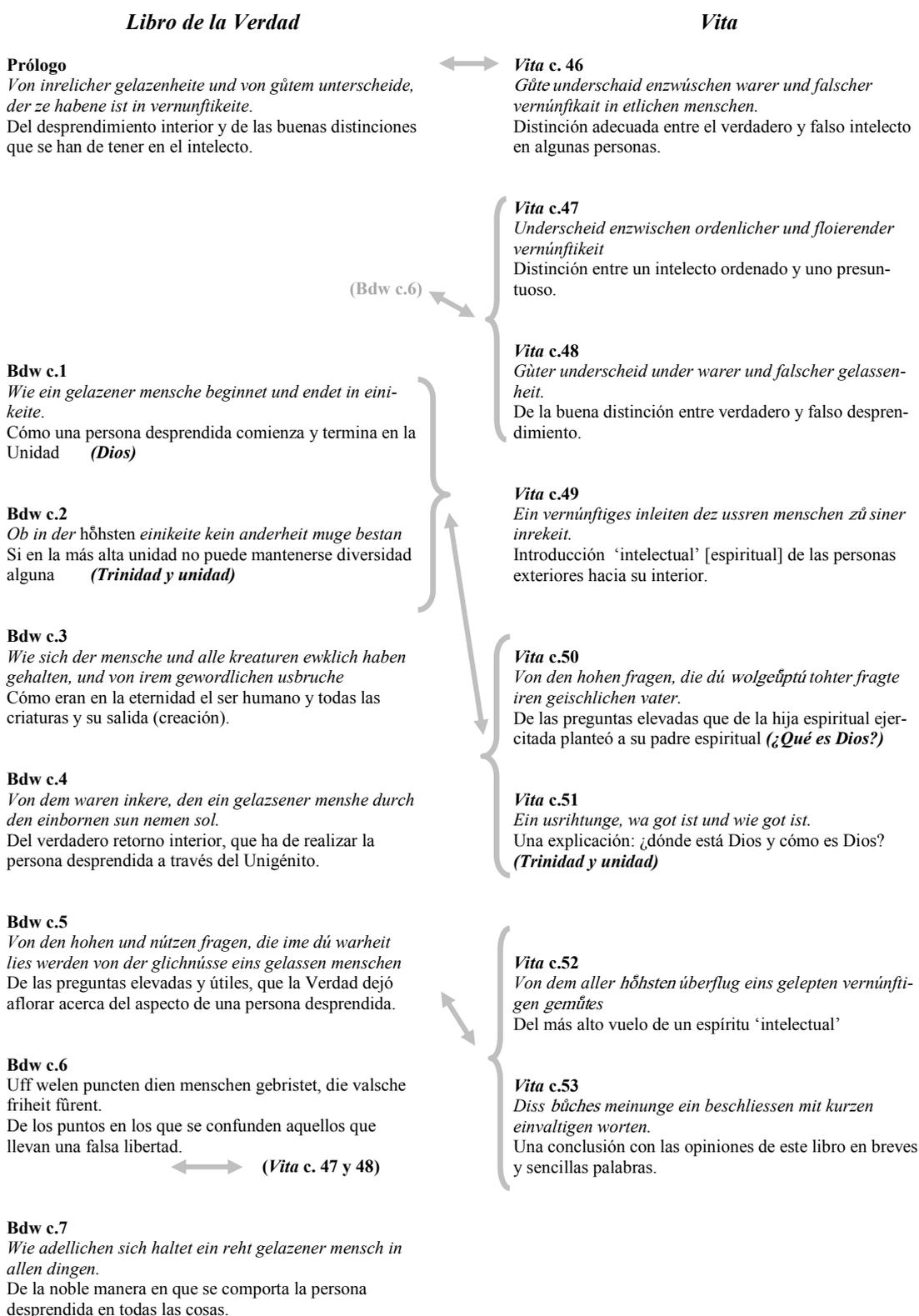
Podemos observar la comparación entre los capítulos 46 a 53 de la *Vita* y el *Libro de la Verdad* en la siguiente tabla:

¹⁶¹ Cf. *Vita* c.49, 168:9-10.

¹⁶² Cf. Wolfgang WACKERNAGEL (ed.), *Henri Suso. Tel un aigle*, Payot-Rivages, Paris 2005, 13.

¹⁶³ Cf. Franzjosef PENSEL, *Verzeichnis der deutschen mittelalterlichen Handschriften in der Universitätsbibliothek Leipzig*, Akademie-Verlag, Berlin 1998, 102-106; Gustav BINZ, *Die Handschriften der Öffentlichen Bibliothek der Universität Basel. Die deutsche Handschriften*, vol. 1, Basel 1907, 153-154.

CORRELACIÓN ENTRE EL «LIBRO DE LA VERDAD» Y LA «VITA»



3.3. LIBRO DE LA SABIDURÍA ETERNA Y *HOROLOGIUM SAPIENTIAE*

El *Libro de la Sabiduría eterna* (Bdew) y el *Horologium Sapientiae* tienen muchos elementos en común, incluso párrafos enteros, hasta el punto de que los primeros críticos llegaron a preguntarse si se trataba de la misma obra en una traducción libre y cuestionaban cuál era la primera versión. Después del riguroso análisis de Pius Künzle en la introducción a su edición crítica del *Horologium*, ha quedado claro que en éste Suso amplió y reelaboró en latín su *Libro de la Sabiduría eterna*. No tenemos datos sobre la fecha de redacción del *Libro de la Sabiduría eterna*, pero podemos establecer que el *Horologium* se escribió antes de 1339, fecha de la carta de Enrique de Nordlingen que menciona la obra, y después de 1333, momento en que Hugo de Vaucemain, a quien Suso dedica el libro, comienza su mandato como Maestro General de la Orden de Predicadores¹⁶⁴. El *Libro de la Sabiduría eterna* fue redactado pues con anterioridad, quizá antes de 1330, y es posible que la acusación contra Suso de difundir «libros con una falsa doctrina» (probablemente en el Capítulo general de Maastricht de 1330) incluyera el *Libro de la verdad* y al *Libro de la Sabiduría eterna*.

El *Libro de la Sabiduría eterna* –y con él el *Horologium*– puede ser calificado como un manual de vida espiritual o como un libro de devoción, cuya intención es fomentar el progreso espiritual de religiosos y laicos, sea cual sea su formación teológica y su etapa en el crecimiento espiritual¹⁶⁵. El autor elige como recurso litera-

¹⁶⁴ Cf. Cf. *Hor. prolog.*, 368:1. Cf. *supra* nota 72.

¹⁶⁵ Cf. Bdew *prolog.*, 197:28-198:5 «[El fraile predicador] pretende aquí ofrecer una enseñanza general, para que cada uno, él mismo y todos los hombres, puedan encontrar lo que les convenga. Como ha de hacer un maestro, se pone en la piel de todo tipo de personas: bien habla en nombre del pecador, bien como una persona avanzada en perfección, bien emplea la imagen de un alma amante o bien, según el tema lo requiera, la figura de un Siervo con quien dialoga la Sabiduría eterna». («*Er meint dar inne ein gemein lere geben, da beidú, er und ellú menschen, mügen an vinden, ein ieklicher daz, daz in an gehöret. Er nimt an sich, als ein lerer tûn sol, aller menschen person: nu redet er in eins sündigen menschen person, denne in eins volkomen menschen person, etwenne in der minnenden sele bilde, darnah als dú materie ist, in einer gelichnúze eins dieners, mit dem dú Ewig Wisheit redet*»).

rio el diálogo para dar mayor viveza al texto; además de la Sabiduría eterna (que en ocasiones se torna en un personaje masculino, Jesucristo), aparecen en el libro otros interlocutores del Siervo: María, la madre dolorosa, y una persona que va a morir. El libro contiene también numerosas imágenes y visiones que, según indica Suso en el prólogo, no aluden a «visiones corporales», sino a construcciones alegóricas. Son una «figura explicativa» (*ein usgeleitú bischaft*) para expresar de manera plástica las palabras del evangelio, de los libros sapienciales o de los grandes maestros, puestas en boca de la Sabiduría eterna o de María¹⁶⁶. Por último, el prólogo indica también el contexto en el que fue concebido el libro: en una ocasión, ante las dificultades para meditar los sufrimientos de la pasión de Cristo que sentía «un fraile predicador» –Suso mismo–, recibió en una contemplación interior la invitación a hacer con devoción cien oraciones ante las diversas etapas de la pasión, invocando a Jesús y a María¹⁶⁷. Sobre esta experiencia personal construye todo el *Libro de la Sabiduría eterna*, dividiéndolo en tres partes de longitud desigual.

En la primera, de veinte capítulos, contempla y medita acerca del sufrimiento que experimentaron Cristo y su madre. Su principal mensaje es que ese sufrimiento es signo del enorme amor que Dios nos tiene y transmite la convicción de que para llegar a contemplar el abismo infinito de la Deidad hay que aprender a reconocer y a amar a Cristo en su humanidad y recorrer con él su pasión. Suso intenta también ofrecer un sentido a las dificultades que padecen los que buscan ser amigos de Dios: aunque parezca que éste les reserva muchos trabajos, en el fondo les prepara para una gran intimidad:

«A pesar de que el sufrimiento (*leiden*) sea una cosa despreciable para el mundo – dice la Sabiduría eterna–, tiene para mí una enorme dignidad [...]. El sufrimiento hace que yo quiera a esa persona, pues el que sufre, se parece a mí»¹⁶⁸.

El que sufre y se pone por entero en manos de Dios, se vuelve una persona «teopática» (*gotlidenden menschen*) –expresión de resonancias dionisianas–¹⁶⁹, pa-

¹⁶⁶ Cf. Bdew prol., 197:23.

¹⁶⁷ Cf. Bdew prol., 196:2-12. Suso comenzó a recitar cada día tales oraciones a lo largo del coro de la Iglesia y en el claustro, y están recogidas en la tercera parte de la obra, las *Cien meditaciones* (*Die hundert betrachtunge*).

¹⁶⁸ Cf. Bdew c.13, 250:23-26 «*Liden ist vor der welt ein verworfenheit, und ist aber vor mir ein unmessigú wirdekeit. [...] Liden machet mir den menschen minneklich, wan der lidende mensch ist mir anlich*».

dece ‘con’ y ‘a’ Dios, está unido a Él. Le espera la inmensa alegría del Reino de los Cielos, ya presente en esta vida, aunque no en plenitud.

En los cuatro capítulos de la segunda parte, el *Libro de la Sabiduría eterna* trata de la muerte física y espiritual, de cómo vivir interiormente y alabar a Dios en todo momento y de qué manera reconocer y acoger al Señor en la eucaristía.

El título de la tercera parte reza: «Comprende en pocas palabras las cien meditaciones y las oraciones que se deben recitar todos los días con piedad»¹⁷⁰. Estas consideraciones, que Dios le inspiró en alemán según indica en el prólogo¹⁷¹, también fueron copiadas y difundidas por separado como texto de meditación; presentan semejanzas con la práctica del *via crucis* y con la oración del rosario.

Según Blumrich, el estudio de las numerosas alusiones a diversos Maestros presentes en el *Libro de la Sabiduría eterna* –que en el *Horologium* se convertirán en citas prácticamente textuales–, así como de las constantes referencias al margen, presentes en los manuscritos más antiguos, confirma que el *Libro de la Sabiduría eterna* no estaba dirigido únicamente a un público iletrado, sino que también se orientaba a personas con formación teológica¹⁷². La «enseñanza común» (*gemein ler*) que pretende ofrecer el autor consiste en volver a los orígenes de la espiritualidad dominicana: mostrar una *philosophia spiritualis* que supere la situación espiritual de su tiempo y de su Orden, en particular la confrontación entre tomistas y

¹⁶⁹ Cf. Bdew c.13, 250:21. La expresión «*patiens divina*» (παθὼν τὰ θεῖα) aparece en DIONISIO AREOPAGITA, *De div. nom.* II 10, PG 3, 648B; y en las versiones latinas recogidas en *Dionysiaca* I, 104; traducido al castellano por Martín-Lunas como «experiencia personal de lo divino», cf. *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, ed. de Teodoro H. MARTÍN-LUNAS, BAC, Madrid ²1995 (en adelante, BAC y página), 288.

¹⁷⁰ Bdew III, 314:9-10 «*hat die hundert betrachtunge und begerunge mit kurzen worten, als man sú alle tag mit andacht sprechen sol*».

¹⁷¹ Cf. Bdew prolog, 197:10-11. En el prólogo del *Horologium* Suso vuelve a mencionar la inspiración divina de las *Cien meditaciones* de la pasión, que recibió como en éxtasis. Afirma que se las ha comunicado a personas devotas, doctas e indoctas, en lengua vulgar (*nostro vulgari videlicet teutonico*), pero que no las ha incluido en la obra para no alargarla. Cf. *Hor.* prolog., 369:18.

¹⁷² Cf. Rüdiger BLUMRICH, *Die 'gemeinú ler' des 'Büchleins der ewigen Weisheit'*. *Quellen und Konzept*, en Rüdiger BLUMRICH – Philip KAISER (ed.), *Heinrich Seuses 'Philosophia spiritualis'*. *Quellen, Konzept, Formen und Rezeption, Tagung Eichstätt 2.-4. Oktober 1991*, Reichert, Weisbaden 1994, 51-53. La verificación de las referencias al margen muestra que son correctas; se refieren a Bernardo (17 veces), la Biblia (12), Santo Tomás (9), San Agustín (8) y Casiano y las *Vitae Patrum* (6). Asimismo, aunque Suso cite a Bernardo o a Casiano, lo hace en el sentido en que se entendían estos autores en la escuela dominicana alemana, asumiendo la enseñanza de Eckhart, aunque éste no aparezca mencionado en el Bdew.

antitomistas¹⁷³. Cuando Suso afirma que Arsenio es el *summus philosophus*, no pretende suplantar el debate de su tiempo, sino contribuir a éste. Igualmente, lo que el dominico de Constanza propone acerca del desprendimiento y la unión con Dios en el *Libro de la Sabiduría eterna* concuerda con la enseñanza eckhartiana, aunque incluye acentos nuevos, que responden a su contexto histórico¹⁷⁴.

Por su parte, el *Horologium Sapientiae* alcanzó también una enorme difusión desde finales del siglo XIV y a lo largo del XV y traspasó las tierras alemanas. Según el inventario realizado por el editor de la obra, Pius Künzle, todavía se conservan 214 manuscritos completos del *Horologium*, cuatro de los cuales se encuentran en España, además de 88 descritos en diversos catálogos aunque se han perdido, e innumerables fragmentos¹⁷⁵. Muy pronto fue traducido a otros idiomas europeos: entre 1360 y 1380 al neerlandés, en 1389 al francés¹⁷⁶ y, a lo largo del siglo XV, al italiano¹⁷⁷, al inglés, al checo, al sueco, al danés y al húngaro. Hemos encontrado asimismo un manuscrito con una versión castellana del siglo XV del *Relox de la sabidoria*¹⁷⁸.

¹⁷³ Cf. *supra*, el epígrafe c. El ‘*studium generale*’ de Colonia y la nota 49.

¹⁷⁴ Cf. BLUMRICH, *Die ‘gemeinú ler’ des ‘Büchleins der ewigen Weisheit’*, 68.

¹⁷⁵ Cf. la descripción de cada uno de los manuscritos realizada por Pius KÜNZLE, HEINRICH SEUSES *Horologium Sapientiae. Esrte Kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von D. Planzer OP* (Spicilegium Friburgense 23), Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1977, 103-214. Según Künzle, en El Escorial (Real Biblioteca III f.21) y en Valencia (Bibl. de la catedral 272) se encuentran dos manuscritos del siglo XIV, mientras que en Barcelona hay dos ejemplares del siglo XV (Bibl. central 646 y 647). Este autor considera que es probable que en su origen hubiera más de cuatrocientos ejemplares del *Horologium*.

¹⁷⁶ Al final del texto en francés antiguo aparecen unos versos que mencionan al autor: «*Ceste doctrine couronnee / Fut premierement ordonnee / Du Saint Esprit & fut dite/ a un homme de grand merite / Sage & de grant perfection/ Profez en la religion/ du glorieux Saint Dominique. / Nez fut de terre Alemanique / Frere Jehan dit de Soubshaube [...] De latin en roman donnée / Fut ceste histoire celle anee / [...] Mil CCC quatre vings & neuf / En la ville de Chatelneufs [...] Par un frere religieux / De la nation de Lothrainne / A grant soin & a pou de paine / Fut mis de Latin en François Et fut de l’ordre de Saint François*». Citado en QUETIF – ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, 657.

¹⁷⁷ Según Künzle, en España se encuentra también un manuscrito de la traducción italiana del *Horologium*: *Orologio di sapientia coposto dal beato Henrico Suso*, Valencia, Bibl. Univ. 83. Perg. Folio. Cf. Künzle, *Heinrich Seuses Horologium Sapientiae*, 265.

¹⁷⁸ El manuscrito 21626 de la BN de Madrid contiene en sus folios 103r-123v una traducción anónima del *Horologium* al castellano. En el inicio del fol. 103r indica: *Aqui comjença el libro que es llamado Relox dela sabidoria el qual es conpuesto por vn flayre de alemanja dela çibdad de constançia dela horden delos predicadores*. Al final de la obra indica que el autor es *ffrey amado de la horden delos predicadores*. Cf. Juan Carlos CONDE, *De nuevo sobre la traducción desconocida de Pablo de Santa María (y su parentela)*: *Quaderns de Filologia* 8 (2003) 171-188.

El *Horologium Sapientiae* amplía el *Libro de la Sabiduría eterna* en algunos aspectos. Escrito en latín¹⁷⁹ y enviado para su aprobación al Maestro General de la Orden, Hugo de Vaucemain, es más explícito a la hora de denunciar la situación decadente de la vida religiosa, el mundo universitario y la política eclesiástica de su tiempo, quizá porque está destinada a religiosos y clérigos, a los que desea invitar a una reforma de vida. El prólogo explicita que la obra no pretende «informar a los que ignoran», «sino reanimar a los apagados, inflamar a los fríos, mover a los tibios, provocar la devoción y excitar a la vigilancia a aquellos que duermen en la negligencia de las virtudes»¹⁸⁰. De ahí que la descripción de la visión de los tormentos infernales sea mucho más extensa en el *Horologium* que en el *Libro de la Sabiduría eterna*. La obra es especialmente dura con los que están a la cabeza de otros, con aquellos que se han aprovechado de los pobres y de los amigos de Dios y con los que, bajo piel de cordero, han molestado a los siervos de Dios, acosándolos con una injusta persecución, lo cual constituye una referencia a la experiencia vital y al contexto histórico de Suso¹⁸¹. Sin embargo, la obra también señala que ningún mortal puede discernir quiénes deben condenarse o salvarse, por lo que busca ofrecer una palabra de salvación para todos, sea cual sea su situación¹⁸².

Otras novedades del *Horologium* respecto al *Libro de la Sabiduría eterna* son las referencias autobiográficas¹⁸³ y, en la descripción de la experiencia mística de Suso, un mayor acento y emotividad en la narración del matrimonio espiritual con la Sabiduría. Al igual que sucedía en el *Libro de la Sabiduría eterna*, el autor divide la obra en veinticuatro capítulos, el número de las horas del día; de ahí el título de «reloj». Pero agrupa los capítulos en dos libros, con dieciséis y ocho capítulos respectivamente. También recurre al diálogo entre el Discípulo y la Sabiduría para

¹⁷⁹ Aunque Suso se excuse por «su lengua poco hábil e inculta» o «un poco bárbara», como recurso retórico, su latín, a decir de los expertos, es elegante y expresivo. Cf. *Hor.* prol. 365: 6-7 «*Obsecro autem devotos lectores, ut sermo imperitus et incultus, etiam si barbarum aliquid fortassis sonare videatur, non displiceat*».

¹⁸⁰ *Hor.* prol., 364:10-13 «*...sed reaccendere extinctos, frigidus inflammare, movere tepidos, indevotos ad devotionem provocare ac somnno negligentia torpentes ad virtutum vigilantiam excitare*».

¹⁸¹ Cf. *Hor.* I c.10.

¹⁸² Cf. *Hor.* I c.12, 470:11 «*Proinde indifferenter omnibus sermo salutis impendendus*».

¹⁸³ Cf. *Hor.* I c.1, c.5 y c.13; II c.1, c.3 y c.7.

dar mayor animación a la obra¹⁸⁴, interrumpiendo tales conversaciones con relatos de visiones, así como con la descripción de algunas experiencias místicas del autor. El prólogo del *Horologium* también indica que las visiones contenidas en la obra no han de ser tomadas «todas» al pie de la letra, pues «es una manera de hablar figurada» («*est figurata locutio*») pero, a diferencia del *Libro de la Sabiduría eterna*, matiza que «algunas sí que sucedieron al pie de la letra» («*licet multae ad litteram contingerint*»)¹⁸⁵, quizá aquellas que relatan su experiencia interior. Compara sus relatos figurados a los que aparecen en la Biblia, como el caso del profeta Natán, que emplea una historia alegórica para hacer reconocer al rey David su pecado: «Todo ello era verdad no al pie de la letra, sino en cuanto a la realidad significada»¹⁸⁶.

Son frecuentes en el *Horologium* las alusiones a los Padres del desierto, presentados como verdadero modelo de sabiduría. Suso explica en el prólogo de la obra que concibió sus pensamientos en el refectorio, donde se leían con frecuencia las *Vitae Patrum* y las *Colaciones*, y que, al volver a su celda, los revisaba para que no se separaran de los dichos de los Padres ni de la autoridad de la Escritura¹⁸⁷. Precisamente desea exponer en el libro «las verdades de los Padres» o aquellas descubiertas por el testimonio de la experiencia, según el sentido de la Sagrada Escritura¹⁸⁸; en particular todo lo que ayude a la conformación con Cristo y su pasión¹⁸⁹.

El minucioso estudio crítico de las fuentes del *Horologium*, realizado por Künzle, pone de manifiesto que el autor se enraíza en la tradición de su Orden y que emplea con mucha frecuencia los textos litúrgicos de la misma, así como los de sus principales Maestros, especialmente Santo Tomás. Por su parte, Imbach ha cuestionado el «tomismo» del *Horologium* y concluye que, si bien Tomás supone una importante autoridad filosófica y teológica para Suso, la obra no es simplemente

¹⁸⁴ Cf. *Hor.* prol., 366:7-8 «*solum posita est ad ferventio rem modum tradendi*».

¹⁸⁵ Cf. *Hor.* prol., 366:20-23.

¹⁸⁶ Cf. *Hor.* prol., 367:7-8 «*quae omnia non quidem ad litteram, sed secundum sua significata vera fuerunt*».

¹⁸⁷ Cf. *Hor.* prol., 370:20-23. En *Hor.* II c.3 se presenta a Arsenio, el Padre del desierto, como el mayor sabio y filósofo.

¹⁸⁸ Cf. *Hor.* prol., 365:10-11 «*Veritates quidem patrum vel ea, quae comperta sunt certissima attestatione rerum secundum sacrae scripturae sensum*».

¹⁸⁹ Cf. *Hor.* prol., 369:15-16 «*ac se Christo passo spiritualiter, quantum possibile est, in eisdem conformare*».

un escrito «tomista», sino que presenta su originalidad propia, y una mayor influencia de San Bernardo o del Maestro Eckhart que la que reconoce Künzle¹⁹⁰.

3.4. LIBRO DE LA VERDAD

Dado que este libro es el principal objeto de nuestro estudio, no vamos ahora a detenernos en el conjunto de la obra, sino sólo en su prólogo y en las alusiones al *Libro de la Verdad* que también aparecen en el prólogo del *Exemplar*, de modo que nos permitan establecer la intención y el método del autor. Antes de ello, resulta útil recapitular los datos acerca de esta obra mencionados ya al presentar la vida de Suso.

La fecha de composición del *Libro de la Verdad* se ha situado en torno al proceso contra el Maestro Eckhart; no cabe duda de que fuera uno de los «libros» sospechosos de herejía que se atribuyeron a Suso en el Capítulo en *Niederland* probablemente el de Maastricht de 1330¹⁹¹. La fecha de composición estaría entonces comprendida entre la publicación de la Bula *In agro dominico* (1329), aludida implícitamente en el capítulo 6 de la obra y el año del Capítulo general mencionado; aunque el autor también pudo comenzar el libro con anterioridad e incluir después las alusiones a la Bula en su última redacción.

Por su parte, el análisis de los manuscritos del *Libro de la Verdad* llevado a cabo por Daniela Kuhlmann pone de manifiesto que la transmisión del texto de esta obra no ha tenido grandes discontinuidades¹⁹². Los ejemplares que presentan el *Libro de la Verdad* fuera del *Exemplar* serían dependientes de la versión contenida en el mismo, lo que indicaría, bien que Suso no alteró su primera versión del *Libro de la*

¹⁹⁰ Cf. Ruedi IMBACH, *Anmerkungen zu den tomistischen Quellen des 'Horologium sapientiae'*, en Rüdiger BLUMRICH – Philip KAISER (ed.), *Heinrich Seuses 'Philosophia spiritualis'. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption, Tagung Eichstätt 2.-4. Oktober 1991*, Reichert, Weisbaden 1994, 71-83.

¹⁹¹ Cf. *supra* nota 69. Sturlese pone mucho empeño en demostrar que el *Libro de la Verdad* es posterior a la Bula y no anterior a la misma, como habían creído Denifle, Bihlmeyer, Piesch, Trusen o Künzle. Sin embargo, otros autores antes que Sturlese ya habían apuntado que Suso debía haber escrito su *Libro de la Verdad* después de la Bula: en 1968, COGNET, *Introduction aux mystiques rhénoflamands*, 173; o, en 1971, HAAS, *'Nim din selbes war'*, 155.

¹⁹² Cf. *supra* nota 131.

Verdad, o bien que ésta no nos ha llegado –opción que consideramos más verosímil¹⁹³. En tal caso tampoco podríamos saber la fecha de redacción de la versión que ha llegado hasta nosotros. Sea como fuere, el hecho de que Suso incluyera el *Libro de la Verdad* en la recopilación de sus obras alemanas en el volumen «tipo» de sus obras hacia 1362, el *Exemplar*, corrobora que nuestro autor nunca renunció a sus primeros planteamientos eckhartianos, si bien los matizó y aportó su impronta propia. El estudio que vamos a realizar irá mostrando en qué medida asume o se distancia de su Maestro.

En cuanto a los destinatarios, también han sido discutidos; Kuhlmann propone un público eminentemente femenino, mientras que Haas y Ruh se inclinan por los dominicos con formación elevada¹⁹⁴; y bien pudieran ser todos ellos, dado el interés de nuestro autor en dirigirse por todos los públicos.

De hecho, el prólogo del *Exemplar*, cuando presenta el *Libro de la Verdad*, explica que hay «personas ignorantes (*ungelertú*) aunque intelectuales (*vernúnftigú*)», que «han interpretado erróneamente el sentido profundo de santos escritos de Maestros –se sobreentiende del Maestro Eckhart–, según sus propios y rudos principios (*eigem und wilden grund*)», razón por la cual esta obra susoniana quiere indicar «el camino recto y la Verdad simple», precisando que lo hace «según el sentido más elevado de los mencionados escritos y con discernimiento»¹⁹⁵. Parece entonces que Suso pretende mostrar el verdadero sentido de la enseñanza de Eckhart frente a sus interpretaciones incorrectas, entre las que se encontrarían las de los seguidores del Libre Espíritu, pero también las de los censores de la obra

¹⁹³ Serían de la primera opinión STURLESE (ed.), *Heinrich Seuse. Das Buch der Wahrheit*, XXII; y Georg STEER, *Ist das 'Buch der Wahrheit' Heinrich Seuses in Konstanz geschrieben?*, en Markus ENDERS (ed.), *Heinrich-Seuse-Jahrbuch 2*, Lit, Berlin 2009, 39-40. Sin embargo, otros autores se inclinan por la segunda opción: KUHLMANN, *Heinrich Seuses 'Buch der Wahrheit'*, 297; y RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik III*, 426-427.

¹⁹⁴ Cf. KUHLMANN, *Heinrich Seuses 'Buch der Wahrheit'*, 294; Alois M. HAAS – Kurt RUH, *Seuse, Heinrich OP: VL 8*, 1122.

¹⁹⁵ Cf. *Exemplar* prol., 4:9-17 «*Daz dritt bûchli, daz da heisset daz bûchli der warheit, des mainung ist: wan bi unsren ziten etlichú ungelertú und doch vernúnftigú menschen die hohen sinne der heiligen schrift von den lerern verkerlich hain genomen nah ire selbs eigem und wilden grunde, und sú och also hein angeschriben, und nüt nach der meinunge der heiligen schrift, so wiset es hie den menschen in den selben hûhsten sinnen mit underscheid uf den rechten weg und uf die ainvaltigen warheit, dú dar inne von got nach cristanlicher nemung gemeinet ist*».

eckhartiana, que según el autor no habrían comprendido el sentido profundo y ortodoxo de las afirmaciones del Maestro¹⁹⁶.

Llegamos así a la intención de la obra, expresada con claridad en el mismo prólogo del *Libro de la Verdad*, cuyo título reza: «Sobre el desprendimiento interior (*inrelicher gelazeneite*) y el buen discernimiento que hay que tener en el intelecto¹⁹⁷ (*in vernunftikeite*)»¹⁹⁸. El dominico alemán pretende hablar acerca del desprendimiento y del camino hacia el interior, pero al mismo tiempo quiere establecer las precisiones teóricas necesarias para realizarlo con discernimiento. A continuación, la cita que aparece en el encabezamiento del prólogo deja traslucir que Suso trata de dar peso a la verdad de sus palabras aludiendo a la experiencia de la Sabiduría divina, que se manifiesta en lo escondido¹⁹⁹ y ha sido revelada a «los más grandes maestros en erudición y en vida» (*aller gelertesten und geleptesten*)²⁰⁰, como Dionisio, San Bernardo o el Maestro Eckhart –a los que Suso alude con frecuencia en esta obra.

El prólogo del *Libro de la Verdad* aborda además la articulación entre experiencia y razón. El recurso a la narración de la vivencia interior se presenta en la obra más como testimonio de lo explicado racionalmente, que como prueba para argumentar. En ningún caso busca mostrar una «revelación» particular sobrenatural, sino únicamente confirmar lo ya expuesto desde una argumentación racional y un

¹⁹⁶ Sturlese sostiene –tras mostrar ampliamente que el *Libro de la Verdad* pretende defender a Eckhart tras la condena–, que el prólogo del *Exemplar* contiene ya la información acerca del origen, finalidad y el procedimiento que Suso va a emplear en el *Libro de la Verdad*. Cf. STURLESE (ed.), *Heinrich Seuse. Das Buch der Wahrheit*, XXI. Georg Steer, aceptando la opinión de Sturlese, indica asimismo la importancia de los grupos heréticos en el contexto de Suso y la confrontación de Suso establece contra ellos. Cf. STEER, *Ist das 'Buch der Wahrheit' Heinrich Seuses in Konstanz geschrieben?*, 33-65. La mayoría de los críticos aceptan en la actualidad que ambas intenciones están presentes en Suso al mismo tiempo: la defensa de la ortodoxia de Eckhart y la controversia con el Libre Espiritu.

¹⁹⁷ El término medio-alto alemán *vernunftikeite* se suele corresponder al vocablo latino *intellectus* o *intelligentia*, tanto en Suso como en Eckhart y la versión de la *S. Th. mhd.* Por otro lado, *verständnis* o *verstandenheit* se empleaba para designar la *ratio*, aunque en alemán moderno sea al contrario, y se asocie *Verstand* con *intellectus* y *Vernunft* con *ratio*. Cf. HWPh II, 786.

¹⁹⁸ Bdw prol., 326:2-3 «*Hie vaht an daz drit bûch: Von inrelicher gelazeneite und von gutem underscheide, der ze habenne ist in vernunftikeite*».

¹⁹⁹ Cf. Bdw prol., 326:4-5 «Has amado la verdad [Señor], me has manifestado tu sabiduría secreta y oculta» («*Ecce enim veritatem dilexisti, incerta et occulta sapientiae tuae manifestasti mihi*»). Salmo 51(50),8 según la versión de la Vulgata.

²⁰⁰ Cf. Bdw prol., 328:4-5.

discurso teológico²⁰¹. Por tanto, si bien es cierto que el *Libro de la Verdad* está escrito en forma de diálogo entre el discípulo y la Verdad –como sucede en el *Libro de la Sabiduría eterna* y en el *Horologium*–, Suso indica claramente que también se trata de una alegoría o «figura explicativa» (*usgeleiten bischaft*)²⁰², un recurso didáctico que pone de manifiesto su deseo de «permanecer en la verdad». Y el prólogo menciona, a continuación, lo siguiente:

«En primer lugar fue remitido al núcleo de la Sagrada Escritura, por la cual habla la Verdad eterna, para que él buscara y observara lo que los más grandes maestros en erudición y en vida, a los que Dios ha revelado su sabiduría escondida, como aparece más arriba en latín, han hablado a este respecto; y cuál es el parecer de la Santa Cristiandad [la Iglesia], de manera que permaneciera en la verdad segura»²⁰³.

El dominico recalca que la verdad se fundamenta en la Escritura –que en la concepción de la época incluía también la enseñanza de los Padres– y pretende escrutar lo que han dicho los grandes maestros «en erudición y en vida», entre los que se encuentra Eckhart. Es posible que el subrayado susoniano del valor de la Escritura como ‘lugar’ de la Verdad y su referencia a la enseñanza de la Iglesia esté respondiendo a la desvalorización de la misma por parte de los adeptos del Libre Espíritu. La carta pastoral del obispo de Estrasburgo del 13 de agosto de 1317, en la que se señalan los errores de los seguidores de la secta del Libre Espíritu, menciona que, según estos, «el hombre está más obligado a seguir su sentimiento interior (*instinctum interiore*) que a la verdad del Evangelio proclamada cada día»; y también que «se debe dar más crédito a los pensamientos humanos que proceden del corazón que a la doctrina evangélica»²⁰⁴.

Para Suso, la vivencia interior tiene un gran valor, pero ha de ser discernida a la luz de la Palabra; al mismo tiempo, la experiencia se presenta como confirmación

²⁰¹ Cf. HAAS, ‘*Nim din selbes war*’, 159-160, que explica con acierto cómo Suso presenta un doble modo de argumentar, desde la legitimación de la experiencia y desde la Escritura y la enseñanza de los Maestros.

²⁰² Bdw prol., 327:30-328:1 «... *nach der wise einer usgeleiten bischaft, als ob der junger fragti und dú warheit antwürti*». Suso emplea esta misma expresión en el prólogo del *Libro de la Sabiduría eterna*, cf. *supra* nota 166.

²⁰³ Cf. Bdw prol., 328:2-7 «*Und wart des ersten gewiset zû dem kernen der heiligen schrift, us der dú ewig warheit redet, daz er da sûchti und lûgti, waz die aller gelertesten und geleptesten, dien got sine verborgen wisneit hat uf getan, als da vor stat in latine, dur von hettin gesprochen, ald waz dú heilig kristenheit dur von hielti, daz er uf sicherre warheit blibi*».

²⁰⁴ Cf. MANGIN, *La lettre du 13 août 1317*, 535. Cf. *supra* nota 55.

del saber teológico. Así, tras una larga explicación acerca de la unión con Dios, el capítulo 5 del *Libro de la Verdad* relata cómo el Discípulo tiene una experiencia mística que le hace exclamar: «Lo que antes no podía creer se ha convertido para mí en un saber»²⁰⁵. Por tanto, estas dimensiones –la racional discursiva y la experiencial– son valoradas por el autor y aparecen unidas. La experiencia ha de ser discernida y no elimina o sustituye al saber teológico, sino que es su meta, lo lleva a su plenitud. Hay una relación dialéctica entre ambas pues, en última instancia, se trata de alcanzar un «no saber», un «saber desconocido», más allá de los sentidos y de todas las facultades, incluido el conocimiento, para recibir «ser uno en el Uno» y llegar a la *unio mystica*.

Otro aspecto abordado en el prólogo del *Libro de la Verdad*, tras el título y la cita bíblica inicial, es la llamada interior al «desprendimiento» (*gelazenheit*). Se relata que había «una persona *in Christo*» que, a pesar de haber ejercitado su «ser exterior» durante largos años, permanecía inexperta en su «ser interior». Al recogerse interiormente (*inker*)²⁰⁶ recibe la iluminación de que el «desprendimiento interior (*inrlichú gelazenheit*) conduce al ser humano a la Verdad suprema»²⁰⁷. Sin embargo, también se le advierte que «tras el esplendor de esa misma imagen se halla escondido el falso fundamento de la libertad desordenada»²⁰⁸, es decir, la herejía del Libre Espíritu, lo cual le paraliza durante un tiempo. Subyace aquí todo el contexto de sospecha y persecución contra las personas con una fuerte búsqueda espiritual, así como el gran florecimiento de los seguidores del Libre Espíritu en el Sur de Alemania. Pero el relato concluye con una nueva experiencia interior del protagonista: experimenta un potente «raptó» (*inschlag in sich selb*)²⁰⁹, que le hace

²⁰⁵ Bdw c.5, 341:26-27 «Ja, daz ich vor nit moht glöben, daz ist mir nu worden ein wissen».

²⁰⁶ El vocablo *inker* es frecuente en Suso, y significa «adentrarse en el interior», «volverse hacia dentro», «recogimiento», «introversión» que facilita el encuentro con Dios. Cf. Lexer I, 1436 (*das Insichgehen*). Sturlese emplea el vocablo *Rückkehr*; y Surio, 275, el término latino *introversione*.

²⁰⁷ Cf. Bdw prol., 326:6-14, aquí 13-14 «du solt wissen, daz inrlichú gelazenheit bringet den menschen zü der nehsten warheit». Analizaremos el binomio «hombre exterior» / «hombre interior», de tradición paulina (cf. 2Cor 4,16), en el Capítulo III del presente estudio.

²⁰⁸ Cf. Bdw prol. 327:1-3 «...daz in dem schine des selben bildes verborgen legi valscher grunt ungeorderter friheit».

²⁰⁹ Cf. Bdw prol. 327:5. Esta expresión (*inschlag in sich selb*) significa «raptó», «arrobamiento», «ensimismamiento» o «éxtasis», pero no como salida de sí sino como vuelta hacia el

caer en la cuenta de que aunque «el mal se esconda tras el bien, el bien no debe ser rechazado a causa del mal»²¹⁰: el bien ha de ser discernido y distinguido del mal. A continuación se ofrecen algunos ejemplos de la Escritura, como los signos de Dios «auténticos» que realizó Moisés frente a los «falsos» signos de los magos de Egipto (Ex 7,3s), o el «verdadero» Mesías y aquellos que en tiempos de Jesús también decían ser el Mesías (Mt 24,5.11)²¹¹. Suso está aludiendo indirectamente al Maestro Eckhart y a la necesidad de precisar el sentido de sus palabras y de señalar las distinciones necesarias, para distanciarse de los errores que pudiera suscitar. Cabe preguntarse si los ejemplos empleados por nuestro autor responden directamente al texto inicial de la Bula *In agro dominico*, que también emplea imágenes tomadas de la Escritura para descalificar al Maestro Eckhart:

«[Eckhart] ha querido saber más de lo que era necesario y de modo imprudente y sin seguir la medida de la fe, porque girando su oído a la verdad se ha dirigido a las invenciones. Seducido, en efecto, por aquel padre de la mentira, que frecuentemente adopta la figura de un ángel de luz para difundir la oscuridad tenebrosa y odiosa de los sentidos, en lugar de la luz de la verdad, este hombre, conducido en el error contra la verdad esplendorosa de la fe, ha hecho crecer en el campo de la Iglesia espinas y cizaña, esforzándose por producir cardos nocivos y espinos venenosos»²¹².

El prólogo del *Libro de la Verdad* parece indicar además que la herejía del Libro Espíritu, y su «libertad desordenada», se inspira en la noción de «desprendimiento interior» y en otras semejantes.

Así pues, aunque Suso subraye la necesidad de discernimiento, en modo alguno rechaza la «elevada enseñanza» eckhartiana sino que, por el contrario, desea mostrar la riqueza que supone para la vida espiritual. Afirma en el Prólogo:

«no se han de desechar los conceptos (*vernúnftigü bilde*) buenos, [...] ni se deben eludir los aforismos intelectuales, que contienen la valiosa verdad de una vida plena. Pues desentumecen (*entgroben*) al ser humano y le muestran su nobleza (*adel*) y la

interior. Aparece en otros lugares en la obra susoniana para describir la experiencia de retorno al interior y la unión con Dios: *Vita* c.52, 184:23; *Vita* c.53, 189:22 y 193:19; *Bdw* c.5, 343:18.

²¹⁰ *Bdw* prol., 327:8-9 «*daz böse birget hinder daz güte, und daz man dar umb daz güte nüt sol verwerfen von des bösen wegen*».

²¹¹ *Bdw* prol., 327:5-15.

²¹² Bula *In agro dominico*, LW V, 597:9-14 (Vega, 174) «[*Ekardus*] *plura voluit sapere quam oportuit et non ad sobrietatem neque secundum mensuram fidei, quia a veritate auditum avertens ad fabulas se convertit. Per illum enim patrem mendacii, qui se frequenter in lucis angelum transfiguratur, ut obscuram et tetram caliginem sensuum pro lumine veritatis effundat, homo iste seductus contra lucidissimam veritatem fidei in agro ecclesie spinas et tribulos germinans ac nocivos carduos et venenosos palliuos producere satagens...*».

trascendencia de la esencia divina (*des götlichen wesennes übertreffenlichkeit*) y la nada de todas las demás cosas, lo cual conduce al ser humano, mejor que cualquier otra cosa, al recto desprendimiento (*gelassenheit*)»²¹³.

Este texto es un ejemplo implícito de que el autor aprecia el pensamiento del Maestro Eckhart —que en parte fue transmitido en forma de aforismos—, así como de su sintonía con el lenguaje y el aparato conceptual eckhartiano. Pues, como ha mostrado Herma Piesch, aparecen con otras palabras los mismos elementos que se enuncian en lo que se ha venido en llamar «el programa de predicación del Maestro Eckhart»:

«Al predicar procuro hablar del desasimiento (*abegescheidenheit*) y de que el hombre debe vaciarse (*ledic werde*) de sí mismo y de todas las cosas. En segundo lugar, que hay que ser formado (*îngebildet*) de nuevo en el bien simple que es Dios. En tercer lugar, que [el hombre] debe recordar la gran nobleza (*edelkeit*) que Dios ha depositado en el alma a fin de que consiga, maravillosamente, llegar a Dios. En cuarto lugar, hablo de la pureza de la naturaleza divina (*göttlicher natûre lûterkeit*), cuyo resplandor es inefable (*unsprechelich*). Dios es un Verbo, un verbo no dicho (*ungesprochen wort*)»²¹⁴.

Este texto enumera los temas principales del sistema filosófico y teológico de Eckhart: el «desasimiento» o «separación» (*abegescheidenheit*); el vaciamiento o desapego de todas las criaturas (*ledic sein*), expresado también con la noción de «des-imaginarse» (*entbilden*) o despojarse de las cosas, como consecuencia de su nada ontológica; la invitación a ser formado de nuevo (*wider îngebildet*) y «sobreformado» o «transfigurado» (*ûberbildet*) en Dios, gracias a la «gran nobleza del

²¹³ Bdw prol., 327:15-23 «Und also meinde es, daz gütü vernünftigü bilde nüt werin ze verwerfenne, [...] noch vernünftig sinne, die güt warheit inne tragent eins durnechtigen lebennes (=eines vollkommenen Lebens enthalten), werin nit ze schühenne. Wan sù entgrobet den menschen und zögent im sinen adel und des götlichen wesennes übertreffenlichkeit und aller andere dingen nihtikeit, daz den menschen von billich ob allen dingen reizet zû rechter gelassenheit».

²¹⁴ ECKHART, Pr. 53, DW II, 528:5-31 (Vega, 83) «Swenne ich predige, sô pflige ich ze sprechenne von abegescheidenheit und daz der mensche ledic werde sîn selbes und aller dinge. Ze dem andern mâle, daz man wider îngebildet werde in daz einvaltige guot, daz got ist. Ze dem dritten mâle, daz man gedenke der grôzen edelkeit, die got an die sêle hât geleet, daz der mensche dâ mite kome in ein wunder ze gote. Ze dem vierden mâle von götlicher natûre lûterkeit — waz klârheit an götlicher natûre sî, daz ist unsprechelich. Got ist ein wort, ein ungesprochen wort». Basándose en la similitud entre este texto y el precedente de Suso, Piesch propone una correlación entre la *abegescheidenheit* de Eckhart y la *gelassenheit* susoniana. Cf. PIESCH, *Seuses 'Büchlein der Wahrheit' und Meister Eckhart*, 93-94. (Hemos modificado ligeramente la traducción de Amador Vega).

alma», creada a imagen de Dios; la meta de dejarse conducir, por gracia²¹⁵, hacia Dios, Uno único (*einic ein*), bien simple, intelecto puro e innombrable.

Estas nociones eckhartianas reaparecerán, además de en el prólogo, a lo largo del *Libro de la Verdad*, aunque Suso emplee términos sinónimos, pero no idénticos: el total desprendimiento (*gelassenheit*); la nada de las cosas (*nihtikeit*); la nobleza (*adel*) del ser humano y la trascendencia (*úbertreffenlicheit*) e inefabilidad de la esencia divina. Asimismo, el binomio «des-imaginarse» y ser «transfigurado» en Dios posee un papel significativo en el sistema susoniano pero, como veremos más adelante, nuestro autor concede un gran valor a un tercer término, el «conformarse» con Cristo, como camino para alcanzar la «transfiguración», la unión con Dios.

3.5. LIBRO DE CARTAS Y GRAN LIBRO DE CARTAS

El *Gran libro de cartas* es una compilación realizada por Elsbeth Stagel. Consta de veintiocho cartas de dirección espiritual enviadas por Enrique Suso a ella misma, a alguna religiosa del monasterio de Töss o a toda la comunidad. Bihlmeyer estableció el texto comparando trece manuscritos que presentaban diversas variaciones y omisiones, pero cierto orden, más o menos constante, que refleja una intención didáctica: la introducción a una vida espiritual profunda. El breve prólogo que encabeza esta colección, seguramente redactado por la misma Elsbeth, ofrece la lectura de las cartas como reposo para las personas espirituales, que no pueden permanecer constantemente en «una desnudez desasida» de todo (*in abgescheidener blossheit*), y también como «mensaje del amor divino» (*ein minnebotte gottes*) para aquellos que deseen tener a la Sabiduría eterna como único amor²¹⁶. En ellas, el autor

²¹⁵ Aunque en este texto no aparece la expresión «por gracia», ésta se puede encontrar en numerosos lugares de la obra de Eckhart, tanto latina como alemana. Así por ejemplo, el tratado *Del hombre noble*, VeM, DW V, 109:2-5 (Vega, 115) «Nuestro Señor nos enseña con estas palabras [Lc 19,12] lo noble que el hombre ha sido creado en su naturaleza y qué divino es lo que puede llegar a obtener por la gracia y también cómo el hombre debe llegar hasta allí». («*Unser herre lêret uns in disen worten, wie edel der mensche geschaffen ist in sîner natûre und wie götlich daz ist, dâ er zuo komen mac von gnâden und ouch, wie daz der mensche dar zuo komen sol*»).

²¹⁶ Cf. GBfb prol., 405:1-406:4.

despliega toda su capacidad expresiva y empática para alentar al camino del amor que conduce a la Sabiduría eterna, a través de diversos consejos, palabras de consuelo o indicaciones prácticas y cercanas del camino a seguir.

Según relata el prólogo del *Exemplar*, en el *Libro de cartas*, cuarto opúsculo del *Exemplar*, Suso abrevió y ordenó las cartas recopiladas por Elsbeth, con la misma intención del *Gran libro de cartas*: ofrecer «un descanso para el corazón desasido» (*ein lihtrung eim abgescheiden gemûte*) y mostrar a la persona que busca cómo pasar del exterior a su interior «lo que le atrae hacia Dios»²¹⁷. Las once cartas aparecen escalonadas estableciendo un itinerario místico, que va desde la persona que se inicia hasta la que ya vive la más elevada intimidad con Dios. Todas ellas se corresponden con algunas de las presentes en el *Gran libro de cartas*, tal y como muestra la tabla adjunta.

²¹⁷ Cf. *Exemplar* prol., 4:18-28.

TABLA COMPARATIVA ENTRE EL «GRAN LIBRO DE CARTAS» (GBfb)
Y EL «LIBRO DE CARTAS» (Bfb)

nº	<i>Gran libro de cartas (GBfb)</i>	nº	<i>Libro de cartas (Bfb)</i>
1	<i>Rex David sennerat.</i>		
2	<i>Regnum mundi et omnem ornatum saeculi contempsi propter amorem domini mei Jesu Christi.</i>	1	<i>Von eins anhabenden menschen ledigen vonker von der welt zu got.</i>
3	<i>Surrexi, ut aperirem dilecto meo.</i>		
4	<i>Habitabit lupus cum agno.</i>	2	<i>Von einem demütigen undergang eins götlichen menschen. Habitabit lupus cum agno.</i>
5	<i>Sonet vox tua in auribus meis, vox enim tua dulcis et facies tua decora.</i>		
6	<i>Vineae florentes odorem dederunt, et vox turturis audita est in terra nostra.</i>		
7	<i>Trabe me, post te curremus in odore unguentorum tuorum!</i>		
8	<i>Gustate et videte, quoniam suavis est dominus.</i>		
9	<i>Quam dilecta tabernacula tua, domine virtutum!</i>		
10	<i>Revertere, revertere Sunamitis, revertere, revertere, ut intueamur te!</i>		
11	<i>Audi, fili mi, disciplinam patris tui!</i>		
12	<i>Nigra sum sed formosa.</i>	3	<i>Wie sich ein mensch sol geben willeklich in liden nach dem bilde Cristi. Elsbeten der Staglin zu Tozz.</i>
13	<i>Absalon, fili mi, fili mi Absalon, quis mihi det, ut ego moriar pro te?</i>	6	<i>Wie sich ein mensch sol halten unerschrokenlich, so es gat an ein sterben. Absalon, fili mi, quis mihi det, ut ego moriar pro te?</i>
14	<i>Exultet iam angelica turba celorum!</i>	5	<i>Von jubilerender fröde, die die engel und engelschlichú menschen enpfahent, so sich ein súnder bekeret. Exultet iam angelica turba coelorum.</i>

I. Vida y obras de Enrique Suso en su contexto

15	<i>Surge aquilo et veni auster, perfla hortum meum, et fluant aromata illius!</i>		
16	<i>In exitu Israhel de Egipto etc.</i>		
17	<i>Quomodo potest cecus cecum ducere?</i>	4	<i>Wie ein ungelebter mensch sich zu im selber allein sol keren und endrú menschen unberichtet sol lassen. Quomodo potest caecus caecum ducere?</i>
18	<i>Nemo potest duobus dominis servire.</i>	4	<i>(sigue)</i>
19	<i>Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem.</i>	7	<i>Wie sich ein mensch in ustragenden emptern sul halten. Cristus factus est pro nobis obediens usque ad mortem.</i>
20	<i>Annunciate dilecto, quia amore languo.</i>	8	<i>Wie sich ein götlicher mensch in götlicher suzkeite sol haben. Elsbeth Staglin. Annunciate dilecto, quia amore languo.</i>
21	<i>In omnibus requiem quesivi.</i>	9	<i>Wie ein mensch ze ruwe sinen herzen in got sul komen. In omnibus requiem quaesivi.</i>
22	<i>Estote perfecti!</i>	10	<i>Von etlichen stúken, dú ze volkomenheit ho'rent. Estote perfecti! (Tiene también un resumen de GBfb 24, la amable imagen de JC).</i>
23	<i>Exivi a patre et veni in mundum; iterum relinquo mundum et vado ad patrem.</i>		
24	<i>Nos autem revelata facie gloriam domini speculantes in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tamquam a domini spiritu. 2Cor 3,18</i>		
25	<i>Mihi autem adhaerere deo bonum est.</i>		
26	<i>Pone me ut signaculum super cor tuum!</i>	11	<i>Wie sich ein mensch zu dem götlichen namen Jesus sol an-debtlich halten. Pone me ut signaculum super cor tuum!</i>
27	<i>Cum essem parvulus, loquebar ut parvulus.</i>		
28	<i>Testament der Minne oder Minneregel.</i>		

3.6. OTRAS OBRAS

Bihlmeyer editó también cuatro *Sermones* de Suso, pero únicamente garantizaba la autenticidad de dos de ellos: el primero, *Lectulus noster floridus*, también citado en el capítulo 39 de la *Vida* y el cuarto, *Iterum relinquo mundum*, contenido en un manuscrito del siglo XIV bajo el nombre de Enrique Suso. La autoría susoniana del sermón 2 *Miserunt Judaei* no es segura: aunque Bihlmeyer lo incluyó en su edición, también ha sido atribuido a Tauler por Strauch, Denifle y Corin. El sermón 3, *Exivi a patre*, contiene una frase exacta a otra del sermón anterior: «lo que no cuesta, no vale tampoco nada»²¹⁸; y su autenticidad estaría por tanto vinculada a la del sermón 2, aunque también podría tratarse de un dicho o un refrán de la época y, en ese caso, los sermones serían independientes entre sí. Además, el sermón 3 bien podría ser un sermón susoniano por su contenido, muy cercano al *Libro de la Verdad*. Probablemente el auditorio de estos sermones lo constituirían religiosas, a las que el predicador aconsejaba e invitaba a la vida espiritual. Según Bihlmeyer, es probable que otros de sus sermones sigan siendo atribuidos a Tauler; sería necesario hacer un estudio crítico comparativo, estudio que no se ha realizado todavía²¹⁹.

Bihlmeyer incluyó en su edición de las obras alemanas de Suso el *Libro del amor* (*Minnebüchlein*), presente en un único manuscrito de principios del siglo XV. Ofrece una alabanza a Jesucristo crucificado y puede ser obra de nuestro autor o de algún discípulo o discípula suya.

Por último, durante mucho tiempo se atribuyó al dominico de Constanza el *Tratado de las nueve peñas* (*Neunfelsenbuch*), pues Fabri lo incluyó en la primera edición impresa de la obra susoniana en 1482 y volvió a reproducirse en la segunda

²¹⁸ Pr. 2, 515:20 y Pr. 3, 521:13-14 «Das nit enkostet, das engiltet auch nicht».

²¹⁹ Cf. BIHLMAYER, *Heinrich Seuse. Deutsche Schriften*, 27*. Cabe notar que la edición crítica de los sermones de Tauler, a cargo de Vetter, no incluye ninguno de los sermones dudosos de Suso, el sermón 2 *Miserunt judaei* ni el sermón 3, *Exivi a Patre*. Cf. Ferdinand VETTER (ed.), *Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften* (DTM 11), Weidmann, Berlin 1910.

edición de Othmar, en 1512, la cual fue utilizada por Surio para su traducción latina. Sin embargo, Denifle (1880) y luego Bihlmeyer lo excluyeron de su edición. La obra presenta una primera versión reducida, redactada por un autor anónimo hacia 1347/50, y una versión ampliada, realizada por Rulman Merswin (1307-1382)²²⁰.

²²⁰ Cf. Georg STEER, *Merswin, Rulman*, VL 6, 427-428. La primera versión de este libro aparece mencionada como un texto sospechoso en un interrogatorio contra las beguinas de Estrasburgo: «*De novem rupibus –vulgariter dicendo: daz bouch von den nún feilsen– in quo dicuntur multa fidei katholice dissona contineri*». Cf. ID., 428.

4

LA RECEPCIÓN DE LAS OBRAS DE ENRIQUE SUSO

El enorme número de manuscritos de la obra susoniana, en particular el *Horologium* y el *Libro de la Sabiduría eterna*, y sus tempranas traducciones, indican que Enrique Suso fue uno de los autores más leídos al final de la Edad Media. Sus obras se convirtieron en alimento de numerosos cristianos, junto con los libros de San Bernardo o la *Imitación de Jesucristo*. Aunque aún no se ha escrito una historia completa de su recepción, se puede afirmar sin miedo que su influencia en la espiritualidad, las artes plásticas y la literatura ha sido importante²²¹. Sin detenernos en un análisis detallado que excedería el marco del presente estudio, vamos a recorrer algunos de sus hitos principales. Gracias a la temprana traducción del *Horologium* a las diversas lenguas europeas, la obra de Suso pudo ejercer una fuerte influencia en las espiritualidades nacionales, especialmente en los Países Bajos y en la *Devotio Moderna*. El discípulo de Ruysbroeck, Juan de Schoonhoven (†1430), escribió un prólogo alabando las *Cien meditaciones*. Geert Groote (1340-1384), fundador de los Hermanos de la Vida Común e inspirador de la *Devotio Moderna*, recomendó vivamente la lectura del *Horologium*, e incluso lo citó en su tratado *De simonia ad beguttas*. Se han encontrado también huellas de Suso en la *Imitación de Jesucristo*,

²²¹ Se han hecho estudios parciales, como el de Giovanna della CROCE, *Enrico Suso. La sua vita, la sua fortuna in Italia*, Ancora, Milano 1971, 95-142, que presenta un amplio panorama de la recepción de Suso en Italia. La autora analiza también la influencia de Suso en el arte, especialmente en la pintura de Fray Angélico (†1455). Asimismo, el libro colectivo publicado con ocasión del sexto centenario de la muerte de Suso ofrece estudios sobre su influencia y recepción en Francia, Inglaterra, Holanda y Polonia; cf. FILTHAUT (ed.), *Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag*, 319-437.

de Tomás Kempis (1380-1471), sobre todo en el tercer y cuarto libro. La *Devotio Moderna* acentuó el sentimiento y la búsqueda de intimidad del creyente con Cristo, muy vivos en nuestro místico, pero dejó de lado toda especulación de origen neoplatónico y dionisiano.

Numerosas personalidades significativas en la historia de la espiritualidad se han referido a la obra susoniana: el cartujo Ludolfo de Sajonia (†1377), que fue primero dominico y cuya *Vita Jesu Christi* recibe influencias, entre otros autores, del Maestro Eckhart y de Suso (de la *Vita* y el *Horologium*); los franciscanos Otto de Pasau y Marquard de Lindau, de finales del siglo XIV; el dominico alemán Juan Nider (1380-1438); Juan Gerson (1363-1429) en su obra *Trésor de sapience*; Nicolás de Cusa (1401-1464) en su libro *Idiota de sapientia*; etc.²²² Igualmente, el tratado *De adherendo Deo*, compilación de textos atribuidos en un primer momento a San Alberto Magno, pero redactado a principios del s. XV, conoce y emplea la obra de Suso (especialmente el *Horologium*), así como las de San Bernardo, Ruysbroek y Groote²²³.

La llegada de la imprenta y las ediciones del *Horologium Sapientiae* favorecieron enormemente su difusión. Dichas ediciones se realizaron en diversos lugares: París ca. 1470 y 1479; Venecia 1492, 1536; Colonia 1496, 1501, 1509,... Existen también unos incunables editados en Alost (Aalst, Bélgica) seguramente impresos hacia 1485, una copia de los cuales se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid²²⁴. Asimismo, la publicación del *Exemplar* a cargo de Fabri (Augusta o Augsburgo, 1482), reeditada en 1512 por Othmar y, sobre todo, su traducción latina por el cartujo Lorenzo Surio, en 1555, facilitaron la difusión del resto de las obras susonianas por toda Europa. Antes de traducir a Suso, este último había publicado la *Opera omnia* de Tauler (1548), en la que introducía sermones de otros autores –

²²² Cf. KÜNZLE, *Heinrich Seuses Horologium Sapientiae*, 286-287. Este autor señala que a través de Ludolfo de Sajonia pudo San Ignacio de Loyola recibir cierta influencia susoniana.

²²³ Cf. Joseph BUHLMANN, *Christuslehre und Christumystik des Heinrich Seuse*, Joseph Stocker, Luzern 1942, 223.

²²⁴ Madrid, BN I. 2117. Las páginas no están numeradas y falta la primera hoja. Comienza así: *Incipit utilissimi tractat' q intitulatur horologiũ eterne Sapie*. A continuación incluye el *Prologus cuiusda' fratris de viridi valle super cētus meditationes dominice passionis*, –se trata del Prólogo de Juan de Schoonhoven (†1430) a las *Cien meditaciones–* y *Hore de eterna Sapientia*. Indica la ciudad y la imprenta al final: *Allosti I. theodoricũ martini*. Estos incunables datan probablemente de 1485. Cf. KÜNZLE, *Heinrich Seuses Horologium Sapientiae*, 224.

como Eckhart o Suso— bajo el nombre de Tauler. Surio incluía asimismo una antología de textos de la mística del Norte, recopilada por Pedro Canisio en 1543 bajo el nombre de Tauler y la titulaba *Institutiones*. Esta compilación, que incorporaba fragmentos de Suso, del Maestro Eckhart y de Ruysbroeck, tuvo enorme éxito en la Península Ibérica y en 1551 fue publicada por separado en castellano, en Coimbra, con el título: *Institutiones o doctrinas del excelente Theologo fray Juan Taulero*²²⁵. Además, Surio había traducido al latín la *Opera omnia* de Ruysbroeck (1552), así como el libro *De novem rupibus* junto con extractos del comentario de Herp al mismo, bajo el título de *Compendium verae salutis* (1552), obra que incorporó a su edición de Suso de 1555.

Surio reestructuró totalmente el *Exemplar*, reagrupando los libros más teóricos, el *Libro de la Verdad* y los últimos capítulos de la *Vita*, y situándolos en el centro de su obra. Así, la edición suriana de 1588, reimpresión de la de 1555, contiene los siguientes libros y en este orden²²⁶:

- *Dialogus Sapientiae & Ministri eius, sane pulcherrimus. (Libro de la Sabiduría eterna).*
- *Conciones aliquot utilissimae. (Los cuatro Sermones).*
- *Epistolae complures. (El Libro de las cartas).*
- *Dialogus de veritate cum Appendice. (Libro de la verdad y Vita c.46-53, cambiando un poco los títulos y dividiendo en dos el capítulo 51, que pasan a ser los capítulos 13-21 del Dialogus).*
- *Libellus optimus de Novem rupibus, y a continuación añade la Exploratio succinta et perspicua Novem rupium de Harphio (Herp).*
- *Vita. (Surio añade un prefacio y numera los capítulos de distinta manera que en el Exemplar: el prólogo pasa a ser el capítulo 1, divide algunos capítulos largos, como el capítulo 5 y el 44, dando lugar a 49 capítulos en lugar de 45).*
- *Centum meditationes Dominicae passionis.*

²²⁵ De las obras de los místicos del Norte, este libro y la *Imitación de Cristo* serán las más leídas en el Siglo de Oro español. Sin embargo, la versión castellana fue puesta en el índice inquisitorial de Valdés en el año 1559 y posteriormente, en 1583, también la latina. A pesar de ello, las *Institutiones* fueron editadas dos veces en España en el siglo XVII y otras dos en el XVIII y Alonso Getino publica la edición de Coimbra en 1922. Cf. introducción de Teodoro H. MARTÍN, *Institutiones. Temas de oración*, Salamanca 1990, 26-27.

²²⁶ Es la edición más antigua a la que hemos tenido acceso: *D. HENRICI SUSONIS, viri sanctitate, eruditione et miraculis claris. OPERA Nunc demum post annos DV centos & amplius, è suevico idioma Latine reddita à Reverend. Patr. LAURENTIO SURIO carthusiano*, In off. Birckmannica sumptib. Arnoldi Mylij, Coloniae Agrippinae 1588. Sin embargo, hemos manejado principalmente la reedición que se realizó también en Colonia, en 1615.

- *De aeterna Sapientia exercitum, Preces horariae de aeterna Sapientia y Officium missae de aeterna Sapientia.* (Es una reelaboración de textos susonianos para ser empleados de forma litúrgica).

El latín elegante y claro de Surio, con un vocabulario clásico y sencillo, favoreció que su texto se siguiera reeditando hasta finales del siglo XIX²²⁷. Además fue ampliamente utilizado para traducir la obra de nuestro dominico a otros idiomas, como la italiana, realizada por el dominico italiano Ignazio del Nente (†1648)²²⁸. Parece ser que hubo también una versión castellana de la traducción de Surio, realizada por Jacinto de Parra (1619-1684)²²⁹.

Aún no se ha estudiado la recepción de Enrique Suso en la mística española; sin embargo, hay numerosos indicios de la presencia e influencia de la obra susoniana. Tras la subida al trono de Carlos V, en 1517, las relaciones de España con Alemania y los Países Bajos fueron constantes y promovieron el conocimiento y la difusión de los autores del Norte, facilitada por la llegada de la imprenta. De los místicos renano-flamencos, seguramente fue Suso el primero en llegar a la Península Ibérica, pues el *Horologium* era con mucho la obra de estos autores más difundida en Alemania²³⁰. Ya hemos aludido a la existencia de una versión castellana del *Horologium* en el siglo XV, el *Relox de la sabidoira*, así como la presencia en España de manuscritos latinos e italianos del *Horologium*²³¹.

²²⁷ Aunque Surio reestructure las obras, sus traducciones se mantienen bastante fieles al original, a pesar de que suele utilizar varios sinónimos para un único sustantivo alemán y se toma la libertad de añadir cortos incisos para precisar pasajes difíciles, glosas que hoy se pondrían en nota. Cf. Augustin DEVAUX, *Surius*: DSp 14, 1325-1329.

²²⁸ Cf. *Vita e opere spirituali del B. Enrico Susone, religioso estatico raccolte dal padre maestro frat' IGNAZIO DEL NENTE dell' Ordine dei Predicatori*, Firenze, 1642. Reeditado en Roma, 1651, 1663, 1666, 1675, 1687, 1703, 1704, 1706, 1710, 1721, 1861, 1865. La edición de Del Nente de 1663 fue traducida a su vez al francés por Etienne CARTIER (ed.), *Œuvres du Bienheureux Henri Suso*, Pousseligue - Rusand, Paris 1856. Aunque no sea una obra crítica, nos ha servido en este trabajo para acceder al *Tratado de las nueve peñas*, atribuido durante mucho tiempo a Suso, y al comentario que de él hace Herp.

²²⁹ Según Quetif y Echard, en las obras de F. Hyacintus de Parra figura también: *B. Henrici Susonis opera ex interpretatione Surii Latina Hispane reddita*. Cf. QUETIF – ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, 702, col. 1. Sin embargo, no hemos encontrado ningún ejemplar de este libro que tampoco aparece mencionado en la exhaustiva bibliografía de Angelus WALZ, *Bibliographicae susoniane conatus: Angelicum* 146 (1969) 430-484.

²³⁰ Cf. Jean ORCIBAL, *San Juan de la Cruz y los místicos renano-flamencos*, FUE, Salamanca 1983, 31.

²³¹ Cf. *supra* notas 175, 177 y 178. Seguramente el número de estos manuscritos sea mayor, pero no han sido estudiados sistemáticamente.

A finales del siglo XV, el abad de Monserrat, García Jiménez de Cisneros menciona precisamente el *Reloj de la eternal Sabiduría* –quizá conociera la versión castellana del *Horologium*– en su *Ejercitatorio de la vida espiritual*, que se imprimió por primera vez en 1500:

«San Bernardo [...] trata un modo [...] del matrimonio espiritual entre Dios y el ánima [...], el cual sigue un moderno doctor, haciendo entre la *divinal sapiencia* y el ánima, por igual manera, un matrimonio espiritual. El libro es intitulado “Reloj de la eternal sabiduría”; y en verdad este modo es algo sutil y harto peligroso para los principiantes...»²³².

Asimismo, en la segunda edición de la *Subida al monte Sión*, de 1538, el franciscano Bernardino de Laredo (1482-1540) se inspiró ampliamente en los capítulos 34 y 36 del *Horologium* de Suso y en el *Directorio de contemplativos* (*Spiegel der Volkommenheit*) de Herp o Harphius, para hablar de la cumbre de la vida espiritual²³³.

Puede que San Ignacio (1491-1556) recibiera la influencia indirecta de Suso a través de su lectura de la *Vita Jesu Christi*, de Ludolfo de Sajonia, pero en todo caso, sabemos que su secretario Juan de Polanco había leído y extractado el *Horologium* en el periodo de sus estudios en Padua, entre 1542 y 1546²³⁴. Además, los libros de Enrique Suso estuvieron presentes en las bibliotecas de los jesuitas hasta 1575, año en que fueron desaprobados por el Superior General, Everardo Mercuriano.

Por su parte, es muy posible que el dominico Fray Luis de Granada (1504-1588), que tradujo al castellano *La imitación de Cristo*, haya conocido y empleado también la obra de Suso.

No sabemos si San Juan de la Cruz (1542-1591) leyó directamente a Suso pero, en todo caso, se inspiró de la *Subida del monte Sión* de Bernardino de Laredo, que a su vez se apoya en el *Horologium*; asimismo, conocía la edición de Tauler realizada por Surio y las *Instituciones Taulerianas*, en latín y en castellano, cuya terminología

²³² García JIMÉNEZ DE CISNEROS, *Ejercitatorio de la vida espiritual*, Rialp, Madrid 1957, 226.

²³³ Cf. ORCIBAL, *San Juan de la Cruz y los místicos renano-flamencos*, 38-39. El sacerdote flamenco Enrique Herp (1410-1477), primero miembro de los Hermanos de la Vida Común y, después, franciscano observante, fue gran admirador y promotor de los místicos del Norte.

²³⁴ Cf. Pedro de LETURIA, *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los Jesuitas del siglo XVI*: AISP 2 (1959) 37. También presentarán gran aprecio por Suso jesuitas alemanes como Pedro Canisio (1521-1597), Belarmino (1542-1621) o Federico von Spee (†1635).

se asemeja mucho a la del místico español. A través de las *Instituciones* también tuvo acceso a diversos textos susonianos²³⁵.

Künzle encuentra en Santa Teresa (1515-1582) un eco claro de las exclamaciones de Suso en el capítulo 9 del *Horologium*, titulado «Por qué la Sabiduría eterna permite que sus amigos padezcan en este mundo tantas tribulaciones» y su paralelo en el *Libro de la Sabiduría eterna*²³⁶, en las siguientes afirmaciones: «... toda mi ansia era, y aún es, que pues tiene [el Señor] tantos enemigos y tan pocos amigos»²³⁷; o también: «terriblemente trata Dios a sus amigos; a la verdad no les hace agravio, pues se hubo *ansí* con su Hijo»²³⁸, así como en su conversación con el Señor, recogida en la siguiente narración hagiográfica:

«Dícese que en cierta ocasión en que la Santa se quejaba a Dios nuestro Señor porque deseando ella servirle, todo fuesen contradicciones y dificultades, nuestro Señor se le apareció y le dijo:
– ¡Hija, así trato yo a mis amigos!
– ¡Por eso tenéis tan pocos!, dicen que le respondió la Santa»²³⁹.

La ausencia de referencias explícitas de los autores espirituales españoles a los místicos del Norte se enmarca en el clima de sospecha que se extiende por España a causa del temor de que la lectura de los místicos del Norte derive en el «dejamiento» de «los alumbrados». Así, el Inquisidor General, Fernando de Valdés, publica el 17 de agosto de 1559 un *Índice de libros prohibidos* en el que se incluyen autores espirituales como Fray Luis de Granada, Osuna, Juan de Ávila, Francisco de Borja, Dionisio Cartujano, Herp y las *Instituciones Taulerianas* en castellano. Esta prohibición se hará extensiva a la obra latina de Tauler en 1580.

En este contexto se entiende la reacción del general de los jesuitas, Everardo Mercuriano, acentuada por la controversia interna despertada entre 1572 y 1578

²³⁵ Cf. ORCIBAL, *San Juan de la Cruz y los místicos renano-flamencos*, 99-193. Sorprende que Orcibal no se haya detenido en comparar a San Juan de la Cruz con la obra susoniana. En todo caso, este estudio, realizado en 1966, debería ser actualizado, pues trabaja sobre todo con las versiones francesas de los diversos autores.

²³⁶ Cf. *Hor.* I c.9, 451:23-452:9 y *Bdew* c.10, 236:17-22. Cf. KÜNZLE, *Heinrich Seuses Horologium Sapientiae*, 288-289.

²³⁷ Cf. Carta 224 (*Carta al P. Jerónimo Gracián, 11 de marzo de 1578*), en SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Ed. de Espiritualidad, Madrid ³1984, 1660. (Nos serviremos de esta edición para citar a Santa Teresa).

²³⁸ Cf. *Camino de perfección* c.1 n.2, 526-527.

²³⁹ Otilio RODRIGUEZ, *Leyenda áurea teresiana*, Ed. de Espiritualidad, Madrid 1970, 39.

acerca de la espiritualidad propia, el método de oración y las lecturas místicas en la Compañía de Jesús. En 1575, Mercuriano censura diversos libros espirituales, que no han de leerse ni conservarse sin permiso del Provincial. Entre ellos se encuentran las obras de Suso²⁴⁰. Asimismo, para poner fin a la controversia, especialmente viva en España, el Provincial de Toledo pide también en ese mismo año que «no se tengan en casa o colegio alguno» las obras de Tauler, Ruysbroec, Ramón Llull, *El arte de servir a Dios* de Melquíades, las *Revelaciones* de Santa Brígida, Ángela de Foligno, Gertrudis la Grande y Matilde (de Hackenborn). Sin embargo, concede que las obras de Suso presentes en las casas de la Provincia, así como las de Savonarola, Osuna, San Juan Clímaco y el *Rosetum* de Mombaer, se reúnan y «se guarden aparte», bajo llave, en Toledo, Alcalá, Murcia y Plasencia, «no porque se juzguen malas, sino por no cuadrar» con el Instituto²⁴¹.

A pesar de las reticencias, la figura de Suso y su vida ascética suscitaron un enorme interés y admiración. Al traducir al latín sus obras en 1555, en su dedicatoria, Lorenzo Surio se refirió a Suso como *vir sanctissimus et plane apostolicus*; y con su traducción se introdujo en España no sólo el pensamiento de nuestro autor, sino también su devoción. Prueba de ello es la existencia de un altar de 1526, dedicado a su nombre en Sevilla y la presencia de un cuadro de 1530 en la Iglesia de los dominicos de Córdoba que representaba a «S. Enrique Susón».

Quizá por esta razón la *Vita* de Suso recibió una atención especial en España. Por ejemplo, en la *Historia general de Santo Domingo y su Orden* (1592), Fray Hernando del Castillo dedica casi cuarenta folios a la vida del «santo fray Enrique Suso», tomando como fuente el texto de Surio²⁴². También Juan de Palafox y Mendoza se interesó por la vida del místico alemán y la publicó, en 1671, en una traducción bastante libre con respecto al original de Surio²⁴³; y en 1624 Lorenzo

²⁴⁰ Cf. LETURIA, *Lecturas ascéticas y lecturas místicas*, 45. Los libros prohibidos por Mercuriano son: «*Taulerus, Rusbrochius, Rosetum, Henricus Herp, Ars serviendi Deo, Raimundus Lulius, Henricus Suso, Gertrudis et Mectildis opera et alia eiusmodi*».

²⁴¹ Cf. ID., 45-46.

²⁴² Cf. Hernando del CASTILLO, *De la Segunda parte de la Historia de Santo Domingo, Libro segundo*, Francisco Fernandez de Cordoua, Valladolid 1612, fol. 102, col. 2.

²⁴³ El prólogo de la edición de 1671 (recogido en la de 1767) afirma que «tradujo esta vida del original alemán el Señor Obispo, siendo de diez y ocho años de edad». Cf. Juan de PALAFOX Y MENDOZA, *Vida del venerable Padre San Enrique Suso*, en *Obras del ilustrissimo, excelentissimo y*

Morera presentó una vida del Beato *Fray Henrico Suso*, inspirándose de nuevo en el texto de Surio²⁴⁴.

Por otro lado, según Quetif y Echard, en 1622, Juan Bautista Chaves tradujo al castellano el apócrifo *Tratado de las nueve peñas*²⁴⁵. Y en 1668, el Maestro general de los dominicos y arzobispo de Valencia, Juan Tomás de Rocaberti, tradujo las *Cien meditaciones breves pero devotísimas reveladas al admirable Henrique Suson de la Orden de Predicadores* y las publicó en Barcelona, junto con otras meditaciones de Fray Luis de Granada²⁴⁶; con un éxito enorme, pues serán reeditadas en numerosas ocasiones (1733, 1846, 1897, 1912)²⁴⁷.

Hemos encontrado una curiosa obra en castellano de 1669 que, además de contener las *Instituciones Taulerianas*, ofrece la *Historia o Narración de la Vida del sublime e iluminado theologo Fr. Juan Taulero*²⁴⁸. En ella se cuenta el encuentro

venerable siervo de Dios, don Juan de Palafox y Mendoza, t. VIII, Impr. de D. Gabriel Ramírez, Madrid 1767, 391. A pesar de ello, un análisis detallado del texto muestra que utilizó la versión de Surio, en una traducción bastante libre. Presenta la misma estructura que el texto de Surio: no incluye los capítulos más especulativos de la *Vida* y sigue básicamente la misma división de capítulos, dividiendo los más largos. No menciona que Isabel Staglin (Elsbeth) escribiera a escondidas la vida del Siervo, cambia el nombre de Eckhart por San Bernardo, añade párrafos enteros y suprime otros. En su reedición de la obra, Puebla describe las diversas modificaciones de Palafox respecto de la versión de Surio. Cf. Manuel PUEBLA (ed.), *Juan PALAFOX Y MENDOZA. Vida del B. Enrique Suso del Orden de Predicadores*, Tip. del Rosario, Almagro 1914, 16-20.

²⁴⁴ Lorenzo MORERA, *Historia de la vida y milagros de los Beatos Fray Henrico Suson dicho Amando, y del B. fr. Ambrosio de Sena, y del B. fr. Diego Salomon Veneciano de la Orden de Predicadores...*, Esteuan Libreros, Barcelona 1624.

²⁴⁵ Cf. QUETIF – ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, 755, col. 1, y también Jules-A BIZET, *Henri Suso*: DSp 7, 256. Posiblemente, una reedición de esta traducción se encuentra en la Biblioteca Nacional (2/68810): *Para todos los mortales, tratado de las nueve peñas de S. Enrique Suso: contiene nueve grados por los quales el alma ha de subir à Dios. Traducido de latín en romance por el Padre Fray Lorenço Surio, cartujano*, Impr. Pablo del Val, Madrid 1662. Desde luego Surio no tradujo del latín al castellano, como indica el título, sino del alemán al latín y otra persona realizó la versión castellana.

²⁴⁶ *Alimento espiritual qvotidiano exercicio de meditaciones escogidas de las obras del V. P. M. Fr. Luis de Granada y del Beato Enrique Suson ambos de la Orden de Predicadores. Sacado a la luz por el Maestro Fr. Juan Thomas de Rocaberti...*, Imprenta del Real Convento de Santo Domingo, Mallorca 1733². Recoge las *Cien meditaciones* en las páginas 417-444.

²⁴⁷ *Meditaciones para todos los días de la semana, sacadas de las obras del V. P. Fr. Luis de Granada: con la nueva concesión de indulgencias: añadidas las de Santa Catarina de Sena y del B. Enrique Suson, del mismo Orden*, Cía. de Impr. y libreros, Madrid 1846; reimpresión en la imprenta de la viuda e hijos Fuentenebro, 1897; y por Gregorio del Amo en 1912.

²⁴⁸ El título completo de la obra es el siguiente: *Saludables y verdaderamente divinas institviones, o enseñanzas que nos instrvyen, como por medio de los exercicios espiritvales de oracion, y virtudes, se llega a la amable vnion con Dios. Del ilvminado doctor, y svblime theologo fr. IVAN TAVLERO religioso de la Sagrada Orden de Predicadores con la Historia de sv vida, y*

entre un «Seglar» y «el Maestro Taulero» en Colonia, y sus conversaciones espirituales, el relato de la conversión de Taulero y el de su muerte. La narración tiene un aire a la *Vita* de Suso, tanto por su forma dialogal (sustituyendo a Elsbeth por «el Seglar» y al Siervo por Taulero), como por el contenido de su enseñanza espiritual. Al final de la narración el traductor, Francisco de Cubillas, añade unas páginas con nuevos datos sobre Tauler (no siempre correctos) y menciona elogiosamente a nuestro autor, con el título de «santo»:

«*Viuia* [Taulero] al tiempo que nacieron los Bienaventurados San Vicente Ferrer, y Santa Catalina de Sena; y *quando* en la Provincia de Alemania *florencia* el Santo Fr. *Henrique Suson*, que murió poco antes que este Siervo de Dios»²⁴⁹.

conversion, tradycidas del idioma latino en castellano, por el Lic. D. FRANCISCO DE CVBILLA, Doña María Rey, Viuda de Diego Diaz de la Carrera, Madrid 1669.

²⁴⁹ ID., 88. Sería muy interesante poder profundizar en esta obra, para confirmar hasta qué punto se apoya en la *Vita* susoniana, pero excede el marco del presente estudio. Sin embargo, la recepción de la mística alemana, y de Suso en particular, en los autores españoles del Siglo de Oro abre diversas y ricas posibilidades para una investigación futura.

II

«*EINKEIT*»

EL MISTERIO DE DIOS, UNIDAD Y TRINIDAD

Análisis del *Libro de la Verdad* c.1 y c.2

II. «EINIKHEIT» EL MISTERIO DE DIOS, UNIDAD Y TRINIDAD

1. DIOS EN EL MAESTRO ECKHART
 - 1.1. Unidad. Primero, simple, indistinto, «*puritas essendi*»
 - 1.2. Intelecto y Ser, por encima del ser de la criatura
 - 1.3. Vida. Trinidad y Unidad
 - 1.4. Deidad y Dios
 - 1.5. «*Grunt*» (fondo), «desierto silencioso», «Dios desnudo»
 - 1.6. Nada, sin nombre, inaprensible

2. DIOS EN ENRIQUE SUSO
 - 2.1. Primero, Simplicidad, Nada
Libro de la Verdad c.1
Libro de la Verdad c.5 y 6
 - 2.2. Intelecto, Verdad, Ser, Uno, Bien
Libro de la Verdad c.1
Vita c.50 y 51
 - 2.3. «Grund», «abgrund», Deidad y Dios (*Libro de la Verdad* c.2)
 - 2.4. Trinidad y Unidad (*Libro de la Verdad* c.2)

3. SÍNTESIS CONCLUSIVA

El primer capítulo del *Libro de la Verdad* de Suso tiene el siguiente título: «Cómo una persona desprendida (*ein gelazener mensche*) comienza y termina en la Unidad»¹, es decir, en la vida divina. Recoge la intención que subyace en toda la obra susoniana, mostrar que el fin último del ser humano, y su felicidad plena, consisten en experimentar la unión con Dios, es decir, alcanzar la «Tierra prometida», que «comienza aquí y permanece eternamente en el otro mundo»². De ahí que invite a buscar el «Origen primordial» o el «Primer Principio» (*erstes begin*) de todas las cosas, lo «primero» (*daz erste*) y «más simple» (*daz einveltigest*), aunque sobrepase nuestro conocimiento y todo nombre que se le pueda dar. La infinitud divina trasciende todo ser creatural y no puede ser abarcada por la mente humana y, en este sentido, la negación es la vía más adecuada para remontar hasta este «ser sin fondo» (*grundlos wesen*), designado por Dionisio como «Nada eterna» (*ewiges niht*). Pero además de subrayar la teología negativa, nuestro autor indica afirmativamente que Dios es un «Intelecto vivo, esencial y subsistente»³. Estas expresiones ponen de manifiesto la enorme influencia del Maestro Eckhart en su discípulo, que emplea sus mismos términos, su manera de argumentar y sus referencias al neoplatonismo cristianizado.

En primer lugar nos detendremos en el Maestro turingio, en su manera de concebir al Ser supremo y los atributos de Dios que destaca: «Uno», «indistinto» y «simple»; «Intelecto» que, según Eckhart, fundamenta la «plenitud del Ser» de Dios

¹ Bdw c.1, 328:10 «*Wie ein gelazener mensche beginnet und endet in einikeite*».

² Cf. *Vita* c.46, 156:5-6.10-11.

³ Cf. Bdw c.1, 328:12.15 y 329:6.10. La edición de Sturlese indica algunos textos paralelos del Maestro Eckhart, como los sermones alemanes 80, 83 y 66.

así como la Trinidad en la Unidad divina. Para referirse a la inmanencia y a la trascendencia de Dios, emplea con frecuencia, en su obra alemana, los términos *grunt* (fondo o fundamento) y *gotheit* (deidad o esencia divina), que también estudiaremos. Por último, expondremos el enorme valor de la teología negativa en el sistema eckhartiano: desde el punto de vista de la criatura, Dios es una «Nada eterna y supraesencial», incomprendible, indecible, más allá de toda afirmación; pero, la negación de toda negación supone un camino para llegar a la «pureza de la afirmación», un acceso apofático al «conocimiento desconocido» del Misterio divino.

Este análisis nos permitirá comprender mejor las explicaciones susonianas sobre Dios, menos extensas y no siempre tan claras como las de su Maestro, pero que conllevan el mismo soporte filosófico, que hunde sus raíces en la relectura de la tradición cristiana y de las fuentes platónicas y aristotélicas llevada a cabo por San Alberto Magno y su Escuela. El esfuerzo por desentrañar la perspectiva subyacente en nuestro autor es de gran interés para entender su *theologia mystica*, pues permitirá comprender la unidad y profundidad de su planteamiento, la íntima vinculación que establece entre la Unidad de la vida intradivina (que conlleva la paradoja de la diversidad personal en la unidad de la Deidad) y la unidad a la que está llamado el ser humano para ser feliz y vivir en plenitud, ser uno ‘con’ y ‘en’ la Unidad divina, sin perder tampoco la distinción personal entre la criatura y Dios.

1

DIOS EN EL MAESTRO ECKHART

Lamentablemente, no ha llegado a nosotros la obra en la cual el Maestro Eckhart habría expuesto su pensamiento de manera ordenada –quizá no la llegó a escribir nunca–, su *Obra tripartita*, dividida en tres partes: la *Obra de las proposiciones*, con 14 tratados, en uno de los cuales abordaría el tema de Dios «ser supremo» (*summo esse*)⁴; en segundo lugar, la *Obra de las cuestiones*, sobre algunas cuestiones disputadas; y, por último, la *Obra de las exposiciones*, recopilación de sus comentarios a la Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, que incluiría también sus sermones latinos. Sin embargo, sólo disponemos de los prólogos: una tabla que explica la estructura del prólogo a la *Obra tripartita* (*Tabula prologorum in opus tripartitum*); el *Prólogo general a la Obra tripartita* (*Prologus generalis in opus tripartitum*) –que indica la importancia de la *Obra de las proposiciones*, pues fundamenta los planteamientos presentes en las otras dos obras⁵, el *Prólogo a la obra de las proposiciones* (*Prologus in opus propositionum*) y dos versiones del *Prólogo a la obra de las exposiciones* (*Prologus in opus expositionum*). Además contamos con cinco *Cuestiones parisienses* (*Quaestiones Parisienses*), entre las que destaca para el tema

⁴ Cf. *Prolog. gen.* n.4, LW I, 150:15-17 «*Decimus tertius agit de ipso deo summo esse, quod “contrarium non habet nisi non esse”, ut ait Augustinus De immortalitate animae et De moribus Manichaeorum*».

⁵ Cf. *Prolog. gen.* n.11, LW I, 156:4-7 «*Tertio et ultimo est praenotandum quod opus secundum, similiter et tertium sic dependent a primo opere, scilicet propositionum, quod sine ipso sunt parvae utilitatis, eo quod quaestionum declarationes et auctoritatum expositiones plerumque fundantur supra aliquam propositionum*».

de Dios la primera *Quaestio*: «Si en Dios se identifican el ser y el entender», sostenida en París hacia 1302-1303⁶. Más numerosos son los textos pertenecientes a la *Obra de las exposiciones* que nos han llegado: dos comentarios al Génesis, un comentario al Éxodo, al libro de la Sabiduría y al evangelio de Juan, así como sus *Sermones y lecciones sobre el capítulo 24 del Eclesiástico* y una serie de sermones latinos. Por otro lado, la obra alemana tampoco tiene un carácter sistemático, aunque varios sermones traten el tema de Dios.

Al carácter fragmentario e incompleto de la obra eckhartiana se añaden nuevas dificultades para ordenar y exponer la riqueza del planteamiento del Maestro turin-gio: el estilo dialéctico de sus afirmaciones, su gusto por formulaciones provocativas o desconcertantes y la aparente contradicción de sus nociones acerca de Dios en las diversas etapas de su vida. Por ello, algunos autores han propuesto una evolución de su doctrina: en una primera etapa, que se manifestaría en la *Collatio in libros sententiarum* y el libro *Rede der underscheidung*, Eckhart presentaría a Dios como el Ser, invitando al ser humano a «traspasar» (*durchbrechen*) lo creado y a desprenderse de su propio ser, para ser llenado por el Ser de Dios. La segunda etapa quedaría reflejada en las primeras *Quaestiones Parisienses*, de los años 1302/03, y se caracterizaría por la consideración eckhartiana de que Dios es Intelecto, y a partir de éste fundamentaría el Ser divino. Por último, en una tercera etapa, el dominico volvería a una fase ontológica, que se pondría de manifiesto en el prólogo de su *Opus tripartitum*⁷. Sin embargo, no hay una gran distancia cronológica entre las primeras *Quaestiones Parisienses* y los prólogos que, según Steer, datarían de la misma época (1302/1303) y, según Sturlese, se llevarían un par de años; los prólogos estarían redactados en torno a 1305 y las *Quaestiones* en 1302. Por tanto, más que una evolución del pensamiento eckhartiano, se trata, a nuestro parecer, de diversos acercamientos o diversas perspectivas de una misma doctrina, que subraya la absoluta trascendencia de Dios al tiempo que su inmanencia y presencia en todo lo creado, como su causa y como fuente del ser.

⁶ Cf. *Quaest. Paris.* I, LW V, 37-48 (Capelleti, 24-34).

⁷ Cf. la explicación de la tesis eckhartiana «*Esse est deus*» de LARGIER (ed.), *Meister Eckhart Werke* II, 829ss; o también Marie-Anne VANNIER, *L'être, l'Un et la Trinité chez Eckhart*, en Alain DIERKENS – Benoît BEYER DE RYKE (ed.), *Mystique: la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2005, 133-139.

Lo que sí es cierto es que encontramos en Eckhart afirmaciones que pueden parecer contradictorias y contrapuestas, Dios como Ser y como No-ser o Nada, como Unidad absoluta y como Trinidad, etc.; y si elegimos uno u otro texto, sin tener en cuenta el resto de su obra, podemos hacer de él el más puro representante de la henología plotiniana (Dios es el Uno) o de la ontoteología (Dios es el Ser). Sin embargo, la propuesta eckhartiana presenta su peculiaridad, que integra y sintetiza estas perspectivas tan diversas⁸.

1.1. UNIDAD, PRIMERO, SIMPLE, INDISTINTO, *PURITAS ESSENDI*

El Maestro Eckhart conocía y empleaba los argumentos clásicos acerca de Dios, como pone de manifiesto su obra latina, más precisa que la alemana, ya que está compuesta por textos filosóficos y teológicos, o bien apuntes para sermones, y en ella suele indicar sus fuentes, mientras que en sus textos alemanes recurre con frecuencia a la expresión genérica de «un maestro» o «los maestros»⁹. Así por ejemplo, menciona el llamado «argumento ontológico» de San Anselmo en un sermón latino: «Dios es aquello de lo que nada mejor [o mayor] puede pensarse»¹⁰. Pero sus desa-

⁸ Brunner presenta de manera clara y equilibrada cómo entender el radicalismo del Maestro Eckhart y ofrece claves para comprender cómo concilia el dominico turingio perspectivas aparentemente opuestas. Cf. Fernand BRUNNER, *Eckhart ou le goût des positions extrêmes*, en Emilie ZUM BRUNN, *Voici Maître Eckhart*, Millon, Grenoble 2^a 1998, 209-230. También se han levantado voces en contra de la necesidad de contraponer en Eckhart entre «henología» y «metafísica del Éxodo» (expresión de Étienne Gilson para designar la ontoteología). Cf. Karl ALBERT, *Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum*, Henn, Kastellaun 1976, 8-11.

⁹ San Agustín es el autor cristiano más citado en la obra eckhartiana, además de otras referencias a los dominicos Santo Tomás y San Alberto Magno, o a Dionisio Areopagita, San Bernardo, San Buenaventura, Juan Damasceno, Juan Crisóstomo, Orígenes, etc. Son llamativas, sin embargo, las numerosas referencias a filósofos no cristianos, entre los cuales destacan Aristóteles (el más citado con diferencia), seguido de su comentarista Averroes, el *Liber de causis*, Avicena y también el judío Rabí Moisés (Maimónides).

¹⁰ *Sermo* 29, LW IV, 263:5ss «*Anselmus: deus est, quo nihil melius excogitari potest*». A continuación Eckhart señala otros autores con este mismo argumento: San Agustín, *De doctrina cristiana* c.7 n.7; San Bernardo, *De consideratione* c.7 n.15 y Séneca, *Quaestionum naturalium* I praef., 13. Cabe mencionar asimismo que la afirmación «*Deus est quo nihil melius excogitari potest*» –que incluye el vocablo «mejor» (*melius*), tal y como lo menciona Eckhart, y no el «mayor» (*maius*) que aparece en el *Proslogion* de San Anselmo–, es el enunciado de la proposición 5 del *Liber XXIV philosophorum* (CChr.CM 143 A), ed. de Françoise HUDRY, Brepols, Turnhout 1997 (citado en adelante, Hudry y página), 11.

rollos no recurren tanto a los Padres de la Iglesia o a los diversos teólogos anteriores a él, sino que se sustentan principalmente en la Escritura y en una argumentación filosófica que integra principios aristotélicos y platónicos, ya que la pretensión del Maestro turingio es «explicar por las razones naturales de los filósofos las afirmaciones de la santa fe cristiana y de la Escritura en los dos Testamentos»¹¹. Eckhart fundamenta esta opción en el hecho de que hay una única fuente de verdad:

«La encarnación en sí misma es a imagen de la ‘emanación’ (*emanatione*) eterna y también modelo ejemplar de toda la naturaleza inferior. [...] todo lo que es verdad en el orden del ser como en el orden del conocer, en la Escritura como en la naturaleza, procede de una misma y única fuente, de una misma y única raíz. [...] Moisés, Cristo y el filósofo [Aristóteles] enseñan pues la misma cosa. No difieren más que por los modos de su enseñanza, a saber lo creíble [Moisés], lo demostrable o verosímil [el filósofo] y la verdad [Cristo]»¹².

Tal es también la intención del comentario de *El libro de los veinticuatro filósofos* (*Liber XXIV philosophorum*): servirse de «las razones naturales de los filósofos» para mostrar y explicar las nociones cristianas sobre Dios, texto empleado por Eckhart en numerosas ocasiones¹³. Según ha mostrado la editora de la obra, François-

¹¹ *In Ioh.* n.2, LW III, 4:4-6 «...*intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum*».

¹² *In Ioh.* n.185, LW III, 154:13-155:6-7 «*incarnatio ipsa sit exemplata quidem ab aeterna emanatione et exemplar totius naturae inferioris. [...] quae philosophi de rerum naturis et ipsarum proprietatibus scripserunt, praesertim cum ex uno fonte et una radice procedat veritatis omne quod verum est, sive essendo sive cognoscendo, in scriptura et in natura. [...] Idem ergo est quod docet Moyses, Christus et philosophus, solum quantum ad modum differens, scilicet ut credibile, probabile sive verosimile et veritas*». Asimismo cf. *In Ioh.* n.444, LW III, 381:4-7. La palabra *emanatione* puede sorprender, pero no significa en absoluto la presencia de «panteísmo» en Eckhart. Por el contrario, el vocablo *emanatio* tenía en la doctrina de la creación de Alberto Magno, y en sus discípulos, un significado filosófico rigurosamente delimitado: «*fluxus est emanatio formae a primo fonte, qui omnium formarum est fons et origo*», cf. *Liber de causis et processu universitatis*, en *Alberti Magni Opera Omnia* t.X, ed. Borgnet, Paris 1891, 411a. Fue retomado igualmente por Santo Tomás; cf. por ejemplo, *S. Th.* I q.45 a.1 (BAC, 446-447), que indica en su proemio: «Ahora hay que tratar sobre cómo proceden (*emanationis*) las cosas del primer principio. Modo de proceder que llamamos creación». («*Deinde quaeritur de modo emanationis rerum a primo principio, qui dicitur creatio*»). Así, según se desprende de este artículo de la *Suma*, el término «creación» subraya la inexistencia de una causa material en la producción del mundo, su origen a partir de la «nada»; mientras que «emanación» se aplica a su procedencia divina. Y el Aquinate concluye este artículo con la afirmación: «la creación, que es emanación de todo el ser, se hace a partir del *no ser* que es la *nada*». («*creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil*»). Eckhart explicita además que el término *emanatio* es sinónimo de «producción»; cf. por ejemplo, *Liber paraboliarum Genesis* (=In Gen II), LW I, 479:2-3 «*productio sive emanatio*».

¹³ El Maestro Eckhart menciona claramente tres afirmaciones del *Liber XXIV philosophorum* en su *Pr.* 9, DW I, 142:1-7 «Veinticuatro Maestros se reunieron y querían hablar de qué podría ser Dios. [...] Uno dijo: “Dios es algo en comparación con lo cual toda cosa mutable y temporal [*acci-*

se Hudry, el *Liber XXIV philosophorum*, atribuido erróneamente a Hermes Trimegisto, está formado por una lista de veinticuatro definiciones sobre Dios y un primer comentario a las mismas, cuyo origen puede remontarse a la Alejandría del siglo III d.C. Se trataría de un texto escolar en el que se condensa una fuente griega más amplia, el *Liber de sapientia philosophorum* –hoy perdido, pero cuya traducción árabe era conocida a principios del siglo XIV–. Sin embargo, otros editores han propuesto un origen posterior, entre el siglo XII y XIII, por la afinidad del escrito con la teología del siglo XII y la escuela de Chartres. En todo caso, las sentencias presentan un segundo comentario, realizado seguramente en Oxford, hacia los años 1300-1320. El interés del *Liber XXIV philosophorum* radica en que sus proposiciones y comentarios permiten integrar el pensamiento filosófico de Aristóteles y de autores neoplatónicos con las concepciones cristianas, como la creación o la trinidad; y que facilitan la interpretación de las proposiciones neoplatónicas del *Liber de causis*, reelaboración árabe de la *Elementatio theologica* de Proclo, desde una perspectiva teológica. De hecho varios manuscritos contienen simultáneamente ambos libros, el *Liber XXIV philosophorum* y el *Liber de causis*¹⁴.

dens] es nada, y todo lo que tiene ser (*wesen*) [*substantia*] es pequeño ante Él” [prop. 6]. El segundo dijo “Dios es algo que se halla necesariamente por encima del ser, que en sí no necesita a nadie y al que todas las cosas necesitan” [prop. 11]. El tercero dijo: “Dios es un intelecto (*vernünfticheit*) que no vive más que en el conocimiento de sí mismo” [prop. 20]». («*Vierundzweinzic meister kâmen zesamen und wolten sprechen, waz got wære. [...] Der eine sprach: got ist etwaz, gegen dem alliu wandelbæriu und zîtlichiu dinc niht ensint, und allez, daz wesen hât, daz ist vor im kleine. Der ander sprach: got ist etwaz, daz dâ ist über wesene von nôt, daz in im selber niemannes bedarf und des alliu dinc bedürfen. Der dritte sprach: “got ist ein vernünfticheit, diu dâ lebet in sîn aleines bekanntnisse”*»). Además, Eckhart lo emplea en numerosas ocasiones en su obra latina: *In Ioh.* n.220, LW III, 185:5-8 «*deus est oppositio nihil mediatione entis*», proposición 14, que también está presente en *In Sap.* n.90, LW II, 424:2 y en el *Sermo IV,1*, LW IV, 52:2; *In Sap.* n.90, LW II, 423:10-424:2 «*deus est cuius comparatione substantia est accidens et accidens nihil*», proposición 6; *In Exod.* n.35, LW II, 41:8-10 «*deus est quod solum voces non significant propter excellentiam nec mentes intelligunt propter dissimilitudinem*», proposición 16; *In Eccli.* n.51, LW II, 279:14-280:1 «*deus est amor qui plus habitus plus placet*», proposición 8 modificada, la lección dice *latet* (se esconde); *In Eccli.* n.10, LW II, 239:2 «*[Deus est totus] in quolibet sui*», proposición 3. Asimismo, la proposición 2 y la 19 del *Liber XXIV philosophorum*, que emplean la metáfora de Dios como esfera infinita, «cuyo centro se halla en todas partes y su circunferencia en ninguna», están presentes en numerosos lugares de la obra eckhartiana: *In Gen.* n.155, LW I, 305:5-6; *In Exod.* n.91, LW II, 94:17-95:2; *In Eccli.* n.20, LW II, 248:2-3; *In Ioh.* n.604, LW III, 527:4-5; *Sermo* 45 n.458, LW IV, 379:13-380:1; *Sermo* 55 n.546, 457:6; *Pr.* 35, DW II, 179:6-7; *Pr.* 59, DW II, 633:1-2.

¹⁴ Cf. Françoise HUDRY (ed.), *Liber XXIV philosophorum*, V-CXIV. Según Hudry, es posible que el Maestro Eckhart se encontrara en París con el dominico de Oxford, Nicolás Trichet, autor probable del segundo comentario al *Liber XXIV philosophorum*; pues el *Studium generale* de los dominicos en Oxford estaba totalmente imbuido del intelectualismo alejandrino presente en el *Liber XXIV philosophorum*, en continuidad con el pensamiento de San Alberto Magno. Es posible que la condena

Además de emplear y citar como autoridad el *Liber XXIV philosophorum*, Eckhart apela al *Liber de causis* en numerosas y significativas ocasiones, como ya lo habían hecho sus Maestros, Alberto Magno y Santo Tomás. Este último había señalado ya en su análisis del libro que se trataba de una extracto realizado por filósofo árabe de los *Elementatio theologica* de Proclo, obra que a su vez fue traducida del griego al latín por Guillermo de Moerbeke en 1268. Eckhart menciona a Proclo y parece ser consciente de su vinculación con el *De causis*, e incluso los nombra al mismo tiempo (en *Prol. op. prop.* n.6), pero no está probado que conociera esta última obra directamente. En cualquier caso, es clara la influencia de los principios neoplatónicos del *Liber de causis* y del *Liber XXIV philosophorum* en el Maestro alemán¹⁵. Sin embargo, aunque Eckhart emplee ciertos principios neoplatónicos, no separa el nivel del Uno del nivel del Intelecto (*nous*) o el del Ser –en ello se situaría como el platonismo medio–; y, como veremos, para explicar la Trinidad en la Unidad se sirve de la tríada *esse, vivere, intelligere* de Porfirio¹⁶, utilizada por Mario Victorino y Agustín y presente también en la proposición 20 del *Liber XXIV philosophorum*.

El Maestro turingio no pretende deducir el ser de Dios de su propio concepto, sino que parte de la suposición de que «Dios es», e intenta desplegar todas sus implicaciones¹⁷. Dios es aquello mayor de lo cual nada puede pensarse, es lo superior a todo, es el Primero, y ha de ser también Uno. Eckhart sustenta su argumentación en

de Eckhart tuviera como consecuencia la pérdida de influencia de los dominicos en Oxford –cuyos planteamientos filosóficos eran muy semejantes–, que tuvo lugar hacia los años 1320-1330, así como la pérdida de interés en teología hacia el *Liber XXIV philosophorum*, e incluso la censura de algunos de sus fragmentos. Cf. Hudry, XCV-XCVIII. Antes de Hudry, la edición de Clemens Baeumker (sin el segundo comentario), de 1913, lo consideraba como un manual sintético perteneciente al neoplatonismo cristianizado, del siglo XII o XIII; opinión que retoma el editor de la versión castellana, que sitúa su composición «poco después de la mitad del siglo XII». Cf. Paolo LUCENTINI (ed.), *El libro de los veinticuatro filósofos*, Siruela, Madrid 2000.

¹⁵ Cf. *supra* nota 13. Cf. también BEIERWALTES, 'Primum est dives per se'. *Maître Eckhart et le 'Liber de causis'*, en Emilie ZUM BRUNN (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Millon, Grenoble 1998, 285-300; Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik* t.3. *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, Beck, München 1996, 19-44.

¹⁶ Cf. Salvatore LILLA, *Neoplatonismo*, en Angelo BERNARDINO (dir.), *Diccionario patristico y de la Antigüedad cristiana* t.2, Sígueme, Salamanca 1992, 1514-1519.

¹⁷ Cf. por ejemplo, sus desarrollos sobre la proposición «*Esse est deus*» y la pregunta «*Utrum deus sit*». *Prol. gen.* n.12-13, LW I, 156:15-159:6. Cf. asimismo, la clarificadora explicación de Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ, *Unidad y reflexión. Comentario a un texto del Maestro Eckhart*: NatGrac 43 (1996) 295-297.

un principio tomado del *Liber de causis*, «lo primero es rico por sí mismo», del que se sirve con profusión¹⁸:

«En general, las cosas anteriores y superiores no reciben absolutamente nada de las posteriores, ni son afectadas por algo que haya en éstas; sino que, por el contrario, las cosas anteriores y superiores afectan a las posteriores e inferiores y descienden sobre ellas con sus propiedades y las asemejan a sí mismas, como la causa a lo causado y el agente a lo paciente. Pues es propio de la naturaleza de lo primero y de lo superior, puesto que es ‘rica por sí’, el influir y afectar a las cosas inferiores con sus propiedades, entre las cuales están la unidad y la indivisión. Lo uno está siempre dividido en lo inferior e indiviso en lo superior. De ello se desprende que lo superior de ningún modo se divide en lo inferior, sino que, permaneciendo indiviso, recoge y une lo que se encuentra dividido en lo inferior»¹⁹.

El Maestro turingio subraya que todo lo primero y el Primero, es decir, Dios, es «rico» por sí mismo, en su propio fundamento y por sí mismo es «auto-difusivo», cualidad que los platónicos asociaban a la bondad. Es Causa primera y universal, da a todos –crea– y se da totalmente a sí mismo con profusión (St 1,5)²⁰. Pero al mismo tiempo, permanece siempre uno e indiviso, aunque desciende y afecta a lo segundo, dándole unidad, de manera semejante a cómo el alma, que está presente y da unidad a todos los miembros del cuerpo, no se confunde con ellos²¹. De ahí que la «indivisión» o la «indistinción» sean notas de Dios directamente vinculadas a su unidad²²; la

¹⁸ *Liber de causis* prop. 20(21) n.162 (*Le ‘Liber de causis’. Édition établie à l’aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, ed. de Adriaan PATTIN, Lipsiusstraat, Leeuven 1967, 92; en adelante, Pattin y página) «*Primum est dives per seipsum et non est dives maius*».

¹⁹ *Prol. gen.* n.10, LW I, 154:13-155:5 «...*quod universaliter priora et superiora nihil prorsus accipiunt a posterioribus, sed nec ab aliquo afficiuntur quod sit in illis; sed e converso priora et superiora afficiunt inferiora et posteriora et in ipsa descendunt cum suis proprietatibus et ipsa sibi assimilant, utpote causa causatum et agens passum. De ratione enim primi et superioris, cum sit “dives per se”, est influere et afficere inferiora suis proprietatibus, inter quas est unitas et indivisio. Semper divisum inferius unum est et indivisum in superiori. Ex quo patet quod superius nullo modo dividitur in inferioribus, sed manens indivisum colligit et unit divisa in inferioribus*».

²⁰ Cf. *Prol. op. prop.* n.20-24, LW I, 178-180.

²¹ Cf. *Prol. gen.* n.10, LW I, 155:6ss.

²² Cf. por ejemplo *Sermo* 29 n.298, LW IV, 265:7-8 «*Septimo, quia unum est indistinctum ab omnibus. Igitur in ipso ratione indistinctionis sive unitatis sunt omnia et plenitudo esse*». Eckhart aborda la indistinción de Dios en muchas ocasiones, como *In Ioh.* n.99, LW III, 85:13-14 «*Quarto, quia dei proprium est esse indistinctum et ipse sola sua indistinctione distinguitur, creaturae vero proprium est esse distinctum*»; *In Sap.* n.144-146 y n.154-155, LW II, 481-483 y 489-491; *Sermo* 4 n.28, LW IV, 27:10; *Sermo* 10 n.103, 98:10; etc. Esta cuestión será retomada por Suso en su explicación de la doctrina eckhartiana ante lo «salvaje», en Bdw c.6, 355:2-3.

indistinción es propia de Dios –subraya el Maestro turingio–, mientras que la distinción, la limitación, la singularidad, son propias de la criatura²³.

Dios, Causa primera, origen y fuente de todo lo creado, permanece al mismo tiempo simple y uno en sí mismo, e inmanente a todo lo creado. Pues «lo uno es una propiedad esencial de lo superior, de lo precedente o lo primero»²⁴ y desciende en todo lo singular, manteniendo unido lo dividido²⁵. Por eso, «lo uno es aquello que participa de toda multiplicidad, por lo cual toda multiplicidad es ‘una’ y ‘es’», en cuanto que recibe el ser de Dios:

«...este Uno –dice Eckhart– es Dios. Pues “Dios es Uno” [Ga 3,20] y el Uno, Dios. Ente, uno, bueno son trascendentales. Además, todo lo múltiple es solo por esto pero, por esto, una cosa tiene ser y ‘ser uno’. De ahí que Dios no se halla en lo múltiple [como algo] dividido, como sí lo están los [seres] múltiples o divididos, sino en cuanto que son uno. Por ello, por el Dios Uno y el Ser Uno, son con toda seguridad uno. Además, Dios es en todos y Uno en todos, “y en Él son todas las cosas” [Ro 11,36]»²⁶.

Para expresar metafóricamente tal Unidad, la inmanencia y trascendencia de Dios, causa primera, que se halla en todas partes y al mismo tiempo excede toda determinación, el Maestro Eckhart emplea en diversas ocasiones la imagen de Dios como esfera infinita, imagen presente en las proposiciones 2 y 18 del *Liber XXIV philosophorum*:

«II. Dios es una esfera cuyo centro se halla en todas partes y su circunferencia en ninguna».

«XVIII. Dios es una esfera que tiene tantas circunferencias como puntos. Esta definición deriva de la segunda: dado que Dios se halla totalmente privado de dimensión, y es al mismo tiempo de dimensión infinita, la esfera de su esencia no puede hallarse

²³ Cf. *Sermo 2/1* n.7, LW IV, 9:8-9 «*Ratio, quia indistinctio est propria deo, distinctio propria creaturae*».

²⁴ *Sermo 37* n.377, LW IV, 322:8-9 «*Nota: unum est essentialis proprietatis superioris sive prioris aut primi*».

²⁵ Cf. *Sermo 29* n.299, LW IV, 266:7-10 «*quia deus eo dives profusivus est, quia unus. Primus enim et supremus est ratione qua unus. Propter quod unum descendit in omnia et singula, manens semper unum et divisa uniens*». Aquí aparece reflejada la jerarquización neoplatónica de los seres en función de su distancia con el Uno –Dios para el platonismo cristianizado– y la noción de la «riqueza» y fecundidad del Primer principio que se difunde.

²⁶ Cf. *Sermo 37* n.377, LW IV, 322:11-323:4 «*Nota: unum est quo participat omnis multitudo, per quod una est et est omnis multitudo, et hoc unum deus. “Deus enim unus” [Gal 3,20] et unum deus. Ens, unum, bonum, verum transcendentia sunt. Praetera multitudo omnis eo solo est, sed ab eoden res habet esse et esse unum. Hinc est quod deus non est in multis divisus, ut multa sunt sive divisa, sed in quantum unum sunt. Sic ergo deo uno, esse uno, utique sunt unum. Praetera deus est in omnibus et unus in omnibus, “et in ipso sunt omnia” [Ro 11,36]. Ergo ipso uno sunt unum omnia*».

delimitada. Por lo tanto, no puede haber en el extremo un punto que no tenga en torno a sí circunferencia»²⁷.

El segundo comentario del *Liber* a la proposición 18, realizado probablemente por un dominico contemporáneo de Eckhart, señala que el ser de Dios es «infinito» e «intelectual», como también lo hace el Maestro turingio en su *Comentario al libro del Éxodo*²⁸. Así pues, se vincula la Infinitud divina, su ser Uno ilimitado y, metafóricamente hablando, «esférico», a su ser Intelecto o Pensamiento, que también implica un movimiento circular, una auto-reflexión que permite entender la unidad intratrinitaria, el despliegue interior de la vida divina, como veremos más adelante²⁹.

Junto con la propiedad de la unidad, se puede decir que Dios es simple, pues «simple es aquello que es en sí mismo uno sin alteridad (*ander*) alguna»³⁰. Y la simplicidad va unida al hecho de ser Primero, ya que no puede haber nada que sea «primero» y no sea al mismo tiempo simple³¹. No hay por tanto alteridad o distinción en Dios, pues Dios es ilimitado, y en su infinitud está presente y penetra todo lo creado; todo está en Dios, y fuera de Él no hay nada³². Eckhart lo explica del siguiente modo:

«La simplicidad de Dios es infinitud y su infinidad es simple. Por ello Dios está en todas partes, y en todas partes totalmente. En todas partes por su infinidad, y del todo por su simplicidad. Sólo Dios penetra (*illabatur*) todos los entes en su misma esencia.

²⁷ *Liber XXIV philosophorum*, Hudry, 37 y 70 (Lucentini, 47 y 79).

²⁸ Cf. *Liber XXIV philosophorum*, Hudry, 70 «*Deus est sphaera. Cuius esse est sphaericum, infinitum, intellectuale*». Cf. ECKHART, *In Exod.* n.91, LW II, 94:17-95:3 «*Et hoc est quod in 'Libro XXIV philosophorum' dicitur: "deus est sphaera" intellectualis "infinita, cuius tot sunt circumferentiae, quot puncta"* [prop. 18], et "*cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam*" [prop. 2], et qui "*totus est in sui minimo*" [prop. 3]».

²⁹ El *Liber XXIV philosophorum* presenta numerosas afirmaciones en este mismo sentido, como la primera proposición: «Dios es una mónada que engendra una mónada, y refleja en sí mismo una sola llama de amor» («*Deus est monas monadem gignens, in se unum reflectens ardorem*»); o la proposición 20 «Dios es el único que vive del pensamiento de sí mismo» («*Deus est qui solus sui intellectu vivit*»). Cf. Hudry, 35 y 72 (Lucentini, 45 y 83).

³⁰ Cf. también *Pr.* 80, DW III, 384:3-5 «*Was ist einvaltic? Daz is sprichet bischof Albreht: daz din ist einvaltic, daz an im selber ein ist âne ander, daz ist got*». Los editores no han encontrado la referencia en la obra de Alberto Magno.

³¹ Cf. *Quaest. Paris.* I n.1, LW V, 37:6-7 «*omens fundatur in hoc quod deus est primum et simplex; non enim potest aliquid esse primum, si non sit simplex*». Cf. también *In Gen.* II n.10, LW I, 481:7-8 «*in naturalibus primum in quolibet genere semper est unum. Ergo primum omnium simpliciter est perfecte unum 'in fine simplicitatis'*». Y en SANTO TOMÁS, *S. Th.* I q.3.

³² Cf. *Sermo* 7 n.83, LW IV, 79:7-8 «*..deus, cuius natura est semper et solum esse intus et in intimis*».

Pero ningún otro ente penetra en otro. Dios está en lo más interno de cada cosa, sólo en lo más íntimo, y sólo él es uno»³³.

Esta afirmación de que Dios es «lo más íntimo» de todo, y por tanto, indistinto, simple y uno, se entiende mejor si se tiene en cuenta que Eckhart sostiene asimismo que Dios es el ser, el «ser puro» (*esse purum*)³⁴, y «está en lo más íntimo de todas las cosas como el ser»³⁵. De hecho, para el dominico turingio el concepto de unidad está relacionado de manera inmediata con el de ser, pues el término ‘uno’ no añade nada al ser y significa «la pureza, la médula o la cima del ser mismo», con exclusión de toda negación. Así, para Eckhart, el *unum* no añade ninguna determinación positiva al *esse*, únicamente añade la determinación negativa, la negación de cualquier negación, lo que equivale a afirmar el ser en su pureza:

«El término uno no añade nada al ser, ni siquiera según el concepto, sólo según la mera negación. Esto no ocurre con lo verdadero o con lo bueno. Por lo cual se relaciona del modo más inmediato con el ser; más aún, significa la pureza, la médula o la ci-

³³ *Sermo* 29 n.296, LW IV, 263:13-264:3 «*Deus simplicitate est infinitus et infinitate sua est simplex. Ideo et ubique est et ubique totus est. Ubiq̄e inf̄initate, sed totus ubiq̄e simplicitate. Deus solus illabitur omnibus entibus, ipsorum essentiis. Nihil autem aliorum illabitur alteri. Deus est in intimis cuiuslibet et solum in intimis, et ipse solus unus est*». Eckhart alude también a esta cuestión en *In Ioh.* n.238, LW III, 199:3-7 «Nada es tan cercano al ente (*enti*), nada tan íntimo a él como el ser (*esse*). Ahora bien, Dios es el ser (*esse*) y de él mismo proviene inmediatamente todo ser (*esse*). Por lo cual sólo Él se desliza y penetra (*illabitur*) en las esencias de las cosas. Todo lo que no es el ser mismo está fuera, es extraño y distinto de la esencia de cada cosa. Más aún, el ser es incluso más íntimo a cada cosa que la esencia misma de ésta». («...*nihil tam prope enti, nihil tam intimum quam esse. Deus autem esse est, et ab ipso immediate omne esse. Propter quod ipse solus illabitur rerum essentiis. Omne quod non est ipsum esse, foris stat, alienum est et distinctum ab essentia uniuscuiusque. Adhuc autem esse intimius est unicuique etiam quam ipsa essentia illius*»). Traducción del texto latino de ÁLVAREZ GÓMEZ, *Unidad y reflexión*, 315. Según este texto, la «intimidad» de Dios se explica en cuanto que Dios es el ser, y el ser es «lo más íntimo» a cada cosa.

³⁴ Cf. *In Sap.* n.255, LW II, 587:4; o también «*Deus est esse purum et plenum*». *In Sap.* n.140, LW II, 478:7.

³⁵ Cf. *In Eccli.* n.54, LW II, 282:13-283:4 «Dios está en lo más íntimo de todas las cosas como el ser y, de ese modo, todo ente se alimenta de él; y él está también en lo más exterior, porque está por encima y por fuera de todas las cosas. Así, todo se alimenta de él, porque él está en lo más íntimo, y padece hambre, porque él está totalmente fuera. De ese modo el alma está totalmente en la mano y totalmente fuera de ella. Es también el sentido de la palabra que dice: “Los que me comen quedan aún con hambre de mí” [Eclo 24,29] ». («*deus est rebus omnibus intimus, utpote esse, et sic ipsum edit omne ens; est et extimus quia super omnia et sic extra omnia. Ipsum igitur edunt omnia, quia intimus, esuriunt, quia extimus; edunt, quia intus totus, esuriunt, quia extra totus. Sic anima tota in manu et tota extra. Hoc est igitur quod dicitur: “qui edunt me, adhuc esuriunt”*»). O también en *In Sap.* n.135, LW II, 473:8 «*Rursus tertio: deus sic totus est in quolibet, quod totus est extra quodlibet*». Eckhart subraya la dependencia ontológica de las criaturas con respecto a Dios; pues éstas reciben el ser, pero no lo poseen como algo propio, sino que siempre «tienen hambre» del ser, hambre de Dios. Ello se debe a que Eckhart sostiene que los trascendentales, ser, uno, verdadero pertenecen en sentido propio únicamente a Dios y se dicen de las criaturas sólo por atribución.

ma del ser mismo que ni el término ser significa. Pues el término uno significa el ser mismo, con la añadidura del ser en sí mismo, con la exclusión de toda negación»³⁶.

Cabe recordar que según la enseñanza común en la Edad Media, los trascendentales, cuando están concretados en las cosas, (*ens, unum, verum, bonum*) son convertibles entre sí³⁷. «Ente», «uno», «verdadero», «bueno», son intercambiables, no porque sus conceptos sean idénticos, pues cada uno tiene su razón propia, sino por el hecho de que lo que «es», en cuanto que «es», es simultáneamente, «uno», «verdadero» y «bueno»; y lo que es «verdadero», en razón de su verdad, es «ente», «uno», «bueno»³⁸. Sin embargo, Eckhart se refiere a una relación entre el «uno» y el «ser» aún más profunda, una convertibilidad también en su razón propia, pues «uno» significa la negación de la división, pero no añade nada y, por ello, significa la «plenitud» o la «pureza del ser»³⁹.

Este Ser intercambiable con el Uno, y que designa a Dios, no se ha de confundir con el «ser esto o aquello», como expondremos a continuación. Pero queda claro que en Eckhart la henología y la ontoteología quedan integradas, pues considera que el «Uno» significa la expresión máxima del «Ser» mismo y que conlleva asimismo un movimiento auto-reflexivo, una vida y un entendimiento.

Aunque nos hemos centrado en la obra latina de Eckhart para abordar la temática de la unidad y simplicidad de Dios⁴⁰, ésta recorre su obra alemana y, de manera

³⁶ Cf. *In Sap.* n.148, LW II, 486:2-6 «*Iterum etiam li unum nihil addit super esse, nec secundum rationem quidem, sed secundum solam negationem; non sic verum et bonum. Propter quod immediatissime se tenet ad esse, quin immo significat puritatem et medullam sive apicem ipsius esse, quam nec li esse significat. Significat enim li unum ipsum esse insuper in se ipso cum negatione et exclusione omnis nihili, quod, inquam, nihil omnis negatio sapit*».

³⁷ Cf. Jan AERSTEN, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino* (Colección de pensamiento medieval y renacentista 52), EUNSA, Navarra 2003, 73-77 y 205-215 y ÁLVAREZ GÓMEZ, *Unidad y reflexión*, 293-294 y 317-319.

³⁸ Eckhart menciona este principio en diversos lugares, como *In Sap.* n.293, LW II, 628:4; *In Ioh.* n.114, LW III, 99:6 o también en *In Ioh.* n.562, LW III, 489:1-3, donde precisa que el ente, lo uno, lo verdadero y lo bueno son idénticos y convertibles en lo que concierne al supuesto o al sujeto, pero se distinguen también entre sí por su razón propia o propiedad: «...*quattuor [ens, unum, verum, bonum] praemissa idem sunt et convertuntur realiter quantum ad suppositum sive subjectum, distinguuntur autem ab invicem propria ratione sive proprietate uniuscuiusque*».

³⁹ Cf. *In Sap.* n.148, LW II, 486:2-6. Volveremos sobre la relación de Dios y los trascendentales para Eckhart, cf. infra nota 85.

⁴⁰ Eckhart desarrolla el tema de la unidad de Dios especialmente en los siguientes textos latinos: *Sermo* 29 y 37, LW IV, 263-270 y 320-324; *In Sap.* n.144-152, 481-488.

especial, sus sermones alemanes 21 y 80⁴¹. En ella Dios es designado como el «Uno único» (*einic ein*)⁴², «Uno y simple» (*ein und einvaltic*)⁴³, absolutamente cercano (*nâhe*)⁴⁴ y lo más interior o íntimo (*inniger*) a todas las cosas⁴⁵, –expresiones que empleará a su vez su discípulo, Enrique Suso.

Se puede concluir que la Unidad o el Uno es la nota de Dios más central en el pensamiento eckhartiano y engloba el carácter difusivo del Primer principio y su bondad, la simplicidad y la indistinción, la inmanencia de Dios en todo y su absoluta trascendencia, la plenitud del ser, el pensar o intelección como auto-reflexión, así como la vida intratrinitaria –aspectos que iremos analizando⁴⁶.

⁴¹ Cf. todo el *Pr.* 21, *Unus deus et pater omnium*, DW I, 357-370 y también una parte del *Pr.* 80, DW III, 382:9-383:5 «La riqueza de Dios se encuentra en cinco cosas. La primera es que es la *Causa primera*, pues de ella han brotado todas las cosas. La segunda es que es *simple* en su ser y, por ello, él es la interioridad (*innerkeit*) de todas las cosas. La tercera, que es *origen*, por lo que se comunica a todas las cosas. La cuarta, es que es *inmutable*, por lo cual es lo más permanente. La quinta es que es *perfecto*, por lo cual es lo más deseable». («*Diu rîcheit gotes diu liget an vûnf dingen. Daz êrste: daz er diu êrste sache ist, her umbe ist er ûzgiezende sich in alliu dinc. — Daz ander: daz er einvaltic ist an sînem wesene, her umbe ist er diu innerkeit aller dinge. — Daz dritte: daz er ursprunlich ist, her umbe ist er gemeinende sich allen dingen. — Daz vierde: daz er unwandelhaftig ist, her umbe ist er daz behaldelîcheste. — Daz vûnfte: daz er volkomen ist, her umbe ist er daz begerlîcheste*»). Este sermón prosigue con la explicación de cada punto y la mención explícita al «obispo Alberto» en tres ocasiones.

⁴² Cf. *Pr.* 2, DW I, 31:8; *Pr.* 22, DW I, 381:1; *Pr.* 25, DW II, 11:1; *Pr.* 66, DW III, 118:17; y *Pr.* 51, DW II, 470:6.

⁴³ Cf. por ejemplo *Pr.* 2, DW I, 44:3.

⁴⁴ Cf. *Pr.* 68, DW III, 142:2-3 «Dios está más cerca de mí que yo lo estoy de mí mismo; mi ser depende de que Dios esté cerca y presente [en mí]». («*Got ist mir nâher, dan ich mir selber bin; mîn wesen hanget dar ane, daz mir got nâhe und gegenwertic sî*»).

⁴⁵ Cf. por ejemplo *Pr.* 77, DW III, 340:1-3 «es sabido que Dios se encuentra inseparable de todas las cosas: pues está en todas las cosas y es más íntimo que ellas lo son de sí mismas. Así no hay separación entre Dios y las cosas». («*ez meinet daz got ungescheiden ist von allen dingen, wan got ist in allen dingen, wan er ist in inniger, dan sie in selben sint. Alsô ist got ungescheiden von allen dingen*»).

⁴⁶ Cf. las agudas y expertas explicaciones de Walter BEIERWALTES, «*Und das ein machet uns saelic*». *Meister Eckharts Begriff der Einheit und der Einung*, en ID., *Platonismus im Christentum* (Philosophische Abhandlungen 73), Klostermann, Frankfurt a. M. 1998, 100-129, aquí 102.

1.2. INTELECTO Y SER, POR ENCIMA DEL SER DE LA CRIATURA

En el sermón latino 29, Eckhart explica que «la unidad o lo uno parecen ser propiedades exclusivas del intelecto»⁴⁷ y, por ello, fundamenta la unidad y la simplicidad de Dios en el hecho de que es intelecto o entendimiento; en los seres materiales hay división entre materia y forma; en los seres inmateriales o intelectuales –como los ángeles– hay una distinción entre esencia y ser, pues su mismo ser no es su pensar. Pero Dios es uno, «puro ser» (*purum esse*) y «el ser de todo» (*omnium esse*), porque es «en sí mismo completamente intelecto» (*est intellectus se toto*)⁴⁸. Dios no tiene otro ser que su intelecto, y a través del intelecto produce las cosas en el ser, porque él es puro pensar, su ser es su pensar⁴⁹.

Con ello iniciamos el análisis de la difícil cuestión de las afirmaciones eckhartianas acerca del ser y del intelecto divino. En el sermón alemán 9, *Quasi stella matutina*, Eckhart afirma, de manera bastante sorprendente, que «algunos maestros torpes dicen que Dios es un ser puro (*ein lüter wesen*)» pero «Él está tan alto por encima del ser, como el ángel más elevado lo está del mosquito» y se cometería el mismo error «si se dijera de Dios que es un ser (*ein wesen*) como si se llamara al sol pálido o negro»⁵⁰. Sin embargo, más adelante concluye: «si he dicho que Dios no es un ser y

⁴⁷ *Sermo* 29 n.300, LW IV, 266:11-12 «*Ubi nota quod unitas sive unum videtur proprium et proprietas intellectus solius*».

⁴⁸ Cf. *id.*, 267:5.

⁴⁹ Cf. *Sermo* 29 n.301, LW IV, 268:5-10 «*Patet ergo manifeste quod deus est proprie solus et quod ipse est intellectus sive intelligere et quod solum intelligere praeter esse aliud simpliciter. Ideo solus deus per intellectum producit res in esse, quia in ipso solo esse est intelligere. Iterum etiam quod nihil praeter ipsum potest esse purum intelligere, sed habet aliquod esse differens ab intelligere, nec aliter esset creatura, tum quia intelligere est increabile, tum quia "prima rerum creaturarum esse"*».

⁵⁰ *Pr.* 9, DW I, 145:7-146:1 «*Grobe meister sprechent, got si ein lüter wesen; er ist als hôch über wesene, als der oberste engel ist über einer mücken. Ich spräche als unrehte, als ich got hieze ein wesen, als ob ich die sunnen hieze bleich oder swarz*». En este sermón Eckhart comenta explícitamente algunas afirmaciones del *Liber XXIV philosophorum*, y se centra en concreto en la proposición XI: «*Deus est superens, necesse, solus sibi abundanter, sufficienter*». Cf. la nota 1 de Quint, DW I, 142 y las notas 216-225 de la edición de Alain de LIBERA (ed.), *Eckhart. Traités et sermons*, 446-447. El calificativo «torpes» (*grobe*) aplicado a los Maestros que afirman que Dios es un ser puro –

que se halla por encima del ser, no significa que le haya negado el ser, sino que se lo he exaltado»⁵¹. Así, Eckhart establece una distinción entre el «ser esto o aquello» de las criaturas, es decir, el ser como realidad creada, y la plenitud del Ser divino (*summo esse, puritas essendi*), causa de todo lo creado, al que prefiere designar como Intelecto⁵².

Para entender esta opción se ha de volver a recordar el gran valor que otorgaba el Maestro turingio al *Liber de causis*. Así lo pone de manifiesto en su argumentación en la primera *Cuestión parisiense*, del año 1302-1303: *Utrum in deo sit idem esse et intelligere*, en la cual pretende demostrar que el Ser y el Pensar en Dios sí se identifican. Sin embargo, no parte de la plenitud del Ser en Dios, acto puro y, en consecuencia, Dios como plenitud de vida y de automovimiento y, por tanto, absoluta actualidad del entendimiento, auto-reflexión absoluta que es su propio ser, como argumentaba Aristóteles⁵³ y, siguiendo sus pasos, Santo Tomás. Por el contrario, Eckhart fundamenta el Ser de Dios en su Intelecto, y no a la inversa⁵⁴. Por supuesto, conoce el modo de razonar anteriormente mencionado⁵⁵, y comienza con una breve exposición de esos argumentos, aludiendo explícitamente a la *Suma contra Gentiles*

entre ellos estaría Santo Tomás— es ciertamente sorprendente y podría tratarse de un error del copista, dada la cercanía de la grafía con *große* («grandes»). De los cuatro manuscritos de este sermón que se han conservado, uno de ellos (N1) presenta el vocablo «grande» (*Größe*) en lugar de «torpe», así como las ediciones anteriores que contienen este sermón (Pfeiffer, *Pr. LXXXIV* y Tauler, *Opera*, Adam Petri, Basel 1521). Sin embargo, Quint considera que la versión auténtica es *grobe*.

⁵¹ *Pr. 9*, DW I, 146:4-6 «*Daz ich aber gesprochen hân, got ensî niht ein wesen und sî über wesene, hie mite enhân ich im niht wesen abegesprochen, mêt: ich hân ez in im gehæhet*».

⁵² Cf. *Pr. 9*, DW I, 150:1-4 «Si aprehendemos a Dios en el ser, lo aprehendemos en su pórtico, pues el ser es el pórtico en donde se encuentra. Pero ¿dónde se halla en su templo, allí en donde resplandece como santo? El templo de Dios es el intelecto (*vernünfticheit*). En ninguna parte mora Dios más propiamente que en su templo, o sea en el intelecto». («*Als wir got nemen in dem wesene, sô nemen wir in in sinem vorbürge, wan wesen ist sîn vorbürge, dâ er inne wonet. Wâ ist er denne in sinem tempel, dâ er heilic inne schînet? Vernünfticheit ist der tempel gotes*»).

⁵³ Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* XII 9, 1074 b 33-35.

⁵⁴ Probablemente es el primer autor en la historia de la filosofía en argumentar de este modo, lo cual resulta significativo y precede en ello a los pensadores de la Ilustración. Cf. la interesante conferencia de Halfwassen en el Congreso de la Meister Eckhart Gesellschaft de 2009 en Ulm, pendiente de publicación: Jens HALFWASSEN, *Gott als Intellekt: Eckhart als Denker der Subjektivität*. Meister Eckhart Jahrbuch 5 (2011).

⁵⁵ Cf. *Quaest. Paris.* I n.1-3, LW V, 37-40. Al final del n.3, 39:8-40:40, afirma: «*Certum est autem, quia, si esse sit perfectum, per ipsum habentur omnia, et vivere et intelligere et agere quodcumque, nec oportet addere aliquid aliud propter quamcumque actionem habendam. [...] Cum igitur esse in deo sit optimum et perfectissimum, actus primus et omnium perfectio, omnes actus perficiens, quo sublato omnia nihil sunt, ideo deus per ipsum suum esse omnia operatur et intrinsecus in deitate et extrinsecus in creaturis, suo tamen modo; et sic in deo ipsum esse est ipsum <intelligere>, quia ipso esse operatur et intelligit*».

y la *Suma Teológica* de Santo Tomás⁵⁶. Pero a continuación declara su opinión personal: «no creo en modo alguno que [Dios] ‘entienda’ porque ‘es’, sino al contrario que ‘es’ porque ‘entiende’. De manera que Dios es entendimiento y entender, y el mismo entender es el fundamento de su ser»⁵⁷. El dominico turingio emplea diversos tipos de argumentos para justificar su posición. Por un lado, alude a la Escritura, y señala que Jn 1,1 no dice «al principio era el ente y Dios era el ente», sino «el Verbo», y verbo se relaciona con entendimiento⁵⁸, como lo hace la Verdad, nombre que se da a sí mismo el Salvador en Jn 14,6. Pero, por otro lado, su razonamiento va a basarse principalmente en argumentos filosóficos, pues la pretensión de Eckhart es mostrar que hay una unidad tanto en las verdades naturales, como en las teológicas y las morales⁵⁹. El Maestro alemán se apoya en el *Liber de causis* para sostener que «el ser» es «la primera de las realidades creadas»⁶⁰. Sin embargo Dios es creador, y no una realidad creada, ‘es’ antes de lo creado, como afirma la Sabiduría en el Eclesiástico: «antes del inicio y antes del mundo creado, soy»⁶¹. Es Sabiduría, y la sabiduría pertenece al ámbito del intelecto. Asimismo, Eckhart considera que el intelecto, y lo que pertenece al intelecto, está situado en un nivel superior al del ser, pues en la jerarquía de las criaturas son más elevadas las que tienen intelecto que las que sólo tie-

⁵⁶ Las principales referencias a la obra de SANTO TOMÁS son *S. Th.* I q.26 a.2; q.14 a.4 y *S. c. Gent.* I c.45, como indica la edición crítica de la obra eckhartiana.

⁵⁷ *Quaest. Paris.* I n.4, LW V, 40:5-7 (Capelleti, 27) «ostendo quod non ita videtur mihi modo ut quia sit ideo intelligat sed quia intelligit ideo est ita quod Deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse».

⁵⁸ Eckhart indica que «San Agustín trata de este Verbo en el libro VIII, c.2 de la obra *De Trinitate*». Cf. *Quaest. Paris.* I n.4, LW V, 41:2.

⁵⁹ Cf. *supra* notas 11 y 12.

⁶⁰ Cf. *Quaest. Paris.* I n.4, LW V, 41:6-7 «Unde dicit auctor *De Causis*: “prima rerum creatarum est esse”. Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam». Cf. *Liber de causis* prop. 4 n.37 (Pattin, 54). Santo Tomás comenta este principio en *S. Th.* I q.45 a.4 ad obj.1 (BAC, 452) «Cuando se dice que la primera de las cosas creadas es el ser, la palabra *ser* no indica la sustancia creada, sino el aspecto bajo el cual se considera el objeto creado». Santo Tomás transforma el *esse* de la fórmula del *Liber de causis* en aspecto formal bajo el que la acción creadora afecta a lo creado, pero en el *Liber* –y en la proposición correspondiente de la *Elementatio* de Proclo, la 138– y también en Eckhart, se trata más bien de la «sustancia» creada como tal. Igualmente, la proposición 11 del *Liber XXIV philosophorum*, Hudry, 57 (Lucentini, 65), que el Maestro turingio emplea en diversas ocasiones, afirma que «Dios se halla por encima del ser [...] por encima del ser se halla aquel que no está cerrado por nada». («*Deus est super ens [...] Superest igitur qui non clauditur*»).

⁶¹ Eckhart explica que interpreta así el texto de la Vulgata Eclo. 24,14: «‘*ab initio et ante saecula creata*’ ‘*sum*’» y no «‘*ab initio et ante saecula*’ ‘*creata –id est genita– sum*’». Cf. *Quaest. Paris.* I n.4, LW V, 41:10-13.

nen vida y que las que únicamente tienen ser⁶². Por otro lado, aunque la sabiduría y el conocimiento humanos partan de los entes y sean causadas por las cosas, la ciencia de Dios, por el contrario, no se origina en las cosas, sino que es su propia causa. Pues «lo que está en Dios está por encima del mismo ser y es todo entender». Además, en Dios no puede haber ente ni ser, ya que «nada puede estar formalmente en la causa y en lo causado», o dicho de otro modo, «el principio nunca es lo ‘pricipiado’», adagio clásico platónico⁶³. Como Dios es causa de los entes, no puede haber «ente o ser de la criatura» en Él⁶⁴, y por ello Dios es puro entendimiento o intelecto.

Hay que notar que Eckhart se refiere aquí al «ser» como propiedad de lo creado, como ser concreto y limitado, «ser esto o aquello». Asimismo, en él la relación entre el «pricipiado» y el principio es más compleja que lo que a primera vista pudiera parecer si nos limitamos exclusivamente a la cita anterior. Pues el dominico turingio no se queda en la distancia o exclusión entre principio y principiado, sino que en su *Comentario al Evangelio de Juan* explica que lo principiado es «verbo» y manifestación del principio y en cierto modo lo principiado preexiste en el principio. Asimismo, las realidades superiores comprenden por sus límites las inferiores, aunque no se pueda afirmar lo contrario⁶⁵. A través de estos principios explica la vida intradivina la relación con lo creado. Así, aunque Dios, Primer principio, esté situado por encima del nivel de los seres creados, pues el principio no es «lo principiado», no es concebido por Eckhart como el Uno de Platón, de Plotino o de Proclo –separado del nivel del entender y del ser– sino que precisamente Dios-Uno es concebido como Intelecto, y su entender va a ser el fundamento de su ser y de su vida, de la vida intradivina y de la creación.

⁶² Cf. *Quaest. Paris.* I n.5-6, LW V, 42:1-44:9.

⁶³ Este axioma de que el principio no es nada de su ‘pricipiado’ y, como consecuencia, el principio absoluto en modo alguno es «ser», fue formulado en primer lugar por Espeusipo, aunque ya está presente en Platón. Cf. HALFWASSEN, *Gott als Intellekt*, (pendiente de publicación).

⁶⁴ *Quaest. Paris.* I n.8-9, LW IV, 44:13-45:8 «...quidquid est in deo, est super ipsum esse et est totum intelligere. Ex his ostendo quod in deo non est ens nec esse, quia nihil est formaliter in causa et causato, si causa sit vera causa. Deus autem est causa omnis esse. Ergo esse formaliter non est in deo. [...] Item: principium nunquam est principiatum, ut punctus nunquam est linea. Et ideo cum deus sit principium vel scilicet ipsius esse vel entis, deus non est ens vel esse creaturae».

⁶⁵ Cf. *In Ioh.* n.134-140, LW III, 115-118. El último punto es el axioma de la contigüidad para los diferentes niveles de la jerarquía de las criaturas, enunciado por DIONISIO AREOPAGITA, *De div. nom.* VII 3, PG 3, 872 B y en *Dionysiaca* I, 407; y comentado por San Alberto Magno y Santo Tomás. Cf. Alain DE LIBERA ET AL., *L'œuvre latine de Maître Eckhart VI, Le commentaire de l'évangile selon Jean*, Cerf, Paris 2007 (en adelante OL VI), nota 6, 262.

Volviendo a la primera *Cuestión parisiense*, Eckhart concluye que «en Dios no hay *esse*, sino *puritas essendi*», y concede que se pueda llamar «ser» a «tal pureza»⁶⁶. Es decir, no niega a Dios el Ser, pues en modo alguno sostiene que Dios carezca de ser, sino que eleva el ser de Dios y lo distancia del ser limitado de las criaturas. Eckhart recurre al ejemplo de la visión de Aristóteles: el sentido de la visión carece de color, para poder recibir todos los colores. Del mismo modo, en Dios no hay «ser» ni «ente» de la criatura, ni determinación alguna, pues es causa de todos los entes. Por ello Eckhart sostiene, junto con Dionisio Areopagita⁶⁷, Juan Damasceno, al que menciona explícitamente⁶⁸, y Alberto Magno⁶⁹, que a través de la negación de todas las negaciones, es decir, de toda limitación y determinación, se llega a la «superabun-

⁶⁶ Cf. *Quaest. Paris.* I n.9, LW V, 45:8-15 (Capelleti, 31-33) «Dios no es el ente o el ser de la criatura, pues nada de lo que está en la criatura está en Dios sino como en su causa y no formalmente. Por consiguiente, puesto que el ser conviene a las criaturas, no está en Dios sino como en su causa y, por lo mismo, en Dios no está el ser sino la pureza del ser [...] A Dios, por consiguiente, no le corresponde el ser, a no ser que llames así a tal pureza». («*Deus non est ens vel esse creaturae; nihil quod est in creatura est in Deo nisi sicut in causa et non est ibi formaliter et ideo in deo non est esse, sed puritas essendi. [...] Deo ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse*»).

⁶⁷ Cf. *De myst. theol.* III-V, PG 3, 1033A-1048B; *Dionysiaca* I, 589-602 (BAC, 376-380).

⁶⁸ Cf. *De fide orth.* I 4, PG 94, 800B «Es imposible hablar sobre lo que Dios es en su esencia. En cambio, es mucho más provechoso que se haga el discurso a partir de la abstracción de todas las cosas, porque no es ninguna de las cosas que existen, no como si no existiera, sino en cuanto que está más allá de todas las cosas que existen y más allá del ser mismo». Traducción castellana de Juan Pablo TORREBIARTE AGUILAR, *Juan Damasceno. Exposición de la fe* (Biblioteca de Patristica 59), Ciudad Nueva, Madrid 2003, (citada en adelante como BPa), 40. Seguramente Eckhart y Suso tuvieron acceso a la versión latina realizada por Burgundio, *De fide orthodoxa. Burgundionis Versio*, ed. de Eligius M. BUYTAERT, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure N.Y. 1955, (citado en adelante como Buytaert), 20-21.

⁶⁹ El comentario de Alberto Magno a la *Teología mística* de Dionisio es muy interesante. Allí San Alberto señala que «el modo de las afirmaciones» (*modum affirmationum*) procede de manera deductiva, partiendo de las afirmaciones superiores para descender a las inferiores; sin embargo, en las negaciones, se asciende desde las cosas inferiores a las superiores, descartando todo de Dios, hasta llegar a la unión con el primer principio que es inefable, Dios; por ello se denomina «ciencia mística», pues termina en lo oculto. Cf. *Super Mysticam theologiam Dionysii* (en adelante, *In Myst. theol.*), ed. de Paul SIMON, ed. Colon. XXXVII-2, III, 471:3-18. Traducción castellana: ALBERTO MAGNO, *Sobre la Teología mística de Dionisio. Super Mysticam Theologiam Dionysii. Según el texto de la Editio Coloniensis traducido y editado por Anneliese Meis*: Anales de la Facultad de Teología de Santiago de Chile LIX (2008), 105 (en adelante: Meis y página). San Alberto puntualiza: «la perfección y la unión de la Primera causa están encima de toda afirmación», pues «toda afirmación pone una cierta composición», pero Dios no es compuesto y contiene todas las perfecciones (*nobilitates*); «el exceso de Él que está encima de todo, excede toda negación, por eso dice [Dionisio] que los nombres, que son negados de Él mismo, son negados a causa de su exceso y no a causa de su defecto, así como es en las criaturas y, por eso, su exceso supera toda negación». («*Unde patet, quod 'perfectio et unitio' primae 'causae' est super omnem affirmationem [...] cum omnis affirmatio ponat quandam compositionem, et 'excessus' eius qui est super omnia, excedit omnem negationem, ideo dicit, quod nomina quae negantur ab ipso, negantur propter sui excessum et non propter defectum, sicut est in creaturis, et ideo excessus suus superat omnem negationem*». *In Myst. theol.* V, 475:31-34 (Meis, 119).

dancia de la afirmación». En el fondo, toda afirmación supone una restricción, y la Infinitud divina carece de límites. Por ello se ha de negar en Dios toda «forma natural» determinada, para poder apuntar hacia su realidad suprema; «pues Dios posee todo de antemano pureza, plenitud, perfección, amplitud y anchura, la raíz de la existencia y la causa de todo»⁷⁰. De este modo, la «negación de la negación» es una característica exclusiva del Primer principio, del Ser pleno, del Uno, en suma, de Dios mismo⁷¹.

Desde esta perspectiva analiza Eckhart la cita bíblica «Yo soy el que soy» (Ex 3,14); y en lugar de fundamentar con ella la afirmación de que «Dios es el ser», considera que la repetición de «el que soy» indica precisamente la exclusión del «ente» en Dios y de toda negación, y la «pureza de la afirmación», la plenitud y pureza del Ser divino⁷².

Para Eckhart, tal plenitud está fundamentada en su entendimiento⁷³. «Y si tú al entender quieres llamarlo ‘ser’, –añade– estoy de acuerdo. Digo, no obstante que, si en Dios hay algo que puedas llamar ‘ser’, esto corresponde al ‘entender’»⁷⁴. «En el propio acto de conocer, –afirma–, Dios se conoce a sí mismo en Sí mismo»⁷⁵, pues

⁷⁰ *Quaest. Paris.* I n.12, LW V, 48: 2-8 «sic etiam ego (nego) ipsi deo ipsum esse et talia, ut sit causa omnis esse et omnia praebeat, ut sicut non negatur deo quod suum est, sic negetur eidem (quod suum non est). Quae negationes secundum Damascenum primo libro habent in deo superabundantiam affirmationis. Nihil igitur nego deo, ut sibi natum convenire. Dico enim quod deus omnia praebeat in puritate, plenitudine, perfectione, amplius et latius, existens radix et causa omnium». Cf. asimismo *In Sap.* n.148, 486:2-9.

⁷¹ Cf. *Prol. op. prop.* n.6, LW I, 169:6-8 «Praetera li unum est negatio negationis. Propter quod soli primo et pleno esse, quale est deus, competit, de quo nihil negari potest, eo quod omne esse simul praebeat et includat». Cf. también *In Ioh.* n.207; LW III, 175:5-6 «negatio negationis, quae est medulla et apex purissimae affirmationis»; *Pr.* 21, DW I, 361:10 «ein ist ein versagen des versagennes».

⁷² Cf. *Quaest. Paris.* I n.9, LW V, 45:11-14. Cf. también *In Exod.* n.16, LW II, 21:7-8 «notandum quod repetitio, quod bis ait: sum qui sum, puritatem affirmationis excluso omni negativo ab ipso deo indicat»; *In Exod.* n.74, LW II, 77:11 «negatio vero negationis purissima et plenissima est affirmatio: “ego sum qui sum”».

⁷³ Cf. la explicación de HALFWASSEN, *Gott als Intellekt*, (pendiente de publicación). «Gott ist die reine Seinsfülle gerade als die alles Seiende setzende und aufhebende seinslose Tätigkeit, als die Eckhart das Denken faßt». Cf. *Quaest. Paris.* I n.10; LW V, 46:2-6 «Cum igitur deus sit universalis causa entis, nihil quod est in deo, habet rationem entis, sed habet rationem intellectus et ipsius intelligere [...] in ipso intelligere omnia continentur in virtute sicut in causa suprema omnium».

⁷⁴ *Quaest. Paris.* I n.9, LW V, 45:3-5 «Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus quod, si in deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere».

⁷⁵ Cf. *Pr.* 9, DW I, 150:7 «Got in sîn selbes bekantnisse bekennet sich selben in im selben». En esta afirmación Eckhart está comentando la proposición 20 del *Liber XXIV philosophorum*: «Deus est

‘es’ su propio conocimiento, es decir, en Él se da la unidad del cognoscente, de lo conocido y del conocer. Por tanto, la esencia de Dios es Intellecto puro, que siempre está en acto, y en Él ser y pensar se identifican:

«Aquí hay que señalar que el intelecto, especialmente en Dios, y quizá sólo en Él, pues es el primer principio de todas las cosas, es en todas partes el mismo intelecto por esencia, por todas partes el mismo acto puro de conocer (*intelligere*). En efecto, la realidad y el intelecto son en Él idénticos»⁷⁶.

La precedente argumentación eckhartiana, que fundamenta el Ser divino a partir de su Intellecto, denota la gran influencia de principios neoplatónicos en el Maestro turingio: el ‘ser’ como primera realidad creada; la distancia ontológica entre el Principio y lo principado, etc. Asimismo, queda patente que el planteamiento de Eckhart sobre la unidad e indistinción de Dios, así como la imagen de Dios como esfera infinita, en modo alguno supone un panteísmo, sino más bien un «panenteísmo»⁷⁷; fuera de Dios no existe nada, todo está incluido en Él, pero al mismo tiempo está más allá de toda concreción categorial. El dominico quiere evitar a toda costa identificar a Dios con la realidad finita, de ahí que rehuya afirmar que Dios es ‘ser’ a secas (sí acepta *puritas essendi, summo esse*), pues lo entiende en sentido de ‘ser finito y limitado’, y subraya la enorme disimilitud entre las criaturas y Dios. Comparados con Dios, «toda substancia es accidente y el accidente es nada», reza la proposición 6 del *Liber XXIV philosophorum*, sentencia que también Eckhart asume y emplea⁷⁸.

Una vez presentados los argumentos que subyacen a la primera *Cuestión parisiense* de Eckhart, se pueden comprender las afirmaciones de los prólogos, el *Prolo-*

qui solus sui intellectu vivit» (Hudry, 72), o en palabras de Eckhart (DW I, 150:5-6): «Como dijo otro [Maestro del *Liber*], Dios es un intelecto que vive del conocimiento de sí mismo». («*als der ander meister sprach, daz got ist ein vernünffticheit, diu dâ leber in sîn aleines bekantnisse*»). Cf. también: *In Ioh.* n.669, LW III, 582:8-9 «el Intellecto primero, que es por sí mismo todo entero Intellecto, no tiene más ser fuera de su acto de pensar». («*in primo intellectu, qui se toto intellectus est, non habens esse praeter intelligere, non solum verbum a patre exiens est in patre*»).

⁷⁶ Cf. *In Ioh.* n.34, LW III, 27:12-28:3 «*Ubi signanter notandum est quod intellectus in deo maxime, et fortassis in ipso solo, utpote primo omnium principio, se toto intellectus est per essentiam, se toto purum intelligere. In ipso quidem idem est res et intellectus*». El entendimiento consiste en «una conversión del ser en sí mismo» y esta autoreflexión absoluta fundamenta la subsistencia del ser divino, pero al mismo tiempo es «vida» (intratrinitaria), una cierta «ebullición interior» (*bullitio*) o «luz» que se mantiene en sí misma pero también se difunde sin cesar. Cf. *In Exod.* n.16, LW II, 21:8-22,1. (Nos detendremos en ese texto más adelante, para explicar la Trinidad en la Unidad).

⁷⁷ Expresión acuñada por el filósofo alemán Karl C. F. Krause (1781-1832). Cf. el interesante recorrido histórico y las reflexiones de Manuel CABADA CASTRO, *El Dios que da que pensar*, BAC, Madrid 1999, 440-456 (6. *Entre el panteísmo y el deísmo: el pan-en-teísmo*).

⁷⁸ Cf. *supra* nota 13.

opus generalis in opus tripartitum y el *Prologus in opus propositionum*, en donde sostiene una tesis aparentemente opuesta: *esse est Deus*; y más aún, afirma que «en sentido propio, sólo Dios ‘es’ *ens*»⁷⁹. No se trata, a nuestro parecer, de una nueva etapa en el pensamiento de Eckhart, o una contradicción en su modo de argumentar, sino de otro punto de partida de una misma dialéctica apofática, que subraya la desemejanza entre todo lo finito y la eminencia divina (*simpliciter unum*, causa suprema, *puritas essendi*)⁸⁰. En este caso parte «desde arriba»; y considera el «ser» –y los demás trascendentales, uno, verdadero y bueno– en sí mismos y no concretados en las cosas y, por tanto, como predicados de Dios. Dios es la causa primera, de Dios reciben todas las criaturas el «ser» y su ser «unas», «verdaderas» o «buenas». Pero en sentido propio, sólo «por Dios» y «de Dios» son las criaturas «esto o aquello» (*hoc et istud*), y su ser «esto» no añade absolutamente nada al «ser»⁸¹. Por ello Eckhart podrá predicar que en sí mismas y por sí mismas las criaturas son una «pura nada». Así, no hay verdadera contradicción entre la afirmación «*esse est Deus*» del *Prólogo general* y la de la primera *Cuestión parisiense*, «*in Deo non est esse*», pues Eckhart se está refiriendo, por un lado a la plenitud del ser, que sólo conviene a Dios, y por otro al ser creatural, concreto y limitado, al «ser esto o aquello», que por sí mismo no tiene consistencia alguna y ha de ser negado en Dios, para afirmar su absoluta e ilimitada plenitud. Pero en cuanto «ser» recibido, el «esto o aquello», la criatura, «es»⁸².

⁷⁹ Cf. *Prolog. gen.* n.12, LW I, 156-158 y *Prolog. op. prop.* n.5, LW I, 168:6 «*solus Deus ens proprie est*».

⁸⁰ Cf. las profundas reflexiones de Vladimir LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (Études de Philosophie Médiévale 48), Vrin, Paris, 1960, 207-220. Especialmente p.218: «*L''être 'en tant qu'être' ne saurait avoir ici d'autre sens propre que celui d'être Dieu'. L'être créé devient une expression ambiguë et, sans l'analogie qui permettra d'appliquer à Dieu et aux créatures le concept d'esse malgré la 'région de la dissemblance infinie', l'opposition dialectique garde toute sa rigueur: il faudra dire que les créatures, considérées en elles-mêmes, en dehors de l'Intellect divin, ne 'sont' pas, que leur 'quod est' créé, distinct de la quiddité ou 'raison' in-créée, n'est qu'un pur néant. L'apophase de l'opposition, ainsi renversée, devient une affirmation pure du côté de Dieu, mais sa pointe négative, tournée à présent vers l'être créé, donne lieu à ce nihilisme créaturel dont le caractère dialectique avait échappé aux accusateurs de Maître Eckhart*». También es cierto que a partir de 1309 la enseñanza de Santo Tomás pasó a ser la doctrina oficial de la Orden, y quizá Eckhart a partir de entonces prefirió situarse desde la perspectiva que subraya el Ser de Dios, para no oponerse frontalmente a Santo Tomás. Sin embargo, los estudios más recientes presentan cierta unanimidad en situar la redacción eckhartiana de los prólogos hacia 1302/03 (según Steer) o en 1305 (según Sturlese), en cualquier caso, antes de la obligatoriedad de la enseñanza tomista.

⁸¹ Cf. *Prolog. op. prop.* n.4, LW I, 168:2-4; *Tabula prolog. gen.* n.4, LW I, 132:4-11.

⁸² Son muy interesantes las aclaraciones de Brunner a este respecto: el Maestro Eckhart no afirma que el *esse rerum* no sea, ni cae en un panteísmo identificando directamente todo el ser al ser divino, ni reduce el mundo a una sola existencia, la divina. No se trata en ningún caso de la confusión

En la quinta *Cuestión parisiense* Eckhart explica con gran claridad la relación dialéctica entre lo concreto, o la parte, y lo abstracto o el todo:

«...digo que *el ser pertenece al todo* y sólo al todo. Y puesto que el todo es uno, por eso también el ser es uno. Y puesto que la parte, en cuanto parte, siempre es múltiple, por eso el fundamento del número es la parte, porque el todo se apoya en el uno y el uno en el todo. Por eso *las partes no tienen ser*, porque son muchas y todas constituyen una unidad porque el ser es uno. La parte, por consiguiente, en cuanto parte, no tiene ser alguno, pero en cuanto se sitúa frente al todo como frente al ser, tiene ser. Por eso la parte, en cuanto ajena al todo, es no ente, pero *en cuanto se relaciona con el todo, tiene ser*»⁸³.

De este modo, el Maestro turingio subraya que «el ser» pertenece al todo, al uno, a Dios. La parte, y la criatura, sólo «es» en cuanto situada frente al todo y en relación con él, pero por sí misma, separada del todo, no tiene ser. Asimismo puntualiza que los términos generales, como «ser», «unidad», «verdad», «bondad», «sabiduría», «amor», etc., no han de considerarse según el modo que tienen en las cosas, sino según el modo que tienen en sí mismos⁸⁴. Eckhart compara el modo de ser de los términos generales en las cosas con el modo de ser de los accidentes, cuyo ser es «por inherencia», es un ser recibido en la sustancia o el supuesto al cual modifican los accidentes, y es posterior a la misma. Pero «el ser» y los demás trascendentales⁸⁵ son anteriores a todas las cosas y no reciben su ser de ellas, como los accidentes; por el contrario, son ellos los que otorgan «ser», «verdad», «unidad» o «bondad» a las cosas. «Pues ‘el ser’ mismo no recibe el hecho de ser ni en algo, ni de algo, ni por al-

del ser de la criatura y del ser de Dios. Por el contrario, este autor sostiene lo siguiente: *«l'être des choses est en Dieu, mais il est aussi dans les choses. Mais, bien entendu, cet 'esse rerum' ne se juxtapose pas à proprement parler à 'l'esse' tout court et n'entre pas en compétition avec lui, puisqu'il n'a pas d'autre origine que lui. [...] Le Thuringien souligne le moment de la dépendance créaturelle et de la solitude divine, mais il ne nie pas le moment de la coexistence, pourvu que la créature ne soit pas conçue comme une limitation de Dieu»*. Cf. Fernand BRUNNER, *Compatibilité chez Maître Eckhart de la thèse 'esse est deus' et de l'affirmation de 'l'esse rerum'*, en Kurt FLASCH (ed.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Meiner, Hamburg 1984, 145.

⁸³ *Quaest. Paris. V n.4, LW V, 79:11-80:5 (Capelleti, 64-65) «...dico quod esse est totius et solius totius. Et quia totum est unum, ideo et esse unum. Et quia pars ut pars semper multa sunt, ideo fundamentum numeri est pars, totum autem firmatur in uno et unum in toto. Ideo pars non habet esse, quia sunt plures, et omnes sunt unum, quia esse est unum. Pars ergo ut pars nullum esse habet, sed quia habet respectum ad totum tamquam ad esse, habet esse. Ideo pars, ut caret toto, est non-ens, sed ut respicit totum, habet esse»*.

⁸⁴ Cf. *Prol. gen. n.8, LW I, 152:8-153:11*.

⁸⁵ Se ha de recordar que la enseñanza medieval tradicional consideraba intercambiables los trascendentales «según el supuesto», pues cuando en un supuesto se encuentra uno de ellos, también se hallan presentes todos los demás. Cf. *supra* nota 38.

go; y no adviene o sobreviene a algo, sino lo previene y es anterior a todo»⁸⁶. Por tanto, Eckhart considera que ‘el ser’ y los demás trascendentales no son conceptos logrados a partir de las cosas, y posteriores a ellas, sino que son previos y anteriores a las cosas, son la condición de posibilidad de la realidad misma, pues hacen que algo se dé como ente, uno, verdadero o bueno y, al mismo tiempo, son condición de posibilidad del conocimiento, de que algo se muestre como uno, verdadero, ente o bueno. Pero en el fondo, los trascendentales están «radicados» en Dios: Dios mismo es el fundamento y la condición de posibilidad de los trascendentales, los cuales se proyectan en las demás cosas⁸⁷.

La distinción entre los términos generales en abstracto y en concreto tiene un gran valor para el Maestro turingio, lo cual se manifiesta en la misma estructura de su *Opus propositionum*, descrita en el *Prologus generalis*. El dominico divide la obra en 14 tratados, y en el título de los cuatro primeros menciona los trascendentales en abstracto y en concreto, así como el opuesto correspondiente: ser y ente / nada; unidad y uno / múltiple; verdad y verdadero / falso; bondad y bueno / malo⁸⁸. En los siguientes tratados también contrapone el término general a su opuesto o correlativo, excepto en el tratado 13, que corresponde a Dios, *summo esse*. En el fondo, Eckhart sitúa todos estos términos generales en el ámbito divino: «el ser», «la unidad», «la verdad», «la bondad», «el amor», «la justicia»⁸⁹. Pero también «el todo», «lo común

⁸⁶ Cf. *Prol. gen.* n.8, LW I, 153:2-4 «*Ipsium enim esse non accipit quod sit in aliquo nec ab aliquo nec per aliquid, nec advenit nec supervenit alicui, sed praevenit et prius est omnium*».

⁸⁷ Cf. ÁLVAREZ GÓMEZ, 288.

⁸⁸ Cf. *Prol. gen.* n.4, LW I, 150:1-151:1 «*Primus tractatus agit de esse et ente, et eius opposito quod est nihil*.

Secundus de unitate et uno et eius opposito quod est multum.

Tertius de veritate et vero et eius opposito quod est falsum.

Quartus de bonitate et bono et malo eius opposito.

Quintus de amore et caritate et peccato, eius opposito.

Sextus de honesto, virtute et recto et eorum oppositis, puta turpi, vitio, obliquo.

Septimus de toto et parte, eius opposito.

Octavus de communi et indistincto et horum oppositis, proprio et distincto.

Nonus de natura superioris et inferioris eius oppositi.

Decimus de primo et novissimo.

Undecimus de idea et ratione et horum oppositis, puta de informi et privatione.

Duodecimus vero de quo est et quod est ei condiviso.

Decimus tertius agit de ipso deo summo esse, quod “contrarium non habet nisi non esse” [...]

Decimus quartus de substantia et accidente».

⁸⁹ Cabe notar que no sólo los trascendentales, sino también cualidades, como la honestidad o la rectitud, se identifican con la sustancia divina. Ello no plantea problema alguno al Maestro Eckhart,

y lo indistinto», «la naturaleza superior», «lo primero», «la idea y la razón», «aquello por lo que se es» (*quo est*), e incluso «la sustancia» están del lado de Dios; frente a lo múltiple, la parte, lo propio y lo distinto, lo inferior, el *quod est*, el accidente. Los trascendentales concretados, como los «entes», lo «bueno», lo «verdadero», etc., tienen lo que son del ser, de la bondad, de la verdad, es decir, de los trascendentales «en abstracto»; pero separados de ellos, por sí mismos, son «nada», «multiplicidad», «privación», y carecen de valor⁹⁰. No se trata, sin embargo, de una descalificación de la dimensión concreta de la realidad, sino de la consecuencia de subrayar la infinitud divina y la dependencia ontológica que tiene lo concreto con respecto al trascendental en abstracto o a la propiedad general a la que aluden y, más lejos, la dependencia de la realidad creada con respecto a su causa originaria, Dios mismo. Con ello el dominio se sitúa desde una perspectiva comparativa, de relación entre todo lo creado y Dios:

«En comparación con Dios, toda criatura y el universo entero son menos que un mosquito en comparación con el hombre. Uno de los veinticuatro filósofos dice: “Dios es oposición a la nada por mediación del ente” [*Liber XXIV philosophorum*, prop. 14]. El sentido es que todo el universo, en comparación con Dios, se comporta como la nada en comparación con el universo; de manera que el universo, es decir, todo ‘lo que es’ (*ens*), es verdaderamente el medio (*medium*) entre Dios y la nada»⁹¹.

pues considera que la sustancia de Dios tiene tal autosuficiencia, que en ella la cualidad y los otros géneros de accidente –lugar, tiempo, acción, pasión, posición y hábito– pero no la relación, pasan a ser la sustancia divina misma. Cf. *In Exod.* n.72, LW II, 74:5-12 «Resumiendo, pues, brevemente digo que la relación no se convierte en sustancia, tanto en razón de su género como porque en Dios la sustancia no es lo mismo que la relación. Así como al contrario, en el ámbito de lo divino los ocho géneros de accidente como, por ejemplo, la cualidad, pasan a ser sustancia. A su vez, en Dios la sustancia misma, debido a su suficiencia singular, es cualidad, adquiere el significado y la propiedad de la cualidad y está para Dios mismo en lugar de la cualidad. En efecto, en razón de su misma sustancia Dios es ‘cual’, como sabio, bueno, etc., pero no está relacionado en razón de su sustancia». («*Resumendo igitur breviter dico quod relatio [tum quia] secundum rationem sui generis <non> transit in substantiam, tum quia substantia non est in deo pro relatione, sicut e converso alia octo genera accidentis, puta qualitas in divinis transit in substantiam. Iterum etiam substantia ipsa in deo ex sufficientia sua singulari est qualitas et sortitur rationem et proprietatem qualitas et est ipsi deo pro qualitate. Deus enim sua ipsius substantia est qualis, puta sciens, bonus et huiusmodi, non autem sua substantia est relatus*»). Traducción tomada de ÁLVAREZ GÓMEZ, *Unidad y reflexión*, 287-288; cf. asimismo la explicación subsiguiente.

⁹⁰ Cf. Jan AERSTEN, *Die Bedeutung der Transzendentalbegriffe für das Denken Meister Eckharts*: Meister Eckhart Jahrbuch 5 (2011). (Pendiente de publicación).

⁹¹ *In Ioh.* n.220, LW III, 185:3-8 «...*quomodo creatura omnis, etiam totum universum, comparatum deo minus est quam sit culex comparatione hominis. ‘Unus viginti quattuor philosophorum’ ait: “deus est oppositio nihil mediatione entis”. Sensus est quod totum universum comparatum deo se habet sicut nihil comparatum ipsi universo, ita ut ipsum universum, ens omne, sit*

Eckhart extrae profundas consecuencias de esta concepción, en la que el ente, el ser concreto, está situado entre el ámbito de lo divino y la nada. Los trascendentales, las propiedades generales y «todo lo que es común, en cuanto que es común, es Dios, —dice el dominico— y todo lo que no es común, en cuanto que no es común, no es Dios, sino creado. Toda criatura es algo finito, limitado, diferenciado y particular»⁹². En «lo común» se incluyen los conceptos universales, los arquetipos o ideas ejemplares de las cosas que, según la concepción platónica y también la medieval, se hallan en la mente de Dios. Los términos generales y abstractos se encuentran particularizados y concretados en las criaturas. Presentan una relación dialéctica entre ellos, que Eckhart emplea en numerosas ocasiones al hablar del sabio y la sabiduría, el justo y la justicia, etc. El sabio, explica el Maestro turingio citando a San Agustín, es sabio por la sabiduría, porque participa de ella, y, en su ser sabio, ‘es’ la sabiduría misma. Pero la sabiduría es anterior a la persona sabia, y ésta podría volverse loca sin que la sabiduría dejara de ser sabiduría. El modo de ser del sabio es como el ser del accidente, la persona no es sabia en sí misma, sino por la sabiduría⁹³. Afirma que el sabio, el justo, el bueno, el ente, en cuanto tales, ‘son’ la sabiduría, la justicia, la bondad o el ser, propiedades generales que, en última instancia, corresponden al ámbito de lo divino. Sin embargo, al mismo tiempo sostiene enérgicamente que ‘por’ sí mismos o ‘en’ sí mismos, el sabio o el ente no son la sabiduría o el ser. Todas las propiedades generales se podrán decir de la criatura, pero sólo de manera analógica pues, según Eckhart, se encuentran sólo en Dios de manera propia y se dicen de la criatura únicamente por atribución⁹⁴.

Desde este contexto se han de entender un gran número de sus afirmaciones, que atribuyen la plenitud de una propiedad general a Dios. Así por ejemplo, no sólo los trascendentales (el Ser, el Uno, la Verdad o la Bondad) son propiedades de Dios y

quasi medium inter deum et nihil». Eckhart cita la proposición 14 del *Liber XXIV Philosophorum* en otras dos ocasiones, *In Sap.* n.90, LW II, 424:2 y en el *Sermo IV, I*, LW IV, 52:2. Cf. *supra* nota 13.

⁹² *Sermo VI* n.53, LW IV, 52:3-5 «*omne commune, in quantum commune, deus, et omne non commune, in quantum non commune, deus non est, sed creaturam est. Omnis autem creatura finitum quoddam, limitatum, distinctum et proprium est*».

⁹³ Cf. *Prol. gen.* n.9, LW I, 154:6-12. Cf. SAN AGUSTIN, *De Trin.* VII c.1 n.2.

⁹⁴ Volveremos sobre la noción de analogía en Eckhart en el próximo capítulo; anticipamos, sin embargo, que deja en penumbra la analogía de proporcionalidad y parece considerar únicamente la llamada analogía de atribución extrínseca.

se dicen en sentido propio sólo de Él⁹⁵, sino que también el Amor⁹⁶, la Luz⁹⁷ o la Vida, en primer término, son características divinas: «sólo Dios vive y es vida», afirma Eckhart⁹⁸. Pues en realidad, «si se toman las perfecciones en sí mismas y absolutamente, tal como significan para nosotros, sus nombres convienen más propia y verdaderamente a Dios que a cualquier criatura»⁹⁹. Sostiene asimismo que, en sentido estricto, «la palabra ‘yo’ sólo es adecuada para Dios en su unidad»¹⁰⁰, sólo Dios es sujeto, pues «yo» es la sustancia por encima de todo accidente, de toda forma, género y especie, y en este sentido, le corresponde a la plenitud divina¹⁰¹.

⁹⁵ Cf. *Prolog. op. prop.* n.4, LW I, 167:9-10 «...*solus deus proprie est ens, unum, verum et bonum*»; y la explicación subsiguiente de cada punto en los números 5-9.

⁹⁶ Cf., por ejemplo, *Pr.* 27, DW II, 42:3-43:1 «el amor en su máxima pureza no es otra cosa sino Dios mismo». («*Minne in dem lütersten, in dem abegescheidensten, in ir selber enist niht anders dan got*»).

⁹⁷ Cf., por ejemplo, *In Ioh.* n.72, LW III, 60:9-10 «*Lux deus, et omne quod divinum et perfectio est*».

⁹⁸ Cf. *In Ioh.* n.62, LW III, 51:11-13 «*Solus deus, utpote finis ultimus et movens primum, vivit et vita est*».

⁹⁹ *In Ioh.* n.86, LW III, 74:10-14 «*Sciendum ergo quod revera quantum ad ipsas perfectiones absolute, quas nomina apud nos signan, proprie deo conveniunt et vere, quin immo proprius et per prius deo quam alicui creaturae, licet quantum ad modum significandi ver quantum ad aliqua, quae concernunt vel consignant ista nomina, secus habeat*». Cf. *S. Th.* I q.13 a.3; *In I Sent.* d.22 q.1 a.2.

¹⁰⁰ Cf. *Pr.* 28, DW II, 68:4-5 «‘Ego’, daz wort ‘ich’, enist nieman eigen dan gote aleine in siner einichheit».

¹⁰¹ Cf. *In Exod.* n.14, LW II, 20:2-7 «*Li ego ... meram substantiam significat [...] sine omni accidente, sine omni alieno, [...] sine qualitate, sine forma hac aut illa, sine hoc aut illo. Haec autem deo et ipsi soli congruunt, qui est super accidens, super speciem, super genus*».

1.3. VIDA. TRINIDAD Y UNIDAD

Una de las dificultades del planteamiento eckhartiano es reconocer cómo se articulan las nociones de Unidad y Trinidad, ya que algunos textos pueden dar la impresión de que sitúa el Uno por encima o más allá de la Trinidad¹⁰². Sin embargo, un estudio más atento permite comprender cómo integra estos elementos en su sistema, en el cual el neoplatonismo aparece plenamente cristianizado, y el Uno, es al mismo tiempo trinitario, es una «Uni-trinidad».

El Maestro Eckhart despliega las implicaciones de la unidad o la «unicidad» de Dios, que excluye toda alteridad que pudiera dividir su ser Uno; e insiste de diversos modos que en Dios «*non est aliud*»¹⁰³, no hay «número»¹⁰⁴ o «distinción» alguna en Él. Pero esta afirmación no implica que descarte la Trinidad, sino que entiende que las Personas divinas no introducen multiplicidad o división en Dios, pues son «uno» en cuanto a su esencia y por ello no eliminan la unidad de Dios, cuya característica es la indistinción. Por el contrario, Dios es la fuente de toda «distinción» o alteridad, cuando «cesa de estar en sí mismo» y da origen a lo creado. Lo expresa del siguiente modo en su tratado *Del hombre noble*:

«No hay distinción (*underscheit*) ni en la naturaleza de Dios, ni en las Personas según la unidad de la naturaleza. La naturaleza divina es uno (*ein*) y cada Persona es también uno (*ein*) y es ese mismo uno (*ein*), que es la naturaleza. La distinción es tomada como uno y es uno en el ser (*wesene*) y en la esencia (*wesunge*). Sólo cuando cesa de estar en sí mismo (*dâ ez niht inne enist*), [el uno] recibe, tiene y da la distin-

¹⁰² Cf. la interpretación equivocada, a nuestro parecer, de Hervé PASQUA, *La Deité comme Unité pure et nue*, en Alain DIERKENS – Benoît BEYER DE RIKE (ed.), *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Études sur la mystique "rhéno-flamande" (XIIIe-XIVe siècle)*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 2004, 41-51. Este autor, que no parece analizar los textos en su contexto, sino únicamente fragmentos aislados y en su traducción francesa, considera que la originalidad de Eckhart no consiste más que en su henología. Según Pascua, el Maestro turingio distingue el nivel del Uno (o de la deidad o del No-Ser) y lo sitúa por encima del Ser de Dios, del Intelecto o de la Trinidad, que se encontrarían en un segundo plano o «hipóstasis», como sucede en el neoplatonismo plotiniano.

¹⁰³ Cf. *Sermo* 29 n.304, LW IV, 270:7-8.

¹⁰⁴ Cf. *In Exod.* n.58, LW II, 65:5-6 «*Deus enim unus est, extra numerum et supra numerum est nec ponit in numerum cum aliquo*».

ción. Por eso: en el uno se encuentra a Dios y quien quiera encontrar a Dios tiene que hacerse uno»¹⁰⁵.

Eckhart concilia las *ratio philosophorum* neoplatónicas, que consideran que «el Primero es rico por sí mismo» (*primum est dives per se*) o que el Bien se da a sí mismo (*bonum est diffusivum sui*)¹⁰⁶, con los testimonios de la Escritura, y entiende a Dios como «plenitud» o «sobrereabundancia», como «suficiencia» que desborda en «fecundidad» y se difunde (*diffusio*) hacia fuera, hacia lo otro, lo creado, y en ello lo fundamenta en su ser¹⁰⁷. Pero además de este desbordamiento o «difusión» hacia fuera, origen de toda la creación, la «riqueza» interior de Dios, precisamente por ser «una» y excluir de sí toda alteridad o negación, se repliega sobre sí misma, y desde ese movimiento auto-reflexivo se puede entender la Trinidad inmanente. Como ya señalábamos al tratar del Intelecto, el dominico considera que tal repliegue sobre sí mismo es el acto puro del entendimiento divino, sobre el que se fundamenta su Ser y su Vida.

En su exégesis del texto «Yo soy el que soy», el Maestro turingio encuentra un profundo sentido a la repetición del «soy». Indica, por un lado, la exclusión de toda negación en Dios, pero entraña también otros significados:

¹⁰⁵ Cf. VdeM, DW V, 114:21-115:6 «*Allerleie mittel ist gote vremde. "Ich bin", sprichet got, "der êrste und der jungeste". Underscheit enist noch in der natûre gotes noch in den persônen nâch der natûre einicheit. Diu götliche natûre ist ein, und ieglichiu persône ist ouch ein und ist daz selbe ein, daz diu natûre ist. Underscheit in wesene und in wesunge wirt genomen ein und ist ein. Dâ ez niht inne enist, dâ nimet ez und hât und gibet underscheit. Dar umbe: in dem einen vindet man got, und ein muoz er werden, der got vinden sol*». La afirmación de que «toda distinción es ajena a Dios, lo mismo en la naturaleza que en las personas» fue retomada en el artículo 24 de la Bula *In agro dominico* (DH 974) como equívoca y sospechosa de herejía. Sin embargo, este artículo omite el final de la frase de Eckhart: «según la unidad de la naturaleza» (*nâch der natûre einicheit*), matización fundamental para entender adecuadamente el sentido de la afirmación eckhartiana. Esta precisión que señala el desde dónde se hace una afirmación, —es decir, la noción de *in quantum* o en medio-alto alemán *nâch*— es determinante para Eckhart. Una dificultad añadida al texto precedente es encontrar el sentido adecuado de las expresiones en lengua vernácula. Según el glosario de la edición de la *Summa Theologica* en alemán del siglo XIV, *unterscheit* significa *differentia, distare, distinctio*; y *wesen* traduce normalmente los términos *ens, esse, existens* (1 vez *essentia*), mientras que *wesunge* corresponde a *essentia, esse naturale*. Cf. *S. Th. mhd*, 395 y 399.

¹⁰⁶ Cf., por ejemplo, *Sermo* 22 n. 270-271, LW IV, 247:1ss y la afirmación: «*Quia primum es dives per se [Liber de causis prop. 20(21)] dat omnibus affluenter [St 1,5]*».

¹⁰⁷ Como explica BEIERWALTES, 'Primum est dives per se', 295-296, Eckhart emplea metáforas neoplatónicas para expresar el despliegue del Uno como fundación de lo múltiple, imágenes que ya estaban presentes en Plotino y en sus discípulos, como Dionisio: la semilla, el engendramiento, la raíz, la luz y, sobre todo, la fuente. Sin embargo, el empleo de términos vinculados con *emanatio, fluxus* o *influerre* no significa en modo alguno que Eckhart fuera «panteísta». Cf. *supra* nota 12.

«En cuanto al ser mismo, [indica] cierta conversión reflexiva en sí mismo y sobre sí mismo, y en sí mismo una estancia o fijación; pero aún cierta ebullición interior (*bullitionem*) o aparición de sí, ardiendo en sí mismo y licuándose en sí mismo e hirviendo, luz en la luz, y en la luz compenetrándose del todo y por entero, y vuelta sobre sí misma por entero y reflejándose por todas partes»¹⁰⁸.

Eckhart emplea la metáfora de la «ebullición interna» (*bullitionem*) para hablar de la vida intradivina, y presenta a Dios como auto-pensamiento de sí mismo en una «*reflexiva conversio in se ipsum et super se ipsum*», en la cual se fundamenta su Ser, su «estancia o fijación» (el Padre)–; como auto-enunciación de sí mismo (el Verbo); y como amor de sí mismo o compenetración de amor (el Espíritu Santo)¹⁰⁹. En otras ocasiones, el dominico distingue la *bullitio* (ebullición interna), producción formal «por sí mismo, y de sí mismo y en sí mismo» que da origen a algo idéntico a su fuente –las Personas de la Trinidad– de la *ebullitio* (ebullición externa), que es producción de algo a partir de una causa eficiente y en orden a una causa final, «por sí mismo» pero no «de sí mismo». Esta *ebullitio* puede ser de dos tipos, el «hacer» (*factio*), cuando se produce algo a partir de otra cosa, o la «creación» (*creatio*) a partir de la nada¹¹⁰. Eckhart habla de dos «fuentes», y de ambas se derrama la gracia¹¹¹: Dios, en

¹⁰⁸ *In Exod.* n.16, LW II, 21:8-22,1 «*ursus ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem; adhuc autem quandam bullitionem sive parturitionem sui - in se fervens et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens, lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans, et se toto super se totum conversum et reflexum undique*».

¹⁰⁹ El Espíritu Santo como amor de Dios aparece en numerosas ocasiones en la obra eckhartiana. Cf. por ejemplo, *Sermo* 4 n.25, LW IV, 26:5-8 «Juan 4 dice: “Dios es amor” [1Jn, 4-16]; Dios – digo yo–, en cuanto Espíritu Santo, es amor como afirma Agustín [*De Trin.* XV c.19 n.7]. Así, “el que permanece en el amor”, esto es, en el Espíritu Santo, “permanece en Dios, y Dios en él”». («*Unde Ioh.4: “deus caritas est”, “deus”, inquam, spiritus sanctus, “caritas est”, secundum Augustinum, et sic “qui manet in caritate” id est in spiritu sancto, “in deo manet, et deus in eo”*»); *Sermo* 6 n.55, LW IV, 53:7-8 «*quia amor, quo nos diligit, est ipse spiritus sanctus*»; *Pr.* 27, DW II, 41:4-5 «el amor es tan puro, tan desnudo, tan desprendido en sí mismo, que los mejores Maestros dicen que el amor con el que amamos es el Espíritu Santo». («*minne diu ist alsô lûter, alsô blôz, alsô abegescheiden in ir selber, daz die besten meister sprechent, daz diu minne, mit der wir minnen, ist der heilige geist*».

¹¹⁰ Cf. *Sermo* 49 n.511, LW IV, 426:5-12 «*Est enim triplex gradus productionis in esse. Primus, [...] quo quid producitur a se et de se ipso et in se ipso naturam nudam formaliter profundens voluntate non cooperante, sed potius concomitante, eo siquidem (modo) quo bonum sui diffusivum [...]. Secundus gradus est quasi ebullitio sub ratione efficientis et in ordine finis, quo modo producit quid a se ipso, sed non de se ipso. Aut ergo de alio quolibet, et dicatur factio; aut de nihilo, et est tertius gradus productionis, qui dicitur creatio*». De aquí se puede deducir claramente que aunque Eckhart emplee el término *emanatio*, no es panteísta, pues considera que la creación es como una «ebullición» en la cual lo producido por Dios no es originado «de sí» (*non de se ipso*) sino sólo «por sí».

¹¹¹ Cf. *In Ioh* n.564, LW III, 492:9-12 «*unum fons est primo primae emanationis, filii scilicet et spiritus sancti a patre aeterna processione; bonum autem fons est secundae, ut sic dicamus, temporalis productionis creaturae, et ab utroque fonte hauritur praemium sive gaudium beatorum*». Para otras referencias a la *bullitio/ebullitio* con su comentario correspondiente, así como una buena

cuanto que es bueno (*sub ratione bonis*), es el principio de la *ebullitio*; en cuanto a su carácter propio o su verdadera noción (*sub ratione vero notionis*) –es decir, en cuanto a la «plenitud del Ser», «Uno» o «Intelecto»– Dios es principio de la *bullitio* en sí mismo, y ésta «ebullición interior» o vida intradivina es fuente y causa ejemplar de la *ebullitio*, de la creación¹¹². Cuando el «Uno» actúa como principio por sí mismo y es principio interno, según un «modo formal», no produce algo semejante, sino idéntico a sí mismo, pues de otro modo no sería uno; por ello, las tres Personas de la Trinidad, fruto de la *bullitio* divina son «simple y absolutamente uno». Sin embargo, cuando el Uno actúa como causa eficiente y final, como en el caso de la creación o *ebullitio*, mantiene lo producido en la unidad, pero lo originado o creado no es simplemente «uno», sino «uno en lo múltiple»¹¹³.

Eckhart lleva al extremo su deseo de fundamentar las verdades de fe en la razón, y considera que toda producción, también en el ámbito de lo creado, tiene una estructura trinitaria, como consecuencia de que la *ebullitio* tiene su raíz en la *bullitio*, en la cual el Padre engendra al Hijo, y de las dos personas surge el amor, que es el Espíritu Santo. «Toda acción en el ámbito de la naturaleza, de la moral y del arte – afirma– posee de suyo tres cosas, lo generador, lo generado y el amor del generador hacia lo generado y de lo generado hacia el generador», amor que supone deleite o

descripción de la Trinidad en Eckhart, que asumimos en gran medida, cf. Bernard MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from Whom God Hid Nothing*, Herder and Herder, New York 2001, 74-80.

¹¹² Cf. *Sermo 25* n.258, LW IV, 236:4-8 «*Rursus deus sub ratione boni est principium ebullitionis ad extra, sub ratione vero notionis est principium bullitionis in se ipso, quae se habet causaliter et exemplar(ite)r ad ebullitionem. Propter quod emanatio personarum in divinis est prior, causa et exemplar creationis*». También Santo Tomás consideraba que la procesión de las Personas de la Trinidad es la «razón ideal» de la producción de las criaturas (*S. Th. I q.46 a.1*). En este sermón, Eckhart precisa asimismo que la gracia *gratis data* se recibe como el don que Dios otorga en la creación, la *ebullitio*, y es una salida, un «egreso» de Dios; pero la gracia salvífica, la *gratia gratum faciens*, tiene como fuente a Dios entendido desde su propiedad personal (*sub ratione et proprietate personalis notionis*), es decir, desde la *bullitio*, y sólo puede ser recibida por criaturas inteligentes, a imagen de Dios-Trinidad; esta gracia consiste en un «reflujo» en Dios. Y concluye: «*Adhuc prima gratia consistit in quodam effluxu, egressu a deo. Secunda consistit in quodam refluxu sive regressu in ipsum deum*». *Sermo 25* n.259, LW IV, 237:1-2.

¹¹³ Cf. *In Ioh.* n.342, LW III, 291:4-11 «*Unum autem per se principiat et dat esse et principium est intra. Et propter hoc proprie non producit simile, sed unum et idem se ipsum. Simile enim aliquam alietatem et diversitatem includit numeralem, in uno autem nulla prorsus cadit diversitas. Hinc est quod in divinis personis emanatio est formalis quaedam ebullitio, et propter hoc tres personae sunt simpliciter unum et absolute. Creaturarum vero productio est per modum non formalis, sed efficientis et finis creatio. Propter quod non manet simpliciter unum, sed unum in multis*». Según MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, nota 24, 219, el término *ebullitio* que aparece en este texto debería ser *bullitio*, y se trataría de un error del copista.

complacencia¹¹⁴. Toda actividad natural tiene, por tanto, una cierta imagen con la Trinidad; el ser humano tiene a su vez la capacidad de reconocerla pues, además de poder pensar y hacer, puede ser consciente de que piensa y hace, y reconocer la presencia de la Trinidad en su interior, ya que es creado a imagen de Dios y está dotado de intelecto.

Volviendo a la doctrina trinitaria del Maestro Eckhart, ésta se encuentra dispersa a lo largo y ancho de toda su obra. Sin embargo hay lugares especialmente significativos, como el *Sermón latino* 4 o tres desarrollos sobre la Trinidad insertos en el *Comentario al evangelio de Juan*¹¹⁵, que dan cuenta del gran dominio de la teología escolástica que tenía el dominico: conoce y emplea sobre todo fuentes latinas, como el símbolo *Quicumque* o de Ps.-Atanasio, San Agustín, Pedro Lombardo y Santo Tomás, aunque también está influido por Pseudo Dionisio y por San Buenaventura¹¹⁶.

Así, Eckhart despliega la doctrina latina tradicional acerca de la Trinidad: el Padre es fuente y origen de las procesiones trinitarias, engendra al Hijo (*generatio*) y, junto con el Hijo, espira al Espíritu Santo (*spiratio*); las tres Personas se distinguen por sus relaciones recíprocas, pero son un único Dios, tienen una única esencia¹¹⁷. Explica que, de las diez categorías aristotélicas del ser, o predicados (*praedicamenta*), en lo divino sólo hay dos: sustancia y relación¹¹⁸. La sustancia o esencia de Dios¹¹⁹ no se sustenta más que en sí misma, «se encuentra completamente en sí misma» (*in se tota stans*), no está mezclada con nada y se identifica con el ser de Dios, plenitud del Ser. Además, como el ser de los accidentes –excepto la relación– es inherente al ser del sujeto, en Dios los accidentes «pasan» a la sustancia misma de Dios

¹¹⁴ *In Sap.* n.28, LW II, 348:9-11 «*Sic ergo omnis actio naturae, moris et artis habet de sui integritate tria, puta generans, genitum et amorem gignentis ad genitum et geniti ad gignentem*».

¹¹⁵ Cf. *In Ioh.* n.358-367, n.511-518 y n.546-576, LW III, 303-312, 442-448 y 477-506.

¹¹⁶ Cf. MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, 79-80. Asumimos en gran medida la presentación de este autor acerca de la Trinidad en Eckhart.

¹¹⁷ Cf. por ejemplo, *In Ioh.* n.516, LW III, 446:14-15 «*Primo quod in divinis est invenire patrem et filium unum in essentia, distinctos tamen eo solo quod ille gignens, iste genitus*».

¹¹⁸ Con ello Eckhart retoma la afirmación de SAN AGUSTÍN, *De Trin.* V c.5 n.6 «*in deo nihil secundum accidens dicitur, sed secundum substantiam aut secundum relationem*», retomada por PEDRO LOMBARDO, *Sent.* I d.26 c.3 n.229ss y sus comentaristas. Asimismo, la sentencia de BOECIO: «*substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem*» (*De Trin.* c.6), citada en *In Exod.* 72, LW II, 75:3; *In Eccli.* n.12, LW II, 241:6-7; y en *In Ioh.* n.360, LW III, 305:6-7.

¹¹⁹ Cf. *In Eccli.* n.12, LW II, 241:9 «*essentia sive substantia*».

(*transit in substantiam*). Sin embargo, aunque la relación también es uno de los géneros de accidentes aristotélicos, no recibe su ser «del» sujeto, ni tiene su ser «en el» sujeto, sino «del objeto opuesto» en la relación¹²⁰. De este modo puede explicar Eckhart, junto con Santo Tomás, que hay una única esencia divina, pero diversas relaciones de origen, que fundamentan la Trinidad¹²¹.

El Maestro turingio emplea asimismo la distinción clásica entre los «atributos comunes o esenciales» –como la verdad, la vida, la unidad, la bondad– que pertenecen a la esencia divina; las «nociones personales», propias de una de las Personas de la Trinidad, –como la filiación o la paternidad–; y los atributos esenciales que se atribuyen y apropian a alguna de las Personas, aunque de suyo corresponden a la esencia divina. Pues, como apuntaba Santo Tomás, no se pueden conocer con certeza las propiedades de las Personas, pero sí se puede llegar hasta el conocimiento de los atributos esenciales, y con ellos manifestar a las Personas por medio de la «apropiación» de alguno de estos¹²².

¹²⁰ Cf. *In Eccli.* n.10, LW II, 239:1-10 «... [Dios] es sustancia que se encuentra completamente en sí misma, considerada como un todo y “en todo lo que es de ella” [cf. *Liber XXIV philosophorum* prop. 3], que no se sustenta sobre nada, ni está mezclada con nada. Por lo cual regresa hacia sí misma “con un regreso completo” [cf. *Liber de causis* prop. 14(15) n.124]. [...] en esta sustancia y por ella, el accidente pasa (*transit*) a la sustancia misma. Ello se debe a que, en el sujeto, el ser de todos los accidentes es idéntico al ser del sujeto. Ahora bien, en el Primero, el ser es la sustancia misma. Por tanto, todo accidente en Dios pasa a la sustancia. Pero dado que la relación es lo único que no tiene el ser ni en un sujeto ni de un sujeto, sino más bien de un objeto y de su opuesto, la relación no pasa a la sustancia. De este modo, en lo divino sólo hay dos predicados: sustancia y relación». («...*est substantia se tota stans in se ipsa tota et “in quolibet sui”, nulli inmixta, nulli permixta. Propter quod redit super se “reditione completa”*. [...] *quin immo accidens in ipsa et per ipsam transit in substantiam. Ratio est, quia omnium accidentium in subiecto est idem esse cum ipso esse subiecti. In primo autem esse est ipsa substantia; ergo omne accidens in deo transit in substantiam. Sed quia sola relatio non habet esse in subiecto nec a subiecto, sed potius ab obiecto et a suo opposito, non transit in substantiam. Et sic manent in divinis tantum duo praedicamenta, scilicet substantia et relatio*»). Cf. asimismo *In Ioh.* n.198, LW III, 167:8-11; *In Exod.* n.64, LW II, 68:4-69:6 y n.72, 74:5-12.

¹²¹ La doctrina de que en Dios sólo hay dos predicados, sustancia y relación, y el hecho de que la noción de relación fuese adecuada para mantener la unidad y la distinción en Dios, formaba parte de la enseñanza trinitaria común en la Edad Media. Se inspiraba en San Agustín (*De Trin.* V c.5 n.6); y está presente en el opúsculo de BOECIO, *Quomodo trinitas unus Deus ac non tres dii* (*De Trin.*), PL 64, 1247-1255; en PEDRO LOMBARDO, *Sent.* I d.26 c.3 n.229ss. y en sus comentaristas; entre ellos, Santo Tomás, que va a explicar las Personas divinas como «relaciones subsistentes» (*S. Th.* I q.28 y 29). Afirma Tomás: «La distinción de las personas divinas no tiene otro fundamento que las relaciones de origen. Y la relación no es como la del accidente inherente al sujeto, sino que es la misma esencia divina. [...] Así, pues, Persona divina significa relación subsistente». *S. Th.* I q.29 a.4 co., BAC, 329. Cf. la descripción del desarrollo de esta doctrina en Bernard SESBOÜÉ (ed.), *Historia de los dogmas I. El Dios de la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1995, 241-248.

¹²² Cf. SANTO TOMÁS, *S. Th.* I q.39 a.7 y 8.

El Maestro Eckhart también subraya nuestro desconocimiento acerca de la Trinidad, y puntualiza:

«nota que todo lo que se escribe o se dice de la bienaventurada Trinidad, de ningún modo se comporta así o es verdadero. En primer lugar por la naturaleza de la oposición entre las partes (*condivisionis*), que existe principalmente entre lo distinto y lo indistinto, entre las cosas del tiempo y de la eternidad, entre el cuerpo material y el espiritual. En segundo lugar porque, siendo Dios indecible en su naturaleza y por su naturaleza, todo lo que se dice que es [según nuestro modo de decir], no está en Él. Por ello dice el salmo: ‘todos los hombres son mentirosos’ [Sal. 115,11]. Pero es verdad que hay algo en Dios que responde a la Trinidad de la cual hablamos y también a otras afirmaciones similares»¹²³.

Se sitúa, por tanto, de modo dialéctico con la Trinidad. Por un lado, considera que todo lo que se dice acerca de ella es inadecuado, y en muchos momentos acentúa esta dimensión de la teología negativa e invita al trascendimiento de nuestro conocimiento para llegar a Dios; pero, por otro lado, reconoce que hay «algo en Dios» que responde a nuestro discurso sobre Él. Por ello, también emplea las apropiaciones de los trascendentales a las Personas, aunque en realidad sean comunes a la esencia divina. Así, en algunos lugares, Eckhart emplea «el ser» (*esse* o *wesen*) para la esencia divina, atribuye el uno o la unidad (*unum/unitas* o *ein/einicheit*) al Padre, siguiendo a San Agustín –ya que el Uno es principio y origen de las difusiones–, y vincula la *aequalitas* al Hijo y la *connectio* o *nexus* al Espíritu Santo¹²⁴. Pero es más frecuente que junto con el Padre como Uno, asocie la verdad o el entendimiento (*verum/intellectus* o *warheit/bekantnisse*) al Hijo, y la bondad (*bonum* o *güte*) al Espíritu Santo¹²⁵. Sin embargo, en otros textos relaciona al Padre con el *ens*, mientras que el Uno no queda

¹²³ *Sermo* 4 n.30, LW II, 31:1-8 «*In summa nota quod omne quod de trinitate beata scribitur aut dicitur, nequaquam sic se habet aut verum est. Primo ex natura condivisionis, quae potissime est inter distinctum et indistinctum, inter res temporis et aeternitatis, inter caelum sensibile et intellectuale, inter corpus materiale et corpus spirituale. Secundo, quia, cum deus sit in sui et ex sui indicibilis, utique quod dicitur esse, non est in ipso. Unde Psalmus: “omnis homo mendax”. Verum quidem est quod est aliquid in deo respondens trinitati quam dicimus et ceteris similibus*».

¹²⁴ Eckhart alude explícita o implícitamente a la doctrina de San Agustín (*De doctr. christ.* I c.5 n.5), presente también en Pedro Lombardo y Santo Tomás, que apropia los términos *unitas* al Padre, *aequalitas* al Hijo, y *connectio* o *nexus* al Espíritu Santo. Cf. por ejemplo, *In Ioh.* n.556, 486:1-5 «*Hinc quod ergo quod, sicut sancti et doctores appropriant patri unitatem, sic filio aequalitatem; omnem autem et quamlibet productionem non est intelligere sine complacentia et amore qui nexus est producentis et producti eiusdem naturae cum illis [...]. Ex quo sequitur quod ubi procedit aequalitas ab unitate, filius a patre, necessario ponitur hoc ipso immediate spiritus sanctus, nexus patris et filii*».

¹²⁵ Cf. *In Ioh.* n.546-560, LW III, 477-488, en donde justifica por qué se atribuye la unidad al Padre. Y la apropiación del Padre – uno, Hijo – verdadero, y el Espíritu Santo – bueno, cf. *In Ioh.* n.512-513, LW III, 443-445 y n.564, LW III, 493:3-8; *In Gen.* II n.12-15 y 215, LW I, 483-486 y 690-691; BgT, DW V, 30.

vinculado a una Persona particular de la Trinidad, sino a la esencia divina misma¹²⁶, y menciona la máxima de Boecio: «*substantia continet unitatem, relatio vero multiplicat trinitatem*»¹²⁷. E incluso hay un sermón en el cual Eckhart atribuye la unidad (*einicheit*) al Hijo con el Padre, el ser (*wesen*) al Padre, y la bondad al Espíritu Santo¹²⁸. En otros casos se sirve de imágenes bíblicas, como «raíz» para el Padre, «rama o vara» para el Hijo y «flor» para el Espíritu Santo, en referencia al texto de Isaías 11 «Una vara saldrá de la raíz de Jesé, y una flor crecerá de su raíz»¹²⁹.

Constatar esta diversidad en la apropiación del «uno» no significa, a nuestro parecer, que haya dos tipos de noción de unidad en Eckhart, como sostiene McGinn¹³⁰. Por un lado, cabe recordar que no poseemos un tratado eckhartiano sistemático sobre la Trinidad, sino únicamente los lugares en los que alude a ella, respondiendo a un comentario de la Escritura o un sermón, y en los que, en función del texto comentado, utiliza una imagen u otra. Por otro lado, Eckhart acentúa la infabilidad divina y la insuficiencia del conocimiento humano para llegar a Dios, por lo cual es coherente pensar que dé poca importancia a mantener una consistencia en las atribuciones que emplea para las Personas divinas. Y, por último, considera que los

¹²⁶ Cf. *In Ioh.* n.360, LW III, 305:1-305:7 «*Propter quod in creaturis ens respondens patri, verum resonans filio, bonum respondens appropriate spiritui sancto convertuntur et unum sunt, distincta sola ratione, sicut pater et filius et spiritus sanctus sunt unum, distincta sola relatione. Et hoc fortassis est (ratio) quod li unum, quod similiter cum ente, vero et bono convertitur, non sic personam aliquam appropriate respicit, sed continet unitatem, secundum illud BOETHII De trinitate: "substantia continet unitatem, relatio vero multiplicat trinitatem"*».

¹²⁷ Cf. BOECIO, *De Trin.* c.6 (BOETHIUS, *The Theological Tractates with an English Translation*, ed. H.F. STEWART [et al.], Heinemann - Harvard University Press, London - Cambridge Mass., 1973, 28:7-29:1). Eckhart emplea esta cita en diversos lugares: *In Exod.* 72, LW II, 75:3; *In Eccli.* n.12, LW II, 241:6-7; y en *In Ioh.* n.360, LW III, 305:6-7.

¹²⁸ *Pr.* 18, DW I, 301:6-302:4 «He hablado recientemente acerca de la puerta desde la cual Dios se difunde hacia fuera (*ûzsmilzet = ebulletio*), es la bondad. Pero el ser (*wesen*) es lo que subsiste en sí mismo y no se difunde hacia el exterior, por el contrario, se difunde en sí mismo (*smilzet in = bullitio*). Pero esta difusión es la unidad, que se mantiene en sí misma como uno, separada de todas las cosas y sin mezclarse con nada. Pero la bondad es aquello por lo que Dios se difunde y se comunica a todas las criaturas. El Ser es el Padre, la unidad es el Hijo con el Padre, la Bondad es el Espíritu Santo». («*Ich sprach niuweliche von der porte, dâ got ûzsmilzet, daz ist güete. Aber wesen ist, daz sich heltet ze im selber und enmilzet niht ûz, mêr: ez smilzet in. Aber daz ist einicheit, daz sich heltet in im selber ein und von allen dingen ein und engemeinet sich niht ûz. Aber güete daz ist, dâ got ûzsmilzet und gemeinet sich allen créatûren. Wesen ist der vater, einicheit ist der sun mit dem vater, güete ist der heilige geist*»).

¹²⁹ Cf. *In Ioh.* n.164, LW III, 135:4-6 «*De hoc potest exponi illud Is. 11: "egredietur virga de radice Iesse, et flos de radice eius ascendet": "radix" pater, "virga" filius, "flos" spiritus sanctus*».

¹³⁰ Cf. MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, 84.

trascendentales *ens* y *unum* son intercambiables también en su noción o su razón propia¹³¹.

Para concluir este apartado cabe mencionar la enorme importancia que tiene la Trinidad en el sistema eckhartiano. Por un lado, hemos mostrado que su concepción de la Infinitud divina como Unidad, como indistinción y simplicidad en modo alguno excluye la Trinidad. Gracias a la noción de Dios como Intelecto, que se expresa en la metáfora de una «esfera intelectual e infinita», se puede entender a Dios como Ser supremo (*summum esse*) y como Vida o movimiento auto-reflexivo en sí mismo (*bullitio*), que da lugar a las Personas de la Trinidad, pero que al mismo tiempo es una «estancia» o una quietud.

Por otro lado, esta Uni-Trinidad que Dios es en sí mismo es una plenitud auto-difusiva (Bondad, Amor); la vida trinitaria, la *bullitio*, va a ser causa formal de la creación, del éxodo de Dios (*ebullitio*). Asimismo, según Eckhart y sus discípulos, la Trinidad va a tener un papel fundamental en el «retorno» o «irrupción» del ser humano hacia Dios (*durchbruch*); pues la estructura de tal «retorno» va a ser explícitamente trinitaria¹³². Como veremos, junto con la metáfora del nacimiento del Verbo en el alma –del Padre que genera al Hijo en el alma del justo–, y en muchas ocasiones en esta misma metáfora, el dominico alemán incluye el «florecimiento», el gozo y el amor de Dios, es decir, la presencia del Espíritu Santo. En un sermón describe del siguiente modo el término del «retorno», la *unio mystica*:

«Allí somos amados en el Hijo por el Padre con el amor que es el Espíritu Santo, el cual brota eternamente y florece en su nacimiento eterno –es la tercera Persona– y florece desde el Hijo hasta el Padre en un amor mutuo»¹³³.

¹³¹ Cf. *supra* notas 36 y 85.

¹³² Cf. Bernard MCGINN, *Sermo IV 'Ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia'*, en: Georg STEER – Loris STURLESE, *Lectura Eckhardi I*, Kohlhammer, Stuttgart 1998, 289-317; aquí, 311.

¹³³ *Pr.* 75, DW III, 302:2-5 «*Dâ werden wir geminnet in dem sune von dem vater mit der minne, diu der heilige geist ist, diu dâ êwicliche entsprungen ist und ûzgeblüejet ist ze sîner êwigen geburt –daz ist diu dritte persône– und ûzblüejende ist von dem sune ze dem vater als ir beider minne*».

1.4. DEIDAD Y DIOS

El Maestro Eckhart emplea con frecuencia el término *gotheit*; que significa la esencia divina, la *divinitas* o *deitas*. La palabra latina *deitas* comenzó a ser utilizada por autores cristianos a partir del siglo IV d.C. (Mario Victorino, Hilario y, después, Agustín), para designar la esencia divina, la naturaleza una de la Trinidad; con ella se evitaba emplear *divinitas*, aplicada también a las divinidades paganas. Fue también el término latino utilizado para traducir el vocablo griego *Θεότης* de la obra de Dionisio Areopagita, en donde la «deidad» es presentada como el Bien, convertible con el Uno, absolutamente trascendente y al mismo tiempo inmanente a todo¹³⁴.

Los gramáticos y autores dialécticos del siglo XII, especialmente Gilberto Porretano, introdujeron la distinción metodológica entre la *deitas* (*forma essendi, unitas*) y Dios, entre el *quo est* (aquello por lo que es lo que es) y el *quod est* (el que es), entre la realidad del nombre (*substantia nominis*) y aquello por lo que la cosa es nombrada (*qualitas nominis*). Reconocían, sin embargo, que aunque en las cosas naturales el *quo est* y el *quod est* son diferentes, en Dios no se distinguen. Los pensadores del siglo XIII retomarán y profundizarán estas reflexiones. Así, por ejemplo, San Buenaventura opone el «término concreto» Dios, es decir, el *suppositum* o el *quod est*, al «término abstracto» *deitas*, el *quo est*¹³⁵. San Alberto Magno introduce la distinción entre «la razón» (*ratio*) de un nombre –lo que significa, su *forma* o *qualitas*– y la «substancia» del nombre, a qué se impone el nombre, su *quod est* o su *suppositum*¹³⁶. Esta breve presentación del recorrido histórico del término «deidad» (la razón, el *quo est*, la forma o cualidad divina) y su distinción metodológica con el vo-

¹³⁴ Cf. *De div. nom.* XII 2, *Dionysiaca* I, 530-531. Tanto las versiones de Hilduino (s. IX), de Escoto Erígena (s. XI) y Juan Sarraceno (s. XII), como la del franciscano Roberto Grosseteste en el s. XIII emplean el término *Deitas*.

¹³⁵ Cf. *In IV Sent.* I d.4 q.1 a.1 ad obj.1. Cf. Hélène MERLE, 'Deitas': *Quelques aspects de la signification de ce mot d'Augustin à Maître Eckhart*, en Kurt FLASCH (ed.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart* (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Beihefte 2), Meiner Verlag, Hamburg 1984, 12-17.

¹³⁶ Cf. RUELLO, 'Les noms divins' et leurs 'raisons' selon Saint Albert le Grand, 34.

cablo «Dios» (el *quod est*, el supuesto), nos ayudará a comprender la contraposición que en alguna ocasión Eckhart plantea entre ambos términos.

Así, en el sermón 109, *Nolite timere eos*, el Maestro turingio mantiene, de manera sorprendente, que «Dios y deidad son tan diferentes como el cielo y la tierra»¹³⁷. Y si bien es cierto que en la obra latina no están presentes afirmaciones tan inusuales e incluso provocativas, tampoco puede sostenerse que haya una ruptura entre su pensamiento expresado en latín y en lengua vernácula; por el contrario, el mismo Eckhart indica que hay una continuidad entre su predicación en alemán y en latín¹³⁸.

Podemos tratar de explicar la distinción entre Dios y deidad en este sermón eckhartiano como una alusión a la distancia entre el nombre que damos a Dios y la realidad significada por ese nombre, realidad que supera todo conocimiento; planteamiento en línea con Dionisio Areopagita. Puede referirse asimismo a la distinción precisada también por los Maestros medievales, como San Buenaventura o Santo Tomás, entre la esencia divina –o «deidad»– y «Dios», palabra que «significa la esencia divina en cuanto que está en el sujeto»¹³⁹. Pero, en el fondo, «Dios» y «deidad» no son distintos en cuanto a la realidad significada, sino únicamente en el modo de acercarse a ella, en tanto que esencia o en tanto que sujeto que tiene esa esencia, ya que en Dios ambos coinciden plenamente –precisión que Suso asumirá también–.

Sin embargo, ¿qué quiso decir realmente Eckhart con la afirmación de que «Dios y deidad son tan diferentes como el cielo y la tierra»? El sermón 109 prosigue con el mismo símil, pero aplicado al «hombre interior» (*innern menschen*) y al «hombre exterior» (*ûzern menschen*), cuya diferencia es igualmente comparable a la distancia que hay entre el cielo y la tierra¹⁴⁰. Así pues, al igual que Eckhart considera que hay un sólo ser humano, pero con diversas dimensiones, cabe pensar que su

¹³⁷ Pr. 109, DW IV, 767:34-768:35 «*Got und gotheit hânt underscheit als verre als himel und erde*».

¹³⁸ Cf. Pr. 10, DW I, 173:1s «Una vez prediqué en latín el domingo de la Trinidad y dije...». («*Ich predigete einest in latîne, und daz was an dem tage der drîvalticheit, dô sprach ich...*»).

¹³⁹ S. Th. I q.39 a.5 c. Ambas expresiones significan lo mismo, explica Santo Tomás, pero su modo de significar es diferente. Por ello, se puede utilizar la palabra Dios para lo que es propio de las Personas, pero no para sustituir a la esencia; la palabra «deidad», por su parte, significa la esencia en abstracto.

¹⁴⁰ Cf. Pr. 109, DW IV, 768:35-36 «*Ich spriche ein anderz und spriche mê: Der inner mensche und der ûzer mensche die hânt als verre underscheit als himel und erde*». Más adelante, en el capítulo III de la Tesis, nos detendremos en la distinción entre el «hombre interior» y «exterior».

afirmación de la enorme distancia entre Dios y deidad es enfática; y que ambos términos designan diversos acercamientos a una misma realidad, que es «una». El Maestro turingio sostiene a continuación, en el mismo sermón, que «Dios deviene y ‘desdeviene’» (*Got der wirt und entwirt*)¹⁴¹. Dios «deviene» o llega a ser cuando las criaturas hablan de Él, es decir, a través de la creación. Y «¿por qué las criaturas no hablan de la deidad? –se pregunta–. Porque todo lo que está en la deidad es Uno. Y allí no hay nada que decir»¹⁴². Pero en «el fondo y en el lecho, en el río y el manantial de la deidad», Dios «desdeviene»¹⁴³. Este «devenir» y «desdevenir» de Dios parece referirse a la vida divina, al Uno-Bien que se difunde *ad extra* y da origen a la creación, y por tanto, respectivamente, a «Dios», pero que «desdeviene» en cuanto que se mantiene Uno y es trascendente, y en tanto que tal, está por encima del conocimiento humano y de todo nombre, es «deidad», silencio, desierto... Y luego puntualiza:

«Dios opera y la deidad no opera, no tiene nada que operar, no tiene en ella ninguna operación. No ha conocido jamás la menor operación. Dios y la deidad difieren como la operación y la no-operación»¹⁴⁴.

Con ello Eckhart recuerda la enseñanza común de la época, que sostiene que el sujeto de la operación es Dios, no la esencia divina o deidad. Santo Tomás, por ejemplo, había señalado que «el acto es lo que está más cercano a las personas, porque los actos pertenecen a los supuestos» y no a la esencia divina en cuanto tal¹⁴⁵. Asimismo, el dominico turingio alude a esta doctrina en su primer sermón sobre el Eclesiástico, y afirma que «los santos y los teólogos dicen muy bien que en lo divino la esencia no engendra»¹⁴⁶. Sin embargo, la relación entre Dios y deidad es más

¹⁴¹ Cf. *Pr.* 109, DW IV, 768:37.

¹⁴² *Pr.* 109, DW IV, 772:60-61 «*Alsô sprechent alle créaturen von gote. Und war umbe ensprechent sie niht von der gotheit? Allez daz in der gotheit ist, daz ist ein. Und dâ enist niht von ze sprechenne*».

¹⁴³ Cf. *Pr.* 109, DW IV, 773:66-68 «*...in den grunt, in den bodem, in den rivier und in daz quellen der gotheit [...] Dâ entwirt got*».

¹⁴⁴ *Pr.* 109, DW IV, 772:61-64 «*Got der wûrket, diu gotheit enwûrket niht. Si enhât ouch niht ze wûrkenne. In ir enist ouch kein werk. Sie engeluoget ouch ûf kein werk. Got und gotheit hânt underscheit an wûrkenne und an niht wûrkenne*».

¹⁴⁵ *S. Th* I q.39 a.5 ad obj. y *S. Th.* I q.41 a.4-5.

¹⁴⁶ *In Eccli.* n.11, LW II, 241:1-2 «*Propter quod optime dicunt sancti et doctores quod in divinis essentia non generat*». El editor Joseph Koch indica las referencias siguientes: SAN AGUSTÍN, *De Trin.* I c.1 n.1; VII c.1 n.2; PEDRO LOMBARDO, *Sent.* I d.4 c.1 n.50 y d.5 c.1 n.56; SANTO TOMÁS, *Sent.* I d.5 q.1 a.1; y SAN BUENAVENTURA, *Sent.* I d.5 a.1 q.1.

compleja de lo que puede parecer a simple vista. Si bien es verdad que la esencia divina en cuanto tal no opera¹⁴⁷, la potencia generadora está ya en la esencia, en la «esencia con relación», como el mismo Eckhart explica en su obra latina¹⁴⁸. Prueba de ello es que el Padre engendra al Hijo, de naturaleza divina, y no a otro Padre; y la raíz de toda la existencia divina del Hijo, su saber y su poder, le vienen de la esencia divina, de la deidad, pues la esencia divina es aquello por lo que el Padre engendra¹⁴⁹. En este planteamiento, el Maestro alemán sigue plenamente a Santo Tomás, que afirma lo siguiente:

«Así pues, hay que decir que la potencia para engendrar significa, sobre todo, la esencia divina, como dice el Maestro en I *Sent.* d.7, y no sólo relación. [...] Por lo tanto, por paternidad no puede ser entendido aquello por lo cual el Padre engendra, pues, de lo contrario, el Padre engendraría al Padre. Sino que aquello por lo cual el Padre engendra es la naturaleza divina, en la cual se asemeja al Hijo. Es así como el Damasceno [cf. *De fide orth.* I 8] dice que “la generación es obra de la naturaleza”, no porque sea ella la que engendra, sino porque es aquello por lo que el que engendra. De este modo, la potencia para engendrar significa directamente (*in recto*) la naturaleza divina. Indirectamente (*in obliquo*) la relación»¹⁵⁰.

En el sermón eckhartiano 109, el acento recae en que la esencia divina, la deidad, es Uno y, por ello, negación de toda negación, absolutamente trascendente e infenable; pero al mismo tiempo, es Principio, plenitud del Ser, Intellecto y Vida, como hemos explicado al hablar de la unidad divina. En tanto que «esencia absoluta» no opera, pero posee la potencia para engendrar y para crear y, en este sentido, es «esencia con relación».

¹⁴⁷ Cf. *In Exod.* n.56, LW 2, 61:6-7 «*Dicimus tamen vere et proprie quod pater generat, non essentia, filius generatur, non essentia*».

¹⁴⁸ Cf. *In Eccli.* n.11, LW II, 241:2-3 «Dicen también los doctores de manera unánime que la capacidad para engendrar no es esencia de modo absoluto, sino esencia con relación». («*Dicunt etiam doctores communiter quod potentia generandi non est essentia absolute, sed essentia cum relatione*»). A continuación Eckhart explica que la relación es «aquello en razón de lo cual se da fecundidad y difusión en lo divino», y el Padre dice y genera al Verbo en tanto que principio, en razón de la relación o del orden. Cf. *Id.*, 241:5-242:8. Cf. asimismo *In Ioh.* n.43, LW III, 36:4-5 «...*potentia generandi in divinis in recto et principalius convenit essentiae quam relationi, quae est paternitas*».

¹⁴⁹ Cf. *In Exod.* n.28, LW II, 34:1-4 «*Rursus potentia generandi in patre est essentia potius quam paternitas, ut dicunt meliores. Propter quod deus pater generat filium deum, sed non generat ipsum patrem. Dat filio esse dei, esse patris, sapere et posse patris, non tamen quod sit pater, sed quod sit filius, relatione oppositus patri*».

¹⁵⁰ SANTO TOMÁS, *S. Th.* I q.41 a.5 co. (BAC, 404).

1.5. «GRUNT» (FONDO), «DESIERTO SILENCIOSO», «DIOS DESNUDO»

En los escritos en lengua vernácula, Eckhart emplea con frecuencia el término *grund* o *grunt gotes* («el fondo de Dios»), que no se corresponde directamente con un único vocablo latino¹⁵¹, y está relacionado con *gotheit*. Por ejemplo, afirma que «en el ‘fondo’ del ser divino, allí las tres Personas son un solo ser»¹⁵². *Grunt* viene a significar el Principio, el Uno o mejor dicho, la Tri-unidad de Dios, según hemos presentado, es decir, Dios en sí mismo. Es interesante puntualizar que ello no significa que el *grunt* esté por encima o más allá de la Trinidad, sino que se trata de una misma realidad, «una única sustancia que es ser, vivir y conocer»¹⁵³. Pero al referirse al «fondo», la perspectiva se sitúa en la absoluta unidad y no en lo peculiar de las Personas divinas¹⁵⁴. Y para expresar esta noción el Maestro turingio emplea diversas metáforas, como el «desierto silencioso» (*stille wüeste*), el «Dios desnudo» (*got blôz*), o el «silencio simple» (*einvaltic stille*). Este el término al cual el ser humano ha de aspirar en la unión con Dios, es el máximo anhelo de la «chispa» del alma, según declara al final de su sermón alemán 48:

«Esta chispa [...] no quiere más que a Dios desnudo, tal como es en sí mismo. No le satisface ni el Padre, ni el Hijo, ni el Espíritu Santo, ni las tres Personas, en la medida en que cada una de ellas permanece en su particularidad. [...] ni siquiera le satisface el ser divino simple e inmutable (*stillestânden*), que no da ni recibe; quiere saber de

¹⁵¹ Esta palabra se usa en diversos sentidos, concretos y abstractos. En primer lugar, significa el suelo físico, la tierra; puede expresar también el fondo, o lo más profundo de un cuerpo o una superficie (en latín *basis, profundum, fundamentum, fundus*) y en este sentido está relacionado con el *abgrund* (*abyssus*) o fondo del universo. En sentido abstracto se emplea para indicar el origen, la causa, el principio, la razón o la prueba de algo. Finalmente, *grunt* significa lo más íntimo, lo más propio de un ser (*intimum, abditum, proprium*), es decir, su esencia. Cf. MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, 39.

¹⁵² Cf. *Pr.* 24, DW I, 419, 4-5 «...wan in dem grunde götliches wesens, dâ die drie persônen éin wesen sint». Tanto Quint como Largier traducen aquí el vocablo medio-alto alemán *wesen* por *Sein*. Cf. LARGIER (ed.), *Meister Eckhart Werke* I, 281.

¹⁵³ Cf. *In Ioh.* n.164, LW III, 135:8-10 «Hay en Dios, en tanto que causa primera y ejemplar de todo ente y de toda entidad, el Padre, el Hijo y el Amor que procede [de ellos], el Espíritu Santo, “y estos tres son uno” [1Jn 5,7]: una única sustancia que es ser, vivir y conocer». («*Patet ergo quod in deo, utpote causa prima et exemplari omnis entis et entitatis, est pater, filius et amor procedens spiritus sanctus, “et hi tres unum sunt”: una substantia, unum esse, vivere et intelligere*»).

¹⁵⁴ McGinn se refiere al *grunt* como «*the indistinct nonrelative ‘aspect’ of God which is absolutely One (beyond all other forms of oneness) precisely in being three and vice versa*». Cf. MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, 81.

dónde viene este ser; quiere penetrar en el fondo simple, en el desierto silencioso en el cual nunca se ha asomado distinción alguna»¹⁵⁵.

El «fondo» o el «desierto silencioso» está más allá de toda distinción planteada por el entendimiento humano: distinción entre las Personas de la Trinidad, por sus relaciones; o distinción entre la «esencia» de Dios –«el ser divino simple e inmóvil»– es decir «lo que es», y «el que es», Dios en cuanto sujeto, sin olvidar que se trata únicamente de una perspectiva diversa, pues ambos coinciden absolutamente en Dios. Trasciende nuestras nociones y el modo humano de conocer, y por ello recibe el nombre del «Dios desnudo», pero designa al Primero, al Uno que en sí mismo es ser, vivir y conocer, Uni-Trinidad o, dicho con palabras de Eckhart, «la fuente de la deidad» (*daz quellen der gotheit*).

Por tanto, aunque el término «fondo» esté vinculado con el de «deidad» y en algunos casos parezcan sinónimos, en otros textos eckhartianos el «fondo» presenta una mayor amplitud, pues aparece como «fuente de la deidad»; el alma no se aquietta con la deidad en cuanto tal, con el «ser divino simple en su quietud, que no da ni recibe», sino únicamente con el «fondo», la fuente de este ser, es decir, la «esencia con relación», que incluye la potencia generadora, es decir, la Uni-Trinidad que es Dios en sí mismo.

Por último, no se puede dejar de mencionar que, a pesar de que el Maestro turingio invita a no detenerse en la particularidad de las Personas de la Trinidad en los atributos de Dios, sino buscar llegar al «fondo», a «la fuente» o al «Dios desnudo», para él «el retorno» siempre se produce «en» y «por» la Trinidad, como indicamos al hablar de la Trinidad más arriba¹⁵⁶. Supone el nacimiento del Verbo en el alma y la experiencia de la vida trinitaria, pues «el corazón del Padre» alumbró al Hijo en el alma humana, y el Espíritu está presente como amor mutuo y gozo pleno¹⁵⁷. Y tam-

¹⁵⁵ Pr. 48, DW II, 419:3-420:9 (Bugger modificada, 652) «Dirre vunke [...] enwil niht dan got blöz, als er in im selben ist. Im engenüeget noch an vater noch an sune noch an heiligem geiste noch an den drin persônen, als verre als ein ieglichiu bestât in ir eigenschaft. [...] daz disem selben liehte niht engenüeget an dem einvaltigen stillestânden götlichen wesene, daz weder gibe noch nimet, mêr: ez wil wizen, von wannen diz wesen her kome; ez wil in den einvaltigen grunt, in die stillen wüeste, dâ nie underscheit îngeluogete».

¹⁵⁶ Cf. *supra* notas 132 y 133.

¹⁵⁷ Cf. por ejemplo, Pr. 75, DW III, 299:1-4 «Dios ha engendrado eternamente a su Hijo único y lo engendra ahora y eternamente –dice un Maestro–; y así lo engendra, como una mujer que da a luz, en toda alma buena sustraída de sí misma (*ûzgebrâhten*) e inhabitada [por Dios] (*innewonen*). Es-

bién se produce «gracias» a las Personas de la Trinidad –planteamiento retomado igualmente por Suso–:

«Ahora bien, el Espíritu Santo toma al alma, ‘la ciudad santificada’, en lo más puro y más elevado y la eleva hacia su [del Espíritu] origen, que es el Hijo, y el Hijo la introduce aún más alto en su [del Hijo] propio origen, esto es, en el Padre, en el fondo (*grunt*), en el principio, allí donde el Hijo recibe el ser, allí donde la Sabiduría eterna ‘pronto volverá a encontrar sosiego, en la ciudad consagrada y santificada’ [Ecclo. 24, 15], en lo más íntimo (*innigesten*)»¹⁵⁸.

1.6. NADA, SIN NOMBRE, INAPRENSIBLE

Por último, aunque ya hemos aludido en diversos momentos la presencia de la teología negativa en el Maestro Eckhart, vamos a detenernos ahora en ella, pues tiene gran importancia en su sistema.

Cuando el dominico turingio adopta el punto de vista de la criatura, subraya la distancia infinita con respecto a Dios y se sitúa en el momento dialéctico de la negación. Recoge de este modo las reflexiones neoplatónicas del *Liber de causis*¹⁵⁹, del *Liber XXIV philosophorum*¹⁶⁰ y de la tradición dionisiana¹⁶¹, según la relectura realizada en la Escuela dominicana de Colonia.

te nacimiento es Su [auto-]conocimiento que ha brotado eternamente de su corazón paterno y en el que tiene toda su delicia». («*wie got êwiclîche ûzgeborn hât sînen eingebornen sun und gebirt in nû und êwiclîche –sprichet ein meister–; und alsô liget er kindes als ein vrouwe, diu geborn hât, in einer ieglichen guoten, ûzgebrâhten und îngewonten sêle* »).

¹⁵⁸ Pr. 18, DW I, 302:4-9 «*Nû nimet der heilige geist die sêle, die geheiligeten stat, in dem lûtersten und in dem hêhsten und treit sie ûf in sînen ursprunc, daz ist der sun, und der sun treit sie vûrbaz in sînen ursprunc, daz ist in den vater, in den grunt, in daz êrste, dâ der sun wesen inne hât, aldâ ‘gliche widerruowet’ diu êwige wîsheit ‘in der gewihten und in der geheiligeten stat’, in dem innigesten*».

¹⁵⁹ Cf. *Liber de causis* prop. 5(6) n.57 y 61 (Pattin, 59 y 60) «*Causa prima superior est narracione. Et non deficiunt linguae a narratione eius nisi propter narrationem esse ipsius, quoniam ipsa est supra omnem causam; et non narratur nisi per causas secundas quae illuminantur a lumine causae primae*»; y el n.60 «*Quod est quia narratio non fit nisi per loquelam, et loquela per intelligentiam, et intelligentia per cogitationem, et cogitatio per meditationem, et meditatio per sensum. Causa autem prima est supra res omnes, quoniam est causa eis; propter illud ergo fit quod ipsa non cadit sub sensu et meditatione et cogitatione et intelligentia et loquela; non est ergo narrabilis*». Asimismo la prop. 21(22) n.166 (Pattin, 93) «*causa prima est super omne nomen quo nominatur*».

¹⁶⁰ Cf. *Liber XXIV Philosophorum* prop. 11 y 16. Cf. *supra* nota 13.

Alberto Magno y sus discípulos comentaron y emplearon ampliamente la obra de Dionisio Areopagita y se preguntaron sobre la posibilidad del conocimiento humano de Dios. Por un lado, San Alberto sostiene que no se puede nombrar adecuadamente a Dios:

«Como dice el filósofo en el libro IV de la *Metafísica*, el concepto (*ratio*), que el nombre expresa, es su definición. De donde, lo mismo es lo que se contiene en el nombre de la cosa que su definición. Pero la definición explica lo que se contiene en el nombre explícitamente. Por eso, lo que de ningún modo tiene definición tampoco puede tener nombre; en cambio, lo que de ningún modo es finito no tiene definición, porque tampoco tiene nombre. Dios en modo alguno es finito. [...] Y por ello el intelecto no puede captarlo según ‘lo que es’, ni un nombre puede significarlo de ese modo, expresando todo lo que es, y ningún nombre es así proporcionado a su ‘quididad’»¹⁶².

Por otro lado, aunque Dios es inaprensible por el entendimiento humano, no nos es enteramente desconocido, porque Él envía su «luz sobrenatural» sobre nosotros¹⁶³. Alberto introduce una matización interesante: sí acepta que los nombres de Dios indiquen ‘algo’ de la sustancia divina, pues dicen confusamente ‘que es’ (*quia est*), que es algo como sabiduría, ser, bondad, vida...; al llamar a Dios sabiduría, ser o bondad, se le nombra según su sustancia (*secundum substantiam*). Pero reconoce que tales designaciones no pueden abarcar ‘lo que es’ (*quid est*) Dios, porque el intelecto

¹⁶¹ Cf. por ejemplo, DIONISIO AREOPAGITA, *De cael. hier.* II 3, PG 3, 141A (BAC, 126); *De div. nom.* XIII 3, PG 3, 981AB (BAC, 366); *De myst. theol.* II y III, PG 3, 1025B-1035C (BAC, 374-377). Cf. también JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* I 4, PG 44, 797B (Buytaert, 19-21; BPa, 39-41).

¹⁶² SAN ALBERTO MAGNO, *In De div. nom.* XIII n.27, 448:7-15.35-37 «*Dicendum quod, sicut dicit PHILOSOPHUS in IV METAPHYSICAE [1006 a 28-b 5], ratio, quam significat nomen, est diffinitio. Unde idem est quod importatur in nomine rei et diffinitione eius. Diffinitio autem explicat, quod in nomine implicite continetur. Unde quod diffinitionem nullo modo habet, nec nomen habere potest; quod autem nullo modo finitum est, diffinitionem non habet, quaere nec nomen. Deus autem nullo modo finitus est. [...] et ideo intellectus non potest comprehendere ipsum, secundum ‘quid est’, neque nomen potest eum sic significare, exprimens totum id quod est, et sic nulli proportionata est sua quiditas [sic.]*». (Cabe señalar que en el latín medieval empleado por San Alberto, aparece el vocablo *quiditas* y no *quidditas*).

¹⁶³ Cf. SAN ALBERTO MAGNO, *In Myst. theol.* I, 463:76-464:3 (Meis, 79) «...de Dios no sabemos ‘qué’ (*quia*), según lo que es el modo natural de conocimiento determinado en la filosofía, porque el filósofo [Aristóteles] determina que la ciencia ‘que’ es o por la causa remota o por el efecto convertible y proporcionado a la causa; y ni por uno ni por otro modo podemos saber algo de Dios, y así por ningún conocimiento natural es conocido, ni ‘que’, ni ‘porque’, ni por el sentido, ni por la razón, ni por el intelecto; pero a Él lo conocemos por algún conocimiento sobrenatural bajo alguna impresión confusa». («*de deo nescimus ‘quia’, secundum quod est quidam naturalis modus cognitionis in philosophia determinatus, quia PHILOSOPHUS [ARISTOTELES, Anal. post. I 13, 78 a 22ss] determinat, quod scientia ‘quia’ est vel per causam remotam vel per effectum convertibilem et proportionatum causae; et neutro modo possumus scire aliquid de deo, et ita nulla cognitione naturali notus est, neque ‘quia’ neque ‘propter quid’ neque sensu neque ratione neque intellectu; sed cognoscimus eum quadam supernaturali cognitione sub quadam confusione*»).

humano no puede aprehenderlo, en razón de la absoluta superioridad y trascendencia divinas. De ahí que considere preferible la vía negativa para un acercamiento a la Infinitud¹⁶⁴.

También Santo Tomás, discípulo de Alberto Magno, señala la absoluta superioridad y trascendencia de Dios con respecto al conocimiento humano¹⁶⁵. Sostiene igualmente que «Dios no puede ser definido», porque «toda definición consta de género y diferencia», y «Dios es el ser mismo», sin género ni diferencia¹⁶⁶. Ciertamente Tomás considera que se puede acceder a Dios por la razón humana, partiendo de sus efectos (las «vías» tomasianas), pero una cosa es preguntar por la existencia de Dios (*an sit*) y otra preguntar por la esencia de Dios (*quid sit*), que es inabarcable e incomprendible y permanece desconocida para nosotros; la esencia divina es «infinita», y si fuera abordable por el entendimiento, dejaría de serlo¹⁶⁷. De ahí que emplee también la teología negativa: nuestro conocimiento no puede saber ‘qué es Dios’, sino ‘qué no es’¹⁶⁸. Ni siquiera en la visión beatífica se pierde la inefabilidad divina: la desproporción entre la finitud creatural y la infinitud divina permanece, no

¹⁶⁴ Cf. SAN ALBERTO MAGNO, *In De div. nom.* I n.51, 32:12-22 «Sin embargo, Dios no es cognoscible por nosotros sino por una comprensión confusa, porque de Dios no comprendemos ‘qué es’ (*quid est*), sino ‘que es’ (*quia est*), y esto confusamente, ya que no lo conocemos por un efecto unívoco a él, inmediato y esencial. Por eso, no podemos nombrarlo afirmativamente según aquello ‘que’ (*quid*) es, sino sólo por medio de aquellas cosas que están en sus efectos, por las cuales lo conocemos. Estas cosas, por aquel modo, están más alejadas de su causa no unívoca que están en ella. Por eso le nombramos más propiamente en sentido negativo». («*A nobis tamen non est cognoscibilis nisi confuso intellectu, quia non comprehendimus de deo, ‘quid est’, sed tantum ‘quia’, et hoc confuse, cum non cognoscamus ipsum per effectum univocum sibi et immediatur et essentialem. Et ideo non possumus ipsum affirmative nominare secundum quod ‘quid’ est, sed tantum per ea quae sunt in effectibus, quibus ipsum cognoscimus, quae verius per modum illum removentur a causa non univoca, quam insint, et ideo negative maxime et proprie nominatur a nobis*»). Hemos mencionado la relación que Alberto Magno establece entre la teología afirmativa y negativa, cf. *supra* nota 69. Cf. asimismo el estudio detallado sobre los nombres de Dios según San Alberto en Francis RUELLO, *Les ‘noms divins’ et leurs ‘raisons’ selon Saint Albert le Grand commentateur du ‘De divinis nominibus’*, (Bibliothèque Thomiste 35), Vrin, Paris 1963, especialmente 71-94.

¹⁶⁵ Cf. CABADA, *El Dios que da que pensar*, 466-469.

¹⁶⁶ Cf. SANTO TOMÁS, *S. c. Gent.* I c.25 (BAC, 158-159). Ni siquiera la afirmación de que Dios es ‘acto puro’ puede ser considerada como una definición, cf. *De pot.* q.7 a.3 ad 5 «*Deus definiri non potest. Omne enim quod definitur, in intellectu definiens comprehenditur; Deus autem est incomprehensibilis ab intellectu; unde cum dicitur quod Deus est actus purus, haec non est definitio eius*».

¹⁶⁷ Cf. SANTO TOMÁS, *Super Lib. de Causis* prop.6; *In Boet. De Trinit.* q.1 a.2 ad 3; *De pot.* q.7 a.3 c.

¹⁶⁸ Cf. SANTO TOMÁS, *S. c. Gent.* I c.30 (BAC, 173) «En realidad, no podemos captar lo que es Dios, sino lo que no es y la relación que con Él guardan los otros seres»; *De ver.* q.10 a.11 ad 5; *S. Th.* I q.3 proem.

se alcanza una «visión comprensiva» de la esencia divina¹⁶⁹. Por ello, nuestro lenguaje sobre Dios es un mero «balbuceo» –expresión que hace referencia a Gregorio Niacianceno¹⁷⁰. Sin embargo, para poder decir algo sobre Dios y salvar la distancia abisal entre Dios y las criaturas, el Aquinate introduce la analogía¹⁷¹.

Por su parte, el Maestro Eckhart subraya también que Dios es incomprendible¹⁷² y está por encima de todas las criaturas, es «supraesencial» (*überwesentlich*), y por tanto no puede ser abarcado y comprendido totalmente por las categorías del entendimiento, ni recibir nombre alguno adecuado (*überredelich*), razón por la cual lo denomina «Nada innombrable» (*vngenanten nitheit*), –expresiones alemanas que retomará y explicará su discípulo, Enrique Suso–. Así, el dominico turingio explica en un sermón:

«Dios es innombrable, pues nadie puede hablar de Él ni comprenderlo. Por ello dice un Maestro pagano [*Liber de causis*]: Lo que comprendemos o decimos de la Causa Primera es más sobre nosotros mismos que la Causa Primera, pues ésta está por encima de toda lengua y de toda comprensión. [...] Dios está por encima de todo: ‘es un ser sobreeminente y una Nada supraesencial’ (*vberwesende nitheit*)»¹⁷³.

¹⁶⁹ Cf. SANTO TOMÁS, *In De div. nom.* c.5 lect.1 n.609 «...quidquid enim intellectus noster apprehendit, minus est quam Dei essentia et quidquid lingua nostra loquitur, minus est quam esse divinum nec potest divina essentia manifestari perfecte unicuique intellectui creato ita quod eam comprehendat; sed excedit ipsam unionem intellectus beatorum, qui essentiam Dei vident per unionem sui intellectus ad ipsam Dei essentiam: quamvis enim videant hoc ipsum quod Deus est, non tamen est tanta perfectio visionis, quanta est perfectio ipsius esse divini et quanta est perfectio visionis qua Deus se videt».

¹⁷⁰ Cf. SANTO TOMÁS, *In lib I Sent.* d.22 q.1 a.1 co «Unde sicut Deum imperfecte cognoscimus, ita etiam imperfecte nominamus, quasi balbutiendo, ut dicit Gregorius».

¹⁷¹ Cf., por ejemplo, *S. c. Gent.* I c.34 (BAC, 179-180) «... cuanto se afirma de Dios y de los otros seres se predica, no unívoca ni equívocamente, sino analógicamente, o sea, por orden o relación a alguna cosa. [...] Así, pues, como nosotros llegamos al conocimiento de Dios a través de las cosas, la realidad de los nombres que se predicán de Dios y de los otros seres se halla anteriormente en Dios y en conformidad con su ser, pero la significación conceptual se le atribuye posteriormente. Por eso se dice que Dios es denominado por sus efectos». Aunque Eckhart también emplee la analogía, sus puntos de vista no siempre coinciden con los de Santo Tomás, como veremos más adelante.

¹⁷² Cf., por ejemplo, *Sermo 37* n.375, LW IV, 320:5-6 «nota(tur) primo, quia negatione scitur deus; est enim incomprehensibilis»; *In Ioh.* n.84, LW III, 72:9-12 «...constat quod deus est simpliciter “incomprehensibilis cogitatu”, ut dicitur Ier. 31 [19]». *Pr.* 17, DW I, 284:4-5 «Dios que es sin nombre –no tiene nombre alguno– es inefable». («Got, der âne namen ist –er enhât enkeinen namen–, ist unsprechelich»).

¹⁷³ *Pr.* 80, DW III, 441:1-4 y 442:1 «Got ist namloz, wan von ime kan niemant nit gesprechen noch verstan. Har vmb spricht ein heidens meister: Swas wir verstant oder sprechent von der ersten sachen, das sin wir me selber, dan es die erste sache si, wan si ist vber allis sprechen vnd verstan [...] Er ist ein vber swebende wesen vnd ein vberwesende nitheit». O también en el *Pr.* 83, DW III, 380:1-4 «Por tanto, el Dios insondable es innombrable; pues todos los nombres que el alma puede darle los toma el alma de su propio entendimiento. Por ello dice un Maestro pagano en el libro denominado *Luz*

Es «Nada» en tanto que negación de todos los nombres¹⁷⁴, de todos los modos de ser de las criaturas –es una «Nada que está por encima de los seres» (*vberwesende nitheit*)–, pero ya hemos indicado que la negación de la negación supone la plenitud de la afirmación; el ser de Dios es plenitud de Ser¹⁷⁵. Se niega en él la limitación o la negación que supone toda singularidad, toda particularidad, toda «alteridad» que lo limite o pueda dividirlo¹⁷⁶. Por ello puede el dominico turingio afirmar que «Dios es una Nada (*ein nicht*) y Dios es un Algo (*ein icht*)», pues la afirmación de algo supone también una negación, pero «lo que Dios es, lo es totalmente (*alzemâle*)», es «un no sé que» (*ein neizwas*) por encima de los seres que son «esto o aquello»¹⁷⁷.

En los sermones alemanes 20a y 20b¹⁷⁸, Eckhart alude a un maestro pagano –el *Liber de causis* prop. 5(6)– que enseña que no se puede «pronunciar una palabra acertada sobre Dios a causa de la elevación y la pureza (*lûterkeit*) de su ser»¹⁷⁹. Se pueden hacer enunciados de las cosas de tres maneras –prosigue–: o por medio de otras que están por encima de ellas, como cuando se habla del árbol y del sol que opera en el árbol; o por la semejanza (*glicheit*) de las cosas entre sí; o por medio de

de lucas [*Liber de causis* prop. 5(6)]: Dios es supraesencial, inconcebible e incognoscible por el conocimiento natural». («*Alsô ist der gruntlôse got sunder namen; wan alle die namen, die im diu sêle gibet, die nimet si in ir selbes verstantnisse. Her ûf sprichet ein heidenischer meister in dem buoche, daz dâ heizet daz licht der liehte: got ist überwesenlich und überredelich und überverstentlich, daz natürlîch verstân ist*»).

¹⁷⁴ Cf. por ejemplo, *Pr.* 15, DW I, 253:2-4 «Por eso dijo Moisés: “El que es, me ha enviado” [Ex 3,14]; Él, que carece de nombre, que es una negación de todos los nombres, y que nunca obtuvo nombre alguno». («*Darumb sprach Moyses: “der da ist, der hat mich gesant”, der da sunder namen ist, der ain lôgenung aller namen ist vnd der nie namen gewan*»).

¹⁷⁵ Cf. *supra* notas 71 y 72 y también el desarrollo de Werner BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum* (Philosophische Abhandlungen 73), Klostermann, Frankfurt a. M. 1998, 112-114.

¹⁷⁶ Cf. *Sermo* 29 n.304, LW IV, 270:7-8 «*in Deo enim non est aliud*».

¹⁷⁷ Cf. *Pr.* 71, DW III, 222:11-223:5 (Vega, 90, traducción algo modificada) «“Pablo se levantó del suelo y, con los ojos abiertos, nada veía”. No puedo ver lo que es uno. Él nada veía, y eso era Dios. Dios es una nada (*ein niht*) y Dios es alguna cosa (*ein iht* = un algo). Lo que es alguna cosa, también es nada. Lo que Dios es, lo es totalmente. De ahí que el luminoso Dionisio, cuando escribe de Dios [cf. *De myst. theol.* V], dice: “él está por encima del ser, por encima de la vida, por encima de la luz”; no le atribuye ni esto ni lo otro y con ello quiere decir que es un no sé qué, que está más allá de todo». («*Paulus stuont ûf von der erden, und mit offenen ougen ensach er niht”. Ich enmac niht gesehen, daz ein ist. Er sach niht, daz was got. Got ist ein niht, und got ist ein iht. Swaz iht ist, daz ist ouch niht. Swaz got ist, daz ist er alzemâle. Dâ von sprichet der liehte Dionysius, wâ er von gote schribet, dâ sprichet er: er ist über wesen, er ist über leben, er ist über lieht; er engibet im noch diz noch daz, und er meinet, daz er sî neizwas, daz gar verre dar über sî*»).

¹⁷⁸ Cf. *Pr.* 20a, DW I, 329:1s «*Nû sprichet ein meister von der êrsten sache, daz si sî oben wort...*» y *Pr.* 20b, 346:3s «*Got enhât keinen namen...*».

¹⁷⁹ *Pr.* 20b, DW I, 346:3-5 «*Ein heidenischer meister sprichet, daz kein zunge enkan ein eigen wort geleisten von gote ze sprechene durch die hôheit und die lûterkeit sînes wesens*».

los efectos de una cosa, como cuando se habla del arte de un artista a través de su obra. Sin embargo, nada hay por encima de Dios, ni semejante a Dios, por lo que los dos primeros tipos de enunciados no convienen a Dios. Eckhart sostiene además que tampoco el tercero es adecuado, pues las criaturas valen demasiado poco como para revelar a Dios, son «nada» en comparación con Él. Por ello, nadie puede decir de Dios verdaderamente lo que es. Y se apoya en la tradición anterior para justificarse. En el sermón 20a menciona a San Agustín (*De Trin.* VIII c.2 n.3):

«Dice San Agustín: Cuanto se enuncia de Dios no es verdad, y lo que no se enuncia de Él, esto es verdad. Cualquier cosa de la que se dice que es Dios, no lo es; lo que no se enuncia de Él, lo es más verdaderamente que aquello de lo cual se dice que lo es»¹⁸⁰.

En el 20b aparece la referencia a Dionisio: «Todos cuantos pretenden hablar de Dios no tienen razón, porque no dicen nada sobre Él». Sin embargo, prosigue Eckhart, «Él mismo habla sobre sí en sí mismo» (*er sprichet sich wol selber in im selben*)¹⁸¹. Dios pronuncia su Palabra, su Verbo y por su Revelación le podemos conocer; y por su Espíritu se sigue haciendo presente en lo más íntimo del ser humano.

Por tanto, el tipo de conocimiento que corresponde al Misterio inefable de Dios, a la «Nada» divina, supone una síntesis paradójica entre polos opuestos: afirmación y negación, manifestación y ocultamiento, inmanencia y trascendencia, conocimiento e ignorancia. El dominico turingio acentúa el carácter inaprehensible de Dios, e invita a un «conocimiento desconocido», a una *docta ignorantia*, a entrar en la experiencia del «Dios desnudo», más allá de los «nombres» y «conceptos» que pueda formar el entendimiento humano. Tal «conocimiento ignorante» supone trascender todas las facultades humanas, incluido el entendimiento, para situarse en una receptividad total, en una quietud o un «padecer» a Dios; y equivale a una adoración reverencial y a un reconocimiento del Misterio como fundamento de la realidad y del propio yo.

¹⁸⁰ Cf. *Pr.* 20a, DW I, 330:5-9 «Sant Augustinus sprichet: waz man von gote sprichet, daz enist niht wâr, und waz man von im niht ensprichet, daz ist wâr. Swaz man sprichet, daz got sî, des enist er niht; waz man von im niht ensprichet, daz ist er eigenlicher, dan daz man sprichet, daz er sî».

¹⁸¹ *Pr.* 20b, DW I, 347:1-4 «Dar umbe sprichet Dionysius [*De cael. hier.* II 3]: alle, die got sprechen wellent, die hânt unreht, wan sie ensprechent sîn niht. Die in niht sprechen enwellent, die hânt reht, wan kein wort enmac got gesprechen, mêr: er sprichet sich wol selber in im selben».

Recapitulando lo expuesto acerca de las nociones de Dios en Eckhart, resulta interesante recordar que cuando el Maestro alemán se refiere a Dios como Uno –una de sus notas preferidas– lo entiende al mismo tiempo como plenitud de Ser, como auto-conocimiento o Intelecto y como Vida, como una *bullitio* permanente, un fluir y refluir incesante que integra Unidad y Trinidad. Y por ello el «fondo», la «esencia divina con relación» y «fuente de la deidad», incluye la tríada ser-pensamiento-vida; en un eterno dinamismo sin alteración, el Padre, generador, se autoenuncia como donación; se refleja en el Hijo, que es su Imagen; y retorna a sí como comunión en el Espíritu. Y si bien es cierto que algunas afirmaciones sobre la deidad (*gotheit*) o el fondo (*grunt*) pueden dar la impresión de estar situados en otro nivel, más allá del Ser o de la Trinidad, se enmarcan, según hemos mostrado, en la precedente concepción de Dios y en la tensión dialéctica entre lo que Dios es en sí mismo –que no puede ser abarcado por nuestros conceptos y permanece incognoscible– y nuestro lenguaje, que también dice ‘algo’ acerca de lo que Dios es, pero no penetra en el ser de Dios. De ahí que el ser humano tenga que trascender la lógica y las categorías de pensamiento, para poder llegar, por gracia, a ser uno ‘con’ y ‘en’ el Uno. Y por esta misma razón, tampoco ha de detenerse el ser humano en las distinciones en cuanto tales, ni en la propiedad particular de cada persona de la Trinidad, sino penetrar –o, mejor dicho, ser penetrado– por la vida divina misma, pues Dios «es uno sin unidad, trino sin trinidad, bueno sin cualidad, etc.»¹⁸².

Al concluir hemos de reconocer, sin embargo, que la precedente presentación no deja de ser una aproximación, que permanece incompleta. Seguramente habría que profundizar en otras cuestiones que también tienen importancia para Eckhart y para la tradición cristiana, como el que Dios es amor¹⁸³, que Él es nuestra paz¹⁸⁴, el gozo, etc. Sin embargo, hemos de seguir avanzando y abordar la cuestión en su discípulo Enrique Suso, objeto principal de nuestro estudio.

¹⁸² Cf. *Sermo* 11 n.118, LW IV, 112:5-6.

¹⁸³ Cabría analizar todo el *Sermo* 6, *Deus caritas est*, y los sermones alemanes *Pr.* 10, 27 y 75. Cf. asimismo, el estudio de Markus ENDERS, *Das göttliche Wesen der Liebe in Verständnis Meister Eckharts*, en ID., *Gelassenheit und Abgeschlossenheit – Studien zur Deutschen Mystik*, Kovac, Hamburg 2008, 77-97.

¹⁸⁴ Cf. Markus ENDERS, *Gott ist die Ruhe und der Friede. Eine kontextbezogene Interpretation der Predigten Q 7 ('Populi eius qui in te est, misereberis') und Q 60 ('In omnibus equiem quaesivi') des Meister Eckharts*, en ID., *Gelassenheit und Abgeschlossenheit*, 129-152.

2

DIOS EN ENRIQUE SUSO

Una vez expuesta la propuesta del Maestro Eckhart, se pueden comprender mejor las afirmaciones de nuestro autor acerca de Dios, presentes de manera sintética en los dos primeros capítulos del *Libro de la Verdad* –y también en los capítulos 50 y 51 de la *Vita*– que analizaremos a continuación.

2.1. PRIMERO, SIMPLICIDAD, NADA

Libro de la Verdad c.1

En el capítulo 1 del *Libro de la Verdad*, Suso comienza su exposición acerca de la Unidad divina (*einikeite*), origen y término del ser humano¹⁸⁵, aludiendo al consenso alcanzado por «todos los que alguna vez hablaron de la verdad»: «hay ‘algo’ (*daz neizwaz*), que por encima de todo es ‘primero’ (*erste*) y lo más simple (*einvaltigest*) y antes de lo cual no hay nada», causa eficiente o «primer principio de todas las cosas», y también su causa final, su

¹⁸⁵ Cf. Bdw c.1, 328:10 «*Wie ein gelazener mensche beginnet und endet in einikeite*».

«fin último»¹⁸⁶. Aunque fuese doctrina común, es posible que el dominico de Constanza esté siguiendo directamente la enseñanza del Maestro Eckhart, que en su primera *Quaestio Parisiensis* menciona en primer lugar la simplicidad del primer Principio¹⁸⁷. Es muy probable, asimismo, que Suso participe de las concepciones de San Alberto Magno y sus comentarios a la obra dionisiana, pues en numerosas ocasiones cita explícitamente a Dionisio Areopagita, pero con los subrayados característicos de la escuela de Colonia¹⁸⁸.

Nuestro autor prosigue su argumentación indicando que este «algo simple» (*daz einveltig*) –al que llama también «ser simple» (*einveltig wesen*) o «apacible simplicidad» (*stiller einveltikeit*)– permanece innominado (*ungenemmet*), a pesar de todos los nombres que pueda recibir; y para fundamentar estas afirmaciones menciona a Dionisio¹⁸⁹ y «a otros Maestros», entre los cuales se encuentran Alberto Mag-

¹⁸⁶ Bdw c.1, 328:11-16 «*Allen den menschen, die wider in [einikeite] gefüret son werden, den ist fürderlich ze wissenne ir und aller dingen erstes begin, wan in deme selben ist och ir jungstes lenden. Und hier umbe sol man wissen, daz alle die, die von warheit ie gesprochen, die koment des über ein, daz neiswaz ist, daz úberal daz erste ist und daz einveltigest und vor dem nüt enist*». Sobre el consenso acerca de la existencia de Dios ver, por ejemplo, JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* I 3 (Buytaert, 15-16; BPa, 36) «*Quoniam igitur est quidem Deus hiis quidem qui divinas Scripturas suscipiunt, Vetus et Novum aio Testamentum, non venit in dubium; neque pluribus Graecorum. Sicut enim diximus, cognitio existendi Deum naturaliter nobis inserta est*».

¹⁸⁷ Cf. *Quaest. Paris.* I n.1, LW V, 37:6-7. Cf. *supra* nota 31. En el *Libro de la Verdad*, Suso no comienza por afirmar el «ser» como primer atributo de Dios, como sucederá en su escrito más tardío (*Vita* c.51), sino la simplicidad del primer Principio. Puede que la razón de tal opción sea el deseo de Suso de acercarse más a la enseñanza de Santo Tomás, como habían determinado los capítulos de la Orden.

¹⁸⁸ Según SAN ALBERTO MAGNO, «Dios es la causa de todo y está esencialmente por encima de todo». («...*deus est causa omnium et tamen essentialiter est super omnia*») *In Myst. theol.* I, 458:84-85 (Meis, 60); es causa de las causas, y todas proceden de la sobreabundancia de la Causa primera (*causa prima*), que es también el fin último de todo –cf., por ejemplo, *In Myst. theol.* I, 455:36 (Meis, 47)–; y «es simple, según nuestro entendimiento y según su ser absoluto: no depende de algo, porque en sí es perfecto y no se mueve ni por sí ni por accidente». («*Sed deus et secundum intellectum simplex est et secundum esse absolutum, non dependens ad aliquid, quia in se perfectum et non movetur neque per se neque per accidens*») *In Myst. theol.* I, 456:68-71 (Meis, 52-53). La distinción entre lo que es Dios según nuestro intelecto y según su ser mismo también va a ser subrayada por Suso.

¹⁸⁹ Cf. por ejemplo, DIONISIO AREOPAGITA, *De div. nom.* I 1-2 y 4-5, PG 3, 588BC y 592D-593B; *Dionysiaca* I, 4-13 y 34-36, especialmente, 34-36, en la versión de Juan Sarraceno, versión comentada por Alberto Magno (y entre corchetes, la traducción de Roberto Grosseteste, del s.XIII): «Pues si todo conocimiento es de los seres (entes), y tiene su término en los seres, el que está sobre toda sustancia, también está por encima de todo conocimiento. Y si es mejor que toda razón y todo conocimiento, y está situado absolutamente sobre el intelecto y la sustancia, y existe abarcando (*circumapprehensivus*), comprendiendo y aprehendiendo (*praeapprehensivus*) todas las cosas, aunque [es] absolutamente incomprensible a todas, y de él no hay sentido, ni imaginación, ni opinión, ni nombre, ni razón, ni tacto, ni ciencia, ¿cómo trataremos sobre los nombres de Dios, cuando se ha de-

no¹⁹⁰ o el Maestro Eckhart¹⁹¹. Según las reglas de la Lógica, explica Suso, «el nombre debería decirnos la naturaleza y la definición (*redelicheit*) de la cosa nombrada»¹⁹², pero la naturaleza del mencionado ser es infinita e inabarcable, razón por la cual ninguna criatura puede concebirlo, ni tampoco nombrarlo. Este «ser sin modo» (*wiselos wesen*)¹⁹³ es, por tanto, un ser «sin nombre» (*namelos*).

mostrado que la deidad supraesencial es innombrable y por encima del nombre?». («*Si enim cognitiones omnes existentium [entium] sunt, et si existentia finem [in entia terminum] habent, qui est super omnem substantiam, et ab omni cognitione est segregatus [superelevatus]. Et quidem si melior est omni sermone [ratione] et omni cognitione, et super mentem [intellectum] universaliter et substantiam collocatur, omnium quidem existens circumapprehensivus e comprehensivus et praeapprehensivus, omnibus autem ipse universaliter est incomprehensibilis, et neque sensus ejus est, neque phantasia [imaginatio], neque opinio, neque nomen, neque sermo [ratio], neque tactus, neque scientia, quomodo de divinis nominibus a nobis tractatibus sermo, invocabili et supernominabili supersubstantiali Deitate demonstrata?»).*

¹⁹⁰ Cabe destacar el enorme parecido entre el desarrollo de Suso y las explicaciones de Alberto Magno, que afirma que no podemos comprender ‘lo que Dios es’ (*quid est*) sino sólo, y de manera confusa, ‘que es’ (*quia est*). Los nombres que se dan a Dios significan la realidad «según está en las criaturas» (*per modum quo sunt in creaturis*), pero no abarcan lo que Dios es en su totalidad, su *quid est*. Nuestro intelecto puede alcanzar a Dios (*atingere ad substantiam*), pero sólo llega a ‘tocarle’ (*tactus*), no definirle ni expresar ‘todo lo que es’. Cf. *supra* notas 69, 162-164 y 188.

¹⁹¹ Bdw c.1, 328:16-19 «*Nu hat dis grundelos wesen Dionysius in siner blozheit an gesehen und sprichet daz und öch ander lerer, daz daz einveltig, von dem geseit ist, mit allen namen blibet alzemale ungenemmet*». Según indica el editor del Bdw en medio-alto alemán, Bihlmeyer, cf. JUSTINO, *Apol.* II 6; GREGORIO NACIANCENO, *Or. theol.* 2; JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* I 4; SAN AGUSTÍN, *In Joann.* tr.13 n.5; SANTO TOMÁS, *S. Th.* I q.13 a.1. Sturlese alude además a dos citas del *Liber de causis* 5(6) n.57 (Pattin, 59) «*causa prima superior est omni narratione*»; y *Liber de causis* 21(22) n.166 (Pattin, 93) «*causa prima est super omne nomen quo nominatur*», y dos sermones alemanes de ECKHART: *Pr.* 80, DW III, 380:1 y *Pr.* 83, DW III, 441:1-4. Se podrían añadir otras referencias de la obra eckhartiana, como *Pr.* 15, DW I, 253:2-4; *Pr.* 17, DW I, 284:4-5; *Pr.* 20b, DW I, 346:3-5; cf. *supra*, todo el epígrafe «1.6. NADA, SIN NOMBRE, INAPRENSIBLE» en la explicación de «Dios en el Maestro Eckhart». En 1966, Herma Piesch ya señalaba esta influencia de Eckhart en Suso, e indicaba los textos eckhartianos en los que pudo inspirarse, –citados muchos de ellos en la versión de Pfeiffer, pues la edición crítica estaba bastante incompleta por aquel entonces–: Pfeiffer *Pr.* XCIX, 318:31-319:5 (=Pr. 83); Pfeiffer *Pr.* XVII, 89:23ss (=Pr. 21); *Pr.* 9, DW I, 146:1-6, etc. Cf. Herma PIESCH, *Seuses «Büchlein der Wahrheit» und Meister Eckhart*, en Ephrem FILTHAUT (ed.), *Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag, 1366-1966*, Albertus Magnus Verlag, Köln 1966, 95-97.

¹⁹² Bdw c.1, 328:19-20 «*als da stat an der kunst Loyca, der name solti us sprechen die nature und redelicheit des genemten dinges*». Se encuentran afirmaciones semejantes –además de en Alberto Magno, como acabamos de mencionar– en SANTO TOMÁS, *S. Th.* I q.13 a.4 c. «*ratio, quam significat nomen est conceptio intellectus de re significata per nomen*» (según ARISTÓTELES, *Metaph.* IV 7, 1012 a 23); y en ECKHART, *In Exod.* n.18, LW II, 23:13-14 «*li ‘quid’ quaerit de quiditate sive essentia rei, quam significat nomen et ratio sive diffinitio indicat*».

¹⁹³ Este vocablo significa «sin modo», sin especial forma de manifestación (*ohne besondere Erscheinungsform*). Cf. Lexer III, 938. En Eckhart aparece la expresión *âne wîse*, «sin modo», por ejemplo, en el *Pr.* 66, DW III, 124:4 «el Señor mismo es modo sin modo» («*er [der herre] selbe ist wîse âne wîse*»); o el *Pr.* 5b, DW I, 91:8-9 «El que busca a Dios sin modo, lo capta tal y como es en sí mismo». («*Aber swer got suochet âne wîse, der nimet in, als er in im selber ist*»).

De ahí que Dionisio, en su libro *Los nombres de Dios*, se refiera a Dios como «no ser» (*nitwesen*) o como «una nada» (*ein niht*). Pero esta afirmación se ha de entender en cuanto a todo ser o determinación (*ihte*) que podamos atribuirle «según un modo creatural», precisa Suso¹⁹⁴. Y retoma la teología negativa, tan apreciada por Alberto Magno y por el Maestro Eckhart: «todo aquello que se atribuye [a Dios] según ese modo [de las criaturas] es, de alguna manera, falso y su negación verdadera», afirma¹⁹⁵.

Libro de la Verdad c.5 y 6

El dominico de Constanza vuelve a emplear esta denominación de Dios como ‘Nada’ en el capítulo 5 y el 6 del *Libro de la Verdad* y en la *Vita*¹⁹⁶. Lo hace para referirse al término de la unión, aquél «que ‘nada’ (*niht*) es de todas las cosas que se pueden pensar o nombrar»¹⁹⁷. Y de nuevo menciona a Dionisio, y utiliza sus expresiones –que también son eckhartianas–: esta ‘Nada’, que convencionalmente deno-

¹⁹⁴ Bdw c.1, 328:24-329:4 «*Und dar umb sprichet Dionysius in dem bûche von den götlichen namen, daz got si nitwesen oder ein niht, und daz ist ze verstenne nach allem deme wesenne und ihte, daz wir ime mugen nach kreaturlicher wise zû gelegen*». Cf. *De div. nom.* I 5, PG 3, 593C; *Dionysiaca* I, 39 (BAC, 275) «*ipsium autem nihil, ut ab omnibus entibus supersubstantialiter segregatum*»; o también *De myst. theol.* V, PG 3, 1048AB; *Dionysiaca* I, 597-602. Ya hemos señalado que la distinción entre los nombres que demos a las cosas «según el modo de las criaturas» (*per modum quo sunt in creaturis*) o «según la realidad», según su *quid est*, aparece también en SAN ALBERTO MAGNO, cf. por ejemplo, *In De div. nom.* I n.51, 32:46-47.

¹⁹⁵ Bdw c.1, 329:4-5 «*wan waz man ime des in sôlicher wise zû leit, daz ist alles in etlicher wise falsch, und ire lôggenunge ist war*». Cf. DIONISIO PS-AREOPAGITA, *De cael. hier.* II 3, PG 3, 141A; *Dionysiaca* I, 758:4-759:3 «*negationes in divinis verae, affirmationes vero incompactae*». Cf. también ECKHART, *Pr.* 20a, DW I, 330:5-9. Cf. *supra* nota 180. Cf. SAN ALBERTO MAGNO, *In Myst. theol.* I, 458:84-459:2 (Meiss, 60) «[Dionisio] dice que Dios es la causa de todo y de este modo está por encima de todo. Es por eso, aunque de modo causal, que son puestas las afirmaciones de todo en Él; sin embargo, mucho más esencialmente todo es negado de Él, y Él mismo es nada de ellos. Y estas negaciones no son opuestas a estas afirmaciones, porque no están realizadas según el mismo punto de vista. Pero se debe afirmar que Dios es la causa de todo por encima de las negaciones y de las afirmaciones, porque ni por unas ni por otras es comprendida la esencia de Dios». («*et dicit, quod deus est causa omnium et tamen essentialiter est super omnia. Et ideo quamvis causaliter omnium affirmationes ponantur in ipso, tamen multo magis essentialiter omnia remouentur ab ipso, et ipso nihil est eorum. Et istae ‘negationes non’ sunt ‘oppositae’ illis ‘affirmationibus’, quia non sunt secundum idem, sed oportet causam omnium ponere et super negationes et super affirmationes, quia per neutrum horum comprehenditur quiditas [sic.] dei*»).

¹⁹⁶ Cf. *Vita* c.49, 167:5-6 «la Nada» (*daz nût*); c.52, 184:22 «una ‘Nadeidad’» (*ein nihtekeit*); c.52, 187:11-12 «la ‘Nadeidad’ sin nombre» (*die namlosen nihtekeit*); «la Nada de la unidad» (*daz niht der einikeit*); «una Nada» (*ein niht*). Cf. Bdw c.5, 342:5-18 y Bdw c.6, 353:23-25.

¹⁹⁷ Bdw c.5, 342:6-7 «*daz da niht ist aller der dingen, die man be sinnen alder gewôrten mag*».

minamos Dios, es en sí misma innombrable (*namelos*), pues los nombres que recibe, como Deidad (*gotheit*) o Ser (*wesen*), son inapropiados, según se aplican a las criaturas. Sin embargo, este «algo» es en sí mismo «supersustancial» o «aquello más sustancial» (*ein aller weslichostes iht*)¹⁹⁸. De ahí que cuando se habla de «la Nada eterna» (*daz ewig niht*) no se le designe como Nada en razón de su «no-ser» o su «ser nada» (*nütsinde*), sino por su «incomprensibilidad suprema o su inalcanzable ininteligibilidad» (*übertreffender unbegriffenheit*), o por su «ser trascendente o supremo» (*übertreffender ihtheit*), explica Suso a un personaje alegórico, «lo salvaje sin nombre», que personifica la herejía del Libre Espíritu¹⁹⁹. El interés de nuestro autor por delimitar el sentido de estas expresiones características de la teología negativa bien pudo estar influido, además de por su deseo de iluminar los errores del Libre Espíritu, por un propósito de clarificar el artículo condenado por la Bula *In agro dominico*, en 1329: «Dios no es bueno, ni mejor ni óptimo: tan mal hablo cuando llamo a Dios bueno, como cuando digo lo blanco, negro» (DH 978), –artículo que, por otro lado, Eckhart negó haber sostenido de ese modo²⁰⁰–. Sin embargo, tras las aclaraciones pertinentes, Suso tampoco evita realizar afirmaciones muy semejantes a las de Eckhart cuando se refiere al término de la unión, la ‘Nada’:

«No se puede hablar de ello, pues considero que en tal caso supondría hablar de una cosa que se puede expresar (*bewisen*) con palabras. Pero todo lo que se diga de esta ‘Nada’ no expresa absolutamente nada de lo que ‘es’, por muchos Maestros y libros que haya. Ahora bien, que esta ‘Nada’ sea en sí misma intelecto (*vernunft*), ser (*wesen*), o gozo (*niessen*) es verdad en cuanto a la manera en que nosotros podemos hablar de ella. Pero en cuanto a la verdad, estas palabras están tan alejadas de ella, o incluso más, como si se dijera ‘banqueta’ para designar a una perla fina»²⁰¹.

¹⁹⁸ Bdw c.5, 342:8. Quizá esta expresión «*ein aller weslichostes iht*» corresponda a las expresiones latinas: *supersubstantiali* o bien *ultra omnem substantiam* presentes en las traducciones de Juan Sarraceno y Roberto Grosseteste. Por ejemplo, DIONISIO PS-AREOPAGITA, *De div. nom.* I 2, PG 3, 588C; *Dionysiaca* I, 12-13 (BAC, 270) «*De hac igitur (ut dictum est) supersubstantiali et occulta Deitate non audendum dicere neque et intelligere aliquid*».

¹⁹⁹ Cf. Bdw c.5, 342:13-14 y c.6, 353:24-25.

²⁰⁰ Eckhart sí que afirma algo muy semejante en su sermón alemán *Quasi stella matutina*, Pr. 9, DW I, 148:5-7: «Dios no es ni bueno, ni mejor, ni el mejor. El que dijera que Dios es bueno le haría tan poca justicia como si dijera que el sol es negro». («*Got enist guot noch bezzer noch allerbeste. Wer dâ spræche, daz got guot wære, der tæte im als unrehte, als ob er die sunnen swarz hieze*»). Sin embargo, lo que se afirma aquí es la inadecuación de todo nombre, no que el nombre que se le dé sea lo contrario a lo que Él es, como sucede con lo blanco y lo negro.

²⁰¹ Bdw c.5, 343:1-9 «*Und hie von kan man nit gereden, wan ich ahten, daz sie geredet von eime dinge, daz man mit der rede kan bewisen; waz man nu hie von redet, so wirt doch daz niht nihtesnit bewiset, waz es ist, daz noch als vil lerer und bûcher werin. Aber daz diz niht sie selb dú*

La distinción presentada aquí entre la perspectiva del sujeto cognoscente —es decir, «en cuanto a nosotros, o a nuestra manera de hablar»— y la perspectiva de la cosa en sí, «en cuanto a la verdad», refleja la noción fundamental del *in quantum* que Eckhart va a utilizar en numerosas ocasiones, especialmente en su escrito de justificación ante el tribunal de Colonia, y que su discípulo retomará de manera aún más recurrente. Así, aunque el lenguaje humano no puede expresar lo que Dios es «en cuanto a la verdad», pues Dios trasciende los conceptos y las nociones que elabora nuestro entendimiento, la teología afirmativa sí que podrá llegar a hablar de Dios de manera verdadera, pero sólo «en cuanto a nosotros», en cuanto a nuestra manera de expresarnos y de conocer. Incluso en la descripción de su experiencia mística presente en el *Horologium*, Suso mantiene dicha distinción entre la esencia divina «en sí misma», inefable e incognoscible, y la esencia divina «según nuestro modo de entender»: el mayor Bien, lo más amable, la suma belleza, el Principio y origen supremo²⁰².

Este planteamiento de Suso concuerda asimismo con el comentario de San Alberto Magno al quinto capítulo de *De divinis nominibus*, que aborda la pregunta sobre si se han de descartar de Dios todas las cosas inteligibles, como la vida, la substancia, la sabiduría, etc. La solución ofrecida por Alberto concede que «la realidad significada» por estos nombres no se descarta de Dios; por el contrario, está más verdaderamente en Dios que en las criaturas, y si tal realidad se encuentra en las criaturas, es en tanto que imagen de la Vida primera, del Ser, de la Sabiduría, etc. Pero «en cuanto al modo» (*quantum ad modum*), estos nombres son más verdaderamente en las criaturas que en Dios, porque los nombres significan «por el modo de las cosas» (*per modum rerum*), y según este modo, no le convienen a Dios. Más aún, nuestra

vernunft oder wesen oder niessen, daz ist och wol war nach dem, als man úns dar us reden mag; es ist aber nach warheit dez selben als verre und verrer, denn der einer finen berlen sprechi ein hakbank».

²⁰² Cf. *Hor.* I c.1, 381:2-12. «Sin embargo, en esta abstracción [de los sentidos], no vio [a la pura y muy simple esencia con una perfecta distinción de Personas] por esencia, como es en sí misma; sino sólo percibió en su interior cierta emanación sobrenatural de los rayos divinos supraluminosos, que no podía describir con palabras [...] la esencia divina considerada según nuestro modo de entender, en tanto que Bien sumo e inefable, sumamente amable, sumamente hermoso y delicioso, y principio original y extraordinario (*superoptimum*) de todos los bienes encontrados en las criaturas». («*Sane ipsum per essentiam, prout in se est, in praedicta abstractione non vidit, sed solum quandam divinatorum superlucentium radiorum emanationem supernaturalem, quam verbis exprimere non valebat, in se percepit [...] sed fuit ipsa essentia divina secundum nostrum modum intelligendi accepta, prout est summum et ineffabile bonum, summum amabile, summe pulchrum ac deliciosum et omnium bonorum in creaturis repertorum originale principium superoptimum*»).

ciencia está causada desde las cosas y hace proposiciones, en las cuales hay sujeto y predicado. Sin embargo, recuerda Alberto, «en Dios nada es composición» y por ello «en verdad y propiamente no puede formarse de Él una proposición» –como había mostrado Averroes en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles–. Cuando se habla de Dios se usan palabras y se elaboran proposiciones con sujeto y predicado, pero son palabras acomodadas a nuestro «modo de entender» (*in modo intelligendi*) que no expresan «diferencia de cosa» (*differentia rei*) en Dios, pues en Él no cabe diferencia entre sujeto y predicado, composición o restricción alguna. Por tanto, concluye Alberto, «nada, ni según el modo del nombre, ni según la cosa, puede ser predicado propiamente de Dios», y por eso es más verdadero descartar todo de Dios, que hacer afirmaciones sobre Él²⁰³.

2.2. INTELECTO, VERDAD, SER, UNO, BIEN

Libro de la Verdad c.1

A pesar de haber comenzado por destacar la teología negativa, Suso prosigue reconociendo la necesidad de asignar algún nombre a esta «Nada eterna» para poder hablar de ella, y concluye la exposición del primer capítulo del *Libro de la Verdad* con la siguiente afirmación:

²⁰³ Cf. SAN ALBERTO MAGNO, *In Myst. theol.* V, 473:49-474:26 (Meis, 113-115) «*Dicendum quod, sicut dicit Anselmus, res significatae per huiusmodi nomina non remouentur a deo, sed verius sunt in ipso quam in creaturis, in quas ab ipso descendunt, et in ipsis sunt quaedam imagines primae vitae et sapientiae etc.; sed quantum ad modum, quo significantur per nomina, sunt verius in creaturis et remouentur ab ipso. Nos enim imponimus nomina, secundum quod concipimus de rebus in intellectu [...]. Scientia autem nostra causatur a rebus, et ideo nomina significant per modum rerum, a quibus accipimus scientiam, vel cum compositione vel cum tempore vel secundum alias condiciones [sic.], et sic nullo modo deo conveniunt. [...] In omni enim praedicatione oportet accipere id quod subicitur, et id cui subicitur, quod sit in ipso et habeat aliquam compositionem cum ipso [...]; sed in deo nulla est compositio et ideo neque aliquid in alio vel sub alio, et ideo ipsa res divina excedit omnem proportionem subicibilitatis et praedicabilitatis, et propter hoc vere et proprie non potest de deo formari propositio, sicut probat COMENTATOR in XI METAPHYSICAE [Metaph. 11(12) comm. 37.51], sed utimur loquentes subiecto et praedicatio, et non est aliqua differentia rei, sed tantum in modo intelligendi, qui fundatur in respectu ad extra. Unde patet, quod nihil neque secundum modum nominis neque secundum rem potest proprie praedicari de deo et propter hoc omnia ab ipso verius remouentur».*

«El ser (*wesen*) de esta tranquila simplicidad es la vida y su vida es su ser²⁰⁴. ‘Es un intelecto (*vernünftheit*) vivo, esencial (*wesendú*), subsistente (*istigú*)²⁰⁵, que se comprende a sí mismo y es y vive por sí mismo, en sí mismo y es esto mismo²⁰⁶. Pero no puedo ir más lejos y a esto lo denomino yo la eterna Verdad Increada»²⁰⁷.

En primer lugar, llama la atención la presencia de la primera persona del singular en este texto, y es un caso peculiar en su obra, si se excluyen las cartas, ya que el autor suele escribir en tercera persona, y expresa su pensamiento poniéndolo en boca de ‘el discípulo’, que dialoga con ‘la Verdad’ en el *Libro de la Verdad*, o con ‘la Sabiduría’ en el *Horologium*; o en boca del ‘siervo’, tanto en el *Libro de la Sabiduría eterna* –en la que dialoga bien con ‘la Sabiduría’– como en la *Vita*, en donde ‘el Siervo’ dialoga con su ‘hija espiritual’.

En segundo lugar, cabe destacar que, cuando Suso propone una formulación afirmativa sobre Dios, recurre directamente, no ya a Dionisio, sino a Eckhart, aunque no lo mencione, pues retoma literalmente una frase del sermón 66 de su Maestro; y expresiones que se encuentran asimismo en el sermón 9, *Quasi stella matutina*, y que a su vez comentan la proposición diecisiete del *Liber XXIV philosophorum*: «*Deus est intellectus sui solum*»²⁰⁸. Para Suso, como para Eckhart, una de las notas principales de Dios es «intelecto», pues a partir de éste se puede explicar al mismo tiempo

²⁰⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* XII 7, 1072 b 18-30. La identidad entre el ‘ser’ y ‘la vida’ del primer Principio está vinculada a su simplicidad: así, el contenido de la auto-reflexión del Principio es ‘vida’, porque no implica nada fuera de sí; por ello es puro auto-movimiento y en esto consiste la vida. Cf. ENDERS, *Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse*, 32, nota 43.

²⁰⁵ El vocablo *istigú* o *istic*, viene del sustantivo *istikeit*, *istischeit*, que significa aquello por lo que algo es lo que es, su *quidditas*, la esencia derivada de su definición. Según Lexer I, corresponde a *essentia*. Sin embargo Bihlmeyer añade que además de *esse*, significa *existentia* (cf. Bdw c.1, 329, nota 10). Así, este vocablo es traducido al francés por Ancelet-Hustache y Libera como *subsistant* y al alemán por Sturlese como *existierende*.

²⁰⁶ Como indican los editores del Bdw, Bihlmeyer y luego Sturlese, se trata de una cita directa del Pr. 66, DW III, 124:2-3 de Eckhart: «*der herre ist ein lebende, wesende, istige vernünftheit, diu sich selber verstat und ist und lebet selber in im selber und ist das selbe*».

²⁰⁷ Bdw c.1, 329:9-14 «*Diser stiller einveltikeit wesen ist ir leben und ir leben ist ir wesen. Es ist ein lebendú, wesendú, istigú vernünftheit, daz sich selber verstat, und ist und lebt selber in im selber und ist daz selb. Nu enkan ich es nit me fürbaz her us bringen, und dis heis ich die ewigen ungeschaffen warheit*».

²⁰⁸ Pr. 9, DW I, 150:4-7 «Como dijo el otro Maestro [*Liber XXIV philosophorum* prop. 17, Hudry, 68-69], Dios es un intelecto que vive en el conocimiento de sí sólo, y permanece solo en sí mismo, allí donde nunca nada le tocó, pues allí está solo en su tranquilidad. Dios en su auto-conocimiento se conoce a sí mismo en sí mismo». («*als der ander meister sprach, got ist ein vernünftheit, diu dâ leber in sîn aleines bekanntnisse, in im selber aleine blübende, dâ in nie niht engeruorte, wan er aleine dâ ist in sîner stilheit. Got in sîn selben bekanntnisse bekennet sich selben in im selben*»).

la «simplicidad apacible» de Dios, y su vida y auto-movimiento; mantener la unidad y la simplicidad y, al mismo tiempo, la trinidad de las Personas, ya que al «comprenderse a sí mismo», Dios «es y vive por sí mismo, en sí mismo y es eso mismo», es decir, su esencia coincide con su ser en acto, como ya desarrollamos al presentar esta noción en Eckhart. Directamente relacionada con el intelecto está la verdad, de ahí que Suso, denomine a Dios como «eterna Verdad» (*ewigen warheit*)²⁰⁹; y a partir de ese momento, en los siguientes capítulos del *Libro de la Verdad*, se establece un diálogo alegórico entre ella y «el Discípulo». Y la obra concluye con una mención a la misma: «Ya te he dicho lo suficiente. Pues no es a través de preguntas, sino con un justo desprendimiento, como se alcanza esta Verdad escondida»²¹⁰.

Junto con «Intelecto» y con «Verdad», otros predicados de Dios presentes en este libro serán «Simplicidad» (*einvaltikeit*) y «Unidad» (*einikeit*)²¹¹.

Vita c.50 y 51

La *Vita* aborda el tema de Dios en los capítulos 50 y 51, respondiendo a tres preguntas: ¿qué es Dios? (c.50), ¿dónde está Dios? y ¿cómo es Dios? (c.51). Suso vuelve a presentar a Dios como «intelecto», pero también como «ser». Ante la pregunta, «qué es Dios», el autor recuerda de nuevo que «ninguno de los Maestros que ha habido jamás ha podido explicarlo, pues está por encima de toda percepción y de todo intelecto»²¹². Pero ello no impide que aquellos que le busquen con aplicación alcancen «alguna noticia (*kundsami*) de Dios, aunque de modo lejano», como sucedió con «algunos Maestros paganos virtuosos», en particular «el sabio (*vernúnftig*)

²⁰⁹ A lo largo del Bdw Suso emplea en siete ocasiones la expresión «verdad eterna» (*ewige warheit* en Bdw c.1, 327:25; 328:3; c.3, 331:16; c.5, 339:2; c.7, 357:13 y 15; y «*ewigen ungeschaffen warheit*» en Bdw c.2, 329:14) y cuatro veces la expresión «verdad divina» (*göttliche warheit* en Bdw prol., 327:6; c.4, 335:21; c.5, 351:8; c.6, 356:25).

²¹⁰ Bdw c.7, 359:28-30 «*Und hie mitte si dir genûg geseit; wan kumet dar nût mit fragenne, mer mit rehter gelazsenheit kumet man zû diser verborgnen warheit. Amen*».

²¹¹ Cf. *supra* epígrafe «2.1. Primero, Simplicidad, Nada». El término *einikeit* aparece en diversas ocasiones en el *Libro de la Verdad*. Sin embargo, únicamente en cuatro ocasiones se refiere a la Unidad divina en sí misma: Bdw c.1, 328:10; c.2, 329:10 (*hõhsten einikeit*); c.2, 330: 4 (*einveltigû einikeit*) y 330:12. En el resto de la obra alude con ese vocablo a la unidad del ser humano con Dios, con Cristo o con el primer ejemplar (Bdw c.4, 335:23; 337:19; Bdw c.5, 338:5; 339:12; 344:15.18.27; c.6, 356:17).

²¹² *Vita* c.50, 171:6-9 «*Von der ersten frage, waz got sie, solt du wissen, daz alle die meister, die ie wurden, kunnen daz nit us gerihten, wan er úber alle sinne und vernunft ist*».

Aristóteles», que escrutó el curso de la naturaleza para llegar a saber que debía haber necesariamente «un único soberano y Señor» (*ein einiger fürst und herr*) de toda la creación, y que llamamos Dios²¹³. Suso está siguiendo aquí el mismo esquema que Alberto Magno y su escuela, que hemos presentado anteriormente –y que aparece igualmente en San Buenaventura²¹⁴. Así, nuestro autor admite que se pueda alcanzar un cierto conocimiento sobre Dios partiendo de sus obras:

«el ser divino [...] es una sustancia tan intelectual (*vernúnftigú*), que los ojos mortales no pueden verla en sí misma; pero sí se la puede ver en sus acciones (*getat*), como cuando se percibe a un buen maestro por su obra, como dijo Pablo: ‘las criaturas son como un espejo, en el que Dios reluce’²¹⁵. Y este conocimiento se denomina una especulación»²¹⁶.

Pero, al mismo tiempo, el dominico de Constanza subraya que el intelecto humano no puede alcanzar lo que Dios es «en sí mismo». En diversas ocasiones alu-

²¹³ Cf. *Vita* c.50. 171:10-16. Según indica Bihlmeyer, cf. ARISTÓTELES, *Phys.* VII 1, 241 b 24ss; VIII 6, 258 b 10ss; *Metaph.* II 1, 994 a 11; IX 8, 1049 b 17; XII 6, 1072 a 19; XII 8, 1073 a 14.

²¹⁴ Se ha de recordar que no hay una distancia tan grande entre la escuela dominicana y franciscana. Alberto Magno (ca. 1200-1280) fue Maestro en París de 1245-1248, años en los que hizo sus estudios teológicos el franciscano San Buenaventura (ca. 1221-1274). Ambas órdenes se defendieron de manera conjunta ante los ataques del clero secular y su portavoz Guillermo de Saint Amour, y la defensa ante la curia papal, en 1256, corrió a cargo de Alberto Magno, acompañado de Tomás de Aquino y también de San Buenaventura. Por último, la composición del *Itinerarium mentis in Deum* se sitúa hacia 1256, y en ella quedan manifiestos los intereses comunes a franciscanos y dominicos de entonces –especialmente los de la escuela alemana–: la unión con Dios, junto con la enorme influencia dionisiana, y agustiniana. De hecho, Suso se servirá ampliamente del *Itinerarium* en la redacción del capítulo 51 de la *Vita*.

²¹⁵ Según Bihlmeyer, cf. Ro 1,20 en la versión de la Vulgata: «*Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur: sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas*». Sin embargo, nos parecen más adecuadas las siguientes referencias: 1Cor 13,12 «*Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum*»; y 2Cor 3,18 «*Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu*».

²¹⁶ *Vita* c.50, 172:1-6 «*daz götlich wesen [...] daz ist ein sölichú vernúnftigú substancie, die daz tōdemlich oge nit gesehen mag in im selb; wan siht in aber wol in siner getat, als man einen gūten meister spürt an sinem werke, wan als Paulus seit: “die creaturen sind als ein spiegel, in dem got widerlūhtet”. Und dis bekennen heisset ein speculieren*». En *Hor.* I c.6, 424:3-4 aparece una alusión similar, expresada de manera poética: «¿Qué es la belleza de toda criatura, sino un espejo en el cual resplandece la maestría del sumo artífice?». («*Denique omnis creaturae decor, quid aliud est quam quoddam speculum, in quo summi opificis relucet magisterium?*»). Cf. asimismo SANTO TOMÁS, *S. Th.* II-II q.180 a.3 ad 2 y SAN BUENAVENTURA, *Itinerarium* c.1 y 2. Suso asocia también, en *Hor.* I c.3, 390:24-391:5, la manifestación de Dios por sus obras (cf. Ro. 1,20) y la revelación de la Sabiduría divina, por medio de la «humanidad asumida»: «*...quomodo quaeso congruentius divina mysteria sciri poterant, maximeque illa praeclara fidei principia omnem facultatem intellectus excedentia, nisi ut ea sapientia divina, carne induta, utpote veritas infallibilis revelaret, ut sic “invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiceret” [Ro 1,20], sempiterna quoque virtus eius ac divinitas per assumptam humanitatem nota fieret?*».

de la metáfora del sol²¹⁷ y a «la extraña ceguera que padecen las criaturas», pues «la claridad de la luz» que es Dios en sí mismo les aparece como «tiniebla divina»²¹⁸.

Sin embargo, Suso ofrece también en la *Vita* una síntesis de lo que nuestro conocimiento nos permite saber sobre Dios, y emplea los mismos términos alemanes que Eckhart, pero que expresan nociones asimismo presentes en Santo Tomás y otros Maestros:

«es un ser substancial (*substanzlich wesen*)²¹⁹, eterno (*ewig*), sin antes ni después²²⁰, simple (*einvaltig*)²²¹, inmutable (*unwandelber*)²²², espíritu incorpóreo²²³ y esencial (*weslicher*)²²⁴; cuyo ser es su vida²²⁵ y su operación²²⁶; cuyo intelecto subsistente (*istigú vernunftkeit*)²²⁷ conoce todas las cosas en sí mismo y por sí mismo²²⁸; cu-

²¹⁷ Cf. por ejemplo, *Hor.* I c.6, 423:16-18 «*Eregione vero sol radiorum suorum circumdatus fulgoribus, aliena non eget mendicata formositate, quem in essentia sua luminositas tam immensa investivit. Sic, sic sapientia aeterna, 'sol iustitiae'*». Previamente, en un diálogo alegórico lleno de poesía, 'la Sabiduría eterna' había declarado que «en cuanto a la plena comprensión» es imposible alcanzar lo que ella es en esencia (*quid sim in essentia*). Cf. *Hor.* I c.6, 422:13-15. Desde que Jenofonte pusiera en boca de Sócrates al sol como símbolo de la divinidad, por ser fuente de luz y posibilitador de visión pero también cegador, esta imagen fue ampliamente empleada, especialmente por los Padres de la Iglesia, como Hilario de Poitiers. Cf. CABADA, *El Dios que da que pensar*, 476-478.

²¹⁸ Cf. *Vita* c.51, 176:10-177:20. En este texto Suso se refiere a un «sabio Maestro» en una alusión implícita a ARISTÓTELES, *Metaph.* II 1, 993 b 9-11. Cf. también SAN BUENAVENTURA, *Itinerarium* c.5 n.3 y 4 (BAC, 612-614). Asimismo, la alusión a la «ceguera del intelecto humano» aparece en el *Super Mysticam Theologiam Dionysii* de San Alberto Magno, obra que data de 1250, anterior pues al *Itinerarium*, de 1259: «Dios es llamado superesplendente en sí, pero oculto para nosotros, porque las realidades más manifiestas de la naturaleza se comportan respecto de nuestro intelecto como el ojo de la lechuza a la luz del sol». («...*deus supersplendens in se, occultus autem nobis, quia manifestissima naturae se habent ad intellectum nostrum sicut oculus noctuae ad lumen solis*». In *Myst. Theol.* I, 456:56-59 (Meis, 52).

²¹⁹ Cf. *S. Th.* I q.3 a.4

²²⁰ Cf. *S. Th.* I q.10.

²²¹ Cf. *S. Th.* I q.3 a.7.

²²² Cf. *S. Th.* I q.9-10.

²²³ Cf. *S. Th.* I q.3 a.1. Suso vuelve a afirmar que «no hay corporalidad alguna en la deidad» («*es ist kein liplichkeit in der gotheit*») en *Vita* c.46, 157:25.

²²⁴ Cf. *S. Th.* I q.3 a.3 y 4. Dios es lo mismo que su esencia porque no está compuesto de materia y forma. En Dios esencia y existencia coinciden, la esencia de Dios es su mismo ser.

²²⁵ Cf. *S. Th.* I q.18 a.3. Propiamente y en grado sumo está la vida en Dios.

²²⁶ Cf. *S. Th.* I q.55 a.1. Sólo Dios es acto puro. Por lo tanto, sólo la sustancia de Dios es su propio ser y su propio obrar.

²²⁷ También afirma que es «un intelecto supraesencial» (*überweslichú vernunfti*) en *Vita* c.48, 160:21, –además de la cita anteriormente presentada del *Bdw* c.1, 329:9-14–. No sólo Eckhart o Suso, sino toda la escuela dominicana resaltaba el valor del intelecto. Así, Santo Tomás explica que el entender de Dios es su sustancia, su ser es su entender. Cf. *S. Th.* I, q. 14, a. 14. El vivir de Dios es su conocer (cf. *S. Th.* I, q. 18, a. 4) y que Dios se conoce a sí mismo por sí mismo: como en Dios no hay nada de potencialidad, sino que es acto puro, es necesario que en él tanto el entendimiento como lo entendido sean lo mismo de todas las maneras (cf. *S. Th.* I, q. 14, a. 2).

yo ser es en sí mismo el deleite (*lust*) y la alegría infinitas, y que es para sí mismo y para todos aquellos que gozarán de Él en la contemplación, la bienaventuranza (*selikeit*)²²⁹ sobrenatural, inexpresable y llena de delicias»²³⁰.

En el texto precedente, del capítulo 50 de la *Vita*, y en la explicación del capítulo 51, Suso comienza con ‘ser’ o ‘substancia’ (*wesen*) como «primer nombre de Dios»²³¹, y no ya con el Intelecto, como en el *Libro de la Verdad*, aunque también lo mencione. Para explicar «dónde» está Dios, es decir, su inmanencia, hace una paráfrasis del capítulo 5 del *Itinerarium mentis in Deum*, pero su argumentación no es exactamente igual a la de San Buenaventura. Como el franciscano, Suso parte de la consideración del ser en sí mismo, «en su pura simplicidad» (*in seiner luter eivaltekeit*), sin mezcla con el ‘no-ser’ (*nútwesen*). Y parece afirmar también que el ser total es aquello que permite conocer el ser de las cosas, el *primum cognitum*:

«No se puede conocer bien el ser mezclado, o no ser, más que considerando el ser total. Éste no es el ser particular de tal o cual criatura, pues el ser particular está totalmente mezclado con algo ajeno (*etwas anderheit*), que es la posibilidad de recibir algo (*iht*)»²³².

²²⁸ Cf. *S. Th.* I q.14 a.5. Las cosas distintas a Él Dios las ve no en sí mismas sino en sí mismo, en cuanto que su esencia contiene la imagen de lo que no es Él.

²²⁹ Cf. *S. Th.* I^a II^{ae} q.3, a.8 y también en *S. Th.* I q. 26, a.1 (la bienaventuranza le corresponde a Dios en grado sumo) y a.4 (todo lo que es deseable en cualquier bienaventuranza preexiste totalmente y en forma sublime en la bienaventuranza divina).

²³⁰ *Vita* c.50, 171:18-24 «*er ist ein substanzlich wesen, und daz er ist ewig, ane vor und ane na, einvaltig, unwandelber, ein unliplicher, weslicher geist, dez wesen sin leben und wūrken ist, dez istigú vernunftikeit ellú ding erkennet in im selb mit im selb, dez wesen grundlose lust und frôd in im selben ist, der sin selbs und aller der, die daz selb in schôwlicher wise niessen son, ein úbernátúrlíchú, unsprechlichú, wunnenberndú selikait ist*».

²³¹ Cf. *Vita* c.51, 176:9. Al margen de varios manuscritos aparece el nombre de Juan Damasceno. Cf. *De fide orth.* I 9. Según señala el editor Bihlmeyer –asumiendo los estudios de Denifle–, todo el fragmento que viene a continuación (*Vita* c.51, 176:6-178:14), y que desarrolla el ser como primer nombre de Dios, sigue casi textualmente el capítulo 5 del *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura, que a su vez menciona al Damasceno. La comparación del texto susoniano y el latino permite confirmar que el término *wesen* se refiere al *esse* y no a la esencia.

²³² *Vita* c.51, 176:15-177:4. «*Nu kan man vermischet wesen oder nútwesen nit wol bekennen, denn mit einem gemerke dez allichen wesens. Es ist nút ein zerteilt wesen diser ald der creatur, wan daz geteilt wesen ist alles vermischet mit etwaz anderheit einer móglichkeit iht ze enpfahen*». El texto de San Buenaventura es más amplio y tiene una mayor claridad lógica: «Y, en verdad, como el ‘no ser’ sea privación de ser, no se concibe por el entendimiento, sino por medio del ‘ser’; pero el ‘ser’ no se concibe por otro ser, dado que todo cuanto se entiende o se entiende como ‘no ser’, o se entiende como ‘ser en potencia’ o se entiende como ‘ser en acto’. Ahora bien, si el ‘no ser’ no se entiende sino por ‘el ser’ ni el ‘ser en potencia’, sino por el ‘ser en acto’; y si ‘el ser’ quiere decir el acto puro del ser; luego ‘el ser’ es lo primero que entiende el entendimiento, y ese ‘ser’ es el acto puro. Pero este ser no es ‘el ser’ particular, que es limitado por venir en mezcla con la potencia». SAN BUENAVENTURA, *Itinerarium* c.5 n.3 (BAC, 612-613). Hay un manuscrito de la *Vita*, el de Munich, que presenta una

La conclusión de Suso, sin embargo, pone el acento en la dependencia ontológica de los seres particulares con respecto al «ser total» (*allichen wesen*), que es Dios mismo, y no tanto en la cuestión epistemológica²³³. A continuación, prosigue su paráfrasis al *Itinerarium*, pero con sus expresiones propias. El ser, considerado según «su simple pureza», «no procede de nadie», no tiene «antes ni después», ni cambio alguno; es «lo más real» (*daz aller würlklichest*), «lo más presente», «lo más perfecto», pues es «el Uno único» (*ein einiges ein*) «en una simple desnudez». Este «ser simple y puro», necesariamente es el primero, eterno y simple, y esta simplicidad implica su presencia ilimitada²³⁴. Es «la causa primera y suprema» de todos los seres causados, «y en razón de su presencia incesante (*bisinder*), envuelve todo lo que ha llegado a ser en el tiempo (*alle zitlich gewordenheit*) como el comienzo y el fin de todas las cosas»²³⁵. Y precisamente porque está «totalmente presente en todas las co-

variante del texto precedente que se acerca más al sentido de Buenaventura, en la que se elimina el adjetivo ‘bien’ (*wol*) de la expresión «conocer bien». La traducción sería la siguiente: «No se puede conocer al ser mezclado, o no ser, más que considerando el ser total. Cuando se quiere comprender una cosa, el intelecto encuentra el primer ser, y es un ser que opera todas las cosas». Denifle consideró que ésta era la primera versión de Suso, que luego remodeló para hacerla conforme a la enseñanza de la Orden dominicana, que pidió en sus capítulos que se siguiera la enseñanza de Santo Tomás. Cf. ANCELET HUSTACHE (ed.), *Henri Suso. Oeuvres complètes*, 295, nota 4. Se ha discutido mucho acerca del alcance de la influencia de San Buenaventura sobre Suso. Fue señalada por BIZET, *Le mystique allemand Henri Suso*, 354ss, para el cual el *Itinerarium* es la «referencia tácita» de los capítulos doctrinales de la *Vita*. También Alois Haas considera que Suso mantiene las concepciones ontológicas de San Agustín y San Buenaventura, en HAAS, ‘*Nim din selbes war*’, 172-175. Sin embargo, Pius Künzle refuta que se pueda hablar de que Suso asume la teoría de San Buenaventura del «*esse primum cognitum*»; pues según él la cita precedente no se refiere al ‘intelecto’, sino a la ‘razón deductiva’, y aunque aquí Suso siguiera a Buenaventura, el resto de su obra no está en continuidad con esta doctrina de San Buenaventura. Cf. la introducción de KÜNZLE (ed.), *HEINRICH SEUSES Horologium Sapientiae*, 98-103. Por nuestra parte, ya hemos indicado que la escuela dominicana de Colonia presentaba una afinidad con los intereses de San Buenaventura, aunque con sus características propias, muy influida por el neoplatonismo y San Agustín, sin excluir elementos tomistas.

²³³ Cf. *Vita* c.51, 177:4-6 «Por eso este ser divino sin nombre tiene que ser en sí mismo un ser total, que mantiene a todos los seres particulares por su presencia (*gegenwürtikait*)». («*Dar umb so müß daz namlos götlich wesen in sich selb ein allichs wesen sin, daz ellú zerteiltú wesen ufenthaltend ist mit siner gegenwürtikait*»).

²³⁴ Cf. *Vita* c.51, 177:21-178:14 y SAN BUENAVENTURA, *Itinerarium* c.5 n.5-8 (BAC, 615-621). La comparación entre ambos textos permite encontrar los siguientes paralelismos: *simpliciter / in siner einvaltigen luterkeit genomen; primum, non est ab alio factum / es von nieman ist; aeternum / nit hat vor noh na; actualissimum / aller würlklichest; omnimodum / gegenwürtigest; universalis omnium causa / dú erst oberst sach*. La comparación nos permite asimismo aclarar términos difíciles de traducir. Así, la expresión «*daz aller volkomenst, in dem nit gebrest noh anderheit ist*» se correspondería con «*ideo perfectissimum; tali omnino nihil deficit, neque aliqua potest fieri additio*», y así, *gebrest* se puede traducir por ‘déficit, carencia’ y *anderheit*, ‘adición, añadidura’.

²³⁵ *Vita* c.51, 178:8-11 «*Dis einvaltig luter wesen ist dú erst obrest sach aller sachlicher wesen, und von siner bisinder gegenwürtikeit so umbschlúset es alle zitlich gewordenheit als ein anvang und ein ende aller dinger*». San Buenaventura precisa en el texto del *Itinerarium* que «es la causa univer-

sas, está también totalmente fuera de ellas», es absolutamente trascendente. La ilimitación de su simplicidad le distingue de las cosas limitadas, y por ello las trasciende todas. Para ilustrarlo, Suso retoma la imagen del círculo –o la esfera– cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ningún lugar, metáfora presente en el *Itinerarium* y también muy utilizada por Alain de Lille, San Buenaventura o Eckhart; la fuente más probable de esta metáfora es el *Liber XXIV philosophorum*, aunque se solía atribuir a Hermes Trimegisto²³⁶.

No conviene pasar por alto un atributo de Dios que presenta gran importancia para nuestro autor, Dios como gozo (*niessen*), alegría suprema, belleza, felicidad o bienaventuranza²³⁷. Igualmente, en los capítulos 50 y 51 de la *Vita* aparecen otros atributos que apenas tienen espacio en el *Libro de la Verdad*, pero que van a ser frecuentes en otras obras suyas, especialmente en aquellos pasajes en los que emplea un tono más afectivo y personal: Dios como «amor que sobrepasa todo amor» (*übertreffendes lieb alles liebes*), «plenitud insondable de todo amor» (*alles liebes grundlosü vollheit*)²³⁸; o también como «Sabiduría eterna»²³⁹, nombre vinculado con el «abismo de amor» de Dios y término del amor de su Discípulo –Suso mismo–²⁴⁰. En ocasio-

sal que todo lo produce, que todo lo ejemplariza y todo lo termina [...]. Luego es omnimodo, no como si fuera la esencia de las cosas, sino en cuanto es, en grado supremo, la causa trascendente y universal de todas las esencias». *Itinerarium* c.5 n.7 (BAC, 619). Es muy probable que Suso (y Eckhart) compartiera esta explicación, aunque el alemán medieval no es aún una lengua con suficiente precisión para entrar en estos matices. Pero la presencia de Dios no se ha de entender como una participación en la esencia divina –como un panteísmo–, sino que todo está en Dios, Dios sostiene todo como causa eficiente y final –panenteísmo–.

²³⁶ Cf. *Vita* c.51, 178:8-14. Cf. *Liber XXIV philosophorum* prop. 2 (Hudry, 7 y 37-39), texto cf. *supra* nota 27; ALANUS DE INSULIS, *Reg. cael. iur.* 7; SAN BUENAVENTURA, *Itinerarium* c.5 n.8 (BAC, 618-621); SANTO TOMÁS, *De verit.* q.2 a.3 ad 11; ECKHART, *In Gen* n.155, LW I, 305:5-6; *In Exod.* n.91, LW II, 94:17-95:2; *In Eccli.* n.20, LW II, 248:2-3; *In Ioh.* n.604, LW III, 527:4-5; *Sermo* 45 n.458, LW IV, 379:13-380:1; *Sermo* 55 n.546, 457:6; *Pr.* 35, DW II, 179:6-7; *Pr.* 59, DW II, 633:1-2.

²³⁷ Cf. *supra* nota 230. Cf. asimismo *Hor.* I c.6, 423:19-24 «...la Sabiduría eterna, “sol de justicia”, cuya hermosura admiran el sol y la luna, [...] no tiene necesidad de ornamento alguno; que es todo lo que es, lo que es hermoso, bello, digno. Para ella es lo mismo ser, que ser hermosa y deleitable». («*Sapientia aeterna, “sol iustitiae”* [cf. Mal 4,2], *quinimmo ipsa, cuius pulchritudinem sol et luna mirantur [...] aliena forinsecus compositione non eget, qui est totum quod est, quod pulchrum est, quod speciosum, quod decorum. Cui idem est esse quod pulchrum, quod delectabile esse*»). También es designada la Sabiduría como «abismo del amor», «abismo de toda belleza» en *Hor.* I c.6, 419:11-12 «*Ecce vere abyssus amoris abyssum nunc reperit totius pulchritudinis*».

²³⁸ Cf. *Vita* c.50, 174:8-9 y 11.

²³⁹ *Vita* c.50, 173:20 y 174:4.

²⁴⁰ A lo largo del capítulo 6 del primer libro del *Horologium*, titulado «*Qualis sit divina sponsa, aeterna Sapientia, et de qualitate amoris ipsius*», la Sabiduría es descrita como «el abismo de amor» (*abyssus amoris*) a quien amar *Hor.* I c.6, 419:11; que «brillaba más clara que el sol y hablaba

nes «la Sabiduría eterna» personifica la esencia divina según puede ser captada por el ser humano. Así, en el *Horologium* se describe el ‘término’ de la experiencia mística de un «joven conocido de Dios» –el autor mismo–, con los siguientes términos:

«En este primer principio fontal no se encontraba forma, materia o imagen alguna, sino la pura y muy simple esencia [divina], con una perfecta distinción de personas. [...] Este dulce ‘objeto’ que se le mostraba, y que contenía toda bondad, no era solamente la persona del Padre o la del Hijo o del Espíritu Santo; tampoco era la deidad misma en su muy abstracta simplicidad, sino la misma esencia divina considerada según nuestro modo de entender, en tanto que Bien sumo e inefable, sumamente amable, sumamente hermoso y delicioso, y principio original y extraordinario (*superoptimum*) de todos los bienes encontrados en las criaturas. Y comprendió que se trataba de dicha esposa, la eterna Sabiduría»²⁴¹.

En otros casos, la Sabiduría designa a una de las Personas de la Trinidad, al «corazón del Padre»²⁴² o, sobre todo, al Hijo, tanto su divinidad²⁴³ como su humanidad, pues la Sabiduría se atribuye al Hijo, recuerda nuestro autor²⁴⁴.

un lenguaje de belleza. Llevaba en sí reunidos todos los bienes deseables [...] y atraía a su amor todos los corazones de su entorno» (*«sole clarius rutilabat et eloquia pulchritudinis dabat. Haec cunctorum in se summam optabilium perferebat [...] ad amorem suum cunctos trahebat»*) 418:22-419:2; «madre del puro amor» (*mater pulchrae dilectionis*) 419:3-4 e «inefablemente bella» (*ineffabiliter pulchra*) 424:8, fuente de felicidad, que está «siempre dispuesta a amar a quien la ama» (*semper praesto amanti ad reamandum*) 425:12; en síntesis, la Sabiduría personifica «el Dios-amor» (*caritas Deus*) 425:14. Un desarrollo más amplio de la imagen de la Sabiduría en Suso, cf. Silvia BARA BANCEL, *El misterio de Dios en un místico renano: Enrique Susón*, en Secundino CASTRO – Fernando MILLÁN – Pedro RODRÍGUEZ PANIZO (ed.), *Umbra, imago, veritas. Homenaje a los profesores Manuel Gesteira, Eusebio Gil y Antonio Vargas Machuca*, UPCo, Madrid 2004, 54-58.

²⁴¹ *Hor.* I c.1, 380:29-381:13 «*In hoc fontali principio nec forma erat nec materia aut imago depicta, sed pura ac simplicissima essentia cum personarum distinctione perfecta. [...] Porro obiectum illud mellifluum omnis boni contentivum, sibi hac vice monstratum, non fuit persona Patris tantum vel solum persona Filii aut Spiritus Sancti, nec fuit ipsa deitas in sua abstractissima simplicitate accepta, sed fuit ipsa essentia divina secundum nostrum modum intelligendi accepta, prout est summum et ineffabile bonum, summum amabile, summe pulchrum ac deliciosum et omnium bonorum in creaturis repertorum originale principium superoptimum. Et hoc intellexit esse praedictam sponsam aeterna sapientia*».

²⁴² Cf. *Vita* c.50, 174:4 «*daz veterlich herz, die ewigen wisheit*».

²⁴³ Cf. *Bdew* c.7, 224:11-15 «Ahora, escúchame [–dice la Sabiduría–]: soy de alto nacimiento, de noble linaje; soy la amable Palabra del corazón del Padre, en la cual –según el abismo lleno de amor de mi filiación natural en su paternidad desnuda– sus queridos ojos descansan, en el dulce e inflamado amor del Espíritu Santo». («*Nu hōr me: ich bin von hoher geburt, von edlem geschlechte; ich bin daz minneklich wort dez veterlichen herzen, in dem nah dem minnerichen abgründe miner naturlichen súnlichkeit in siner blozen veterlicheit hein ein wúnklich wolgevallen sinu minneklichen ogen in der sūzen uffflammenden minne dez heiligen geistes*»).

²⁴⁴ Cf. *Hor.* I c.1, 381:13-18. «Aunque cada Persona tomada por sí misma es la Sabiduría y todas las personas son al mismo tiempo una Sabiduría eterna, sin embargo, como la sabiduría se atribuye al Hijo, pues así le conviene en razón de su generación, por eso [Suso] acostumbró tomar bajo ese mismo nombre al Hijo amado del Padre, bien como Dios, bien como hombre, para encontrar en ambos por igual ejercicios de devoción y consuelos de amor». («*Verum licet quaelibet persona per se*»).

Asimismo el capítulo 51 de la *Vita* emplea el atributo de Bien, «que es Dios en sí mismo»²⁴⁵ y habla de «la sobrenatural bondad sin fondo (*grundlos úber natúrlíchú gútheit*)»²⁴⁶, aunque lo hace en el fragmento en el cual parafrasea el *Itinerarium* de San Buenaventura²⁴⁷. No es sin embargo una noción ajena al dominico de Constanza: está presente en el *Libro de la Sabiduría eterna* y en el *Horologium*, asociada a la Sabiduría como acabamos de mencionar, así como en sus cartas y sermones²⁴⁸. Suso, junto con otros autores de la escuela dominicana, como Alberto Magno, Hugo Ripelín de Estrasburgo o el Maestro Eckhart²⁴⁹, se acerca a Dios desde distintas perspectivas; considera a Dios en sí mismo y absolutamente como Uno-Ser, pero también en cuanto causa y bajo razón de Bien: el ser divino que se difunde, pues su bondad le hace querer comunicarse libremente en sí mismo (en la vida trinitaria) y fuera de sí mismo (en la creación):

«Ahora bien, como se ha dicho anteriormente acerca del Bien que fluye interiormente (*infließenden*) y que se desborda (*úberfließenden*), y que es Dios en sí mismo, su bondad sin fondo [o infinita] y sobrenatural le empuja a no querer tener ese bien para él solo, sino que también quiere compartirlo libremente en sí mismo y fuera de sí mismo»²⁵⁰.

Una vez presentados los diversos «nombres» de Dios se plantea una pregunta clave: si Dios es uno, bueno, ..., y estas razones designan algo de la esencia divina, ¿introducen una multiplicidad en ella? ¿cómo articular entonces la unicidad de la

accepta sit sapientia, et omnes personae simul una aeterna sapientia, tamen quia sapientia attribuitur Filio, et quia ratione suae generationis sibi convenit, ideo dilectum Patris Filium sub eodem significato consuetudinaliter accepit nunc quidem ut Deum, deinde ut hominem, ut in utroque pariter devotionis exercitia et amoris solatia inveniret».

²⁴⁵ Cf. *Vita* c.51, 178:22 y 179:19.

²⁴⁶ *Vita* c.51, 178:22-23 y 179:7 (*grundlosen götlichen gútheit*).

²⁴⁷ Cf. SAN BUENAVENTURA, *Itinerarium* c.6 n.2 (BAC, 621-623). Buenaventura explica que el sumo Bien es sumamente difusivo, razón por la cual es Uno y Trino.

²⁴⁸ Cf., por ejemplo, «Bien eterno» (*ewig gút* o *ewigen gúte*): Bdew c.9, 235:18; GBfb 3, 419:16; GBfb 9, 432:16 y 433:8; GBfb 11, 438:24; GBfb 24, 476:4 y 28, 491:1.9.24. «Bien supremo» (*hōhsten gúte*): Bfb 9, 390:27. «Bien inamovible» (*unwandelberen gúte*): GBfb 8, 429:21. «Elevado Bien» (*hohen gúte*): GBfb 23, 472:10. «Bien sin fondo» (*grundlos gút*): Bdew c.1, 202:10; c.5, 215:15; c.14, 254:8; Bfb 5, 375:18; «Bien amable» (*minnekliches gút*): Bdew c.6, 216:12; c.22, 298:28. «El bien puro y delicioso que se llama y que es Dios». («*Daz luter wunnekliche gút, daz got heizit und iz*») Pr. 4,534:2.

²⁴⁹ Cf. Alain de LIBERA, *La mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Seuil, Paris 1984, 77-78 y 90-91.

²⁵⁰ *Vita* c.51, 178:21-25 «*Nu ist da vor geseit von dem infließenden und úberfließenden gúte, daz got ist in im selb, dez grundlosúubernatúrlíchú gútheit zwinget sich selb, daz er daz nüt allein wil haben, er wil es och frilich in sich und uss sich teilen*».

esencia divina y la diversidad de sus razones o atributos? Para abordar esta cuestión, el dominico de Constanza se vale, como Eckhart, de las nociones de ‘fondo’, ‘deidad’ y ‘Dios’.

2.3. «GRUND», «ABGRUND», DEIDAD Y DIOS (*Libro de la Verdad* c.2)

En el capítulo segundo del *Libro de la Verdad*, Suso precisa la relación entre los términos ‘fondo’, ‘deidad’ y ‘Dios’. Así, comienza aclarando que a pesar de la aparente multiplicidad, «en el fondo (*grund*) y en su base» Dios es una «simple unidad» (*ein einveltigú einikeit*). Y pone en boca del personaje alegórico de la Verdad la siguiente explicación:

«Llamo ‘fondo’ al manantial (*usqual*) y al origen del cual nacen las dimanaciones (*die usflüsse*). [...] Es la naturaleza y el ser (*wesen*)²⁵¹ de la deidad; y en este abismo sin fondo la trinidad de las Personas confluye (*siget*)²⁵² en su unidad y aquí toda multiplicidad es, en cierto modo, suprimida. Pero esto no se ha de entender como una operación extranjera, sino como una apacible oscuridad que refluye en sí misma (*inswebende*)».²⁵³

²⁵¹ El vocablo *wesen* suele traducir el *esse*, el estar existiendo; según el glosario de la *Summa Theologica* en medio-alto alemán, *wesen* se emplea en lugar de *ens*, *esse* y *existens* (cf. *S. Th. mhd.*, 399). Y con *wesung* se designa la *essentia*, aquello que es significado por la definición de la cosa. Pero, en algunas ocasiones, también cabe traducir *wesen* por *essentia*, pues es frecuente asociar los vocablos «naturaleza» y «esencia» (*essentia vel natura*) –cf. por ejemplo, *S. Th.* I q.3 a.3 co–. Para Santo Tomás, y también para Suso, «Dios es lo mismo que su esencia o naturaleza», porque Dios no es un compuesto de materia y forma, sino una sustancia simple, y la misma forma es su principio subsistente. Por ello, no hay diferencia entre su supuesto y su naturaleza: Dios es su deidad (*S. Th.* I q.3 a.3 co.); o también, «Dios no es sólo su esencia, sino también su existencia (*esse*)» («*Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est, sed etiam suum esse*» (a.4 co.)).

²⁵² El verbo *sigen* significa, según el *Lexer* II, 916, *sich senken, niederfallen, sinken; bes. von flüssigkeiten: tropfend fallen, tropfen, tröpfeln, fliessen; ergiessen* (hundirse, caer, disminuir, descender, y para fluidos, gotear, fluir, derramarse). En este contexto hemos optado por «confluir», tomando el sentido de «fluir» o de «hundirse» en la unidad.

²⁵³ *Bdw.* c.2, 330:7-14 «*Ich heisse den grund den usqual und den ursprung, us dem die usflüsse entspringent. [...] Daz ist dú natur und daz wesen der gotheit; und in disem grundelosen abgründe siget dú driheit der personen in ire einikeit, und ellú mengi wirt da ir selbs entsetzet in etlicher wise. Da ist öch nach diser wise ze nemenne nüt frömdes werkes, denne ein stillú inswebende dúnsterheit*». El adjetivo *inswebende* o *in-swëbende* significa, según el diccionario *Lexer* I, 1445 *hineinschwebend*, es decir, se dice de aquello que está en suspensión, flota, oscila en un movimiento hacia el interior. Es empleado por Suso y por Eckhart. Aquí intenta dar cuenta de cómo la vida intradivina es Unidad y al mismo tiempo Trinidad. En *Bdw* c.5, 346:11 y 350:22 Suso emplea también la expresión «el fondo de

De este modo, el dominico de Constanza emplea el término eckhartiano *grunt* en el mismo sentido que su Maestro, y presenta al ‘fondo’ como la fuente y origen de la vida intratrinitaria y de la creación. Es sinónimo de la naturaleza divina, de la deidad, pero considerada en su aspecto de *essentia cum relatione* y no únicamente como *essentia absolute*²⁵⁴. Está vinculado además al Uno-Bien neoplatónico cristianizado, pues el fondo es descrito como origen de la Trinidad, pero también como «apacible oscuridad» que «refluye en sí misma».

Suso advierte que ‘el fondo’ recibe el primer impulso para engendrar de su «potente fuerza» (*vermugendú kraft*) —expresión que probablemente corresponde a la *potentia generandi*—; esta fuerza es «la naturaleza divina en el Padre». «Y en ese mismo instante», prosigue, la naturaleza divina «está preñada (*swanger*) de fecundidad y operación»; y «entonces, según la concepción de nuestro entendimiento la deidad se ha vuelto Dios»²⁵⁵. Subraya pues que la diferencia entre ‘deidad’ y ‘Dios’ radica en nuestra manera de acercarnos y de concebir la realidad divina, que en sí misma es «una» (*eins*). Por consiguiente, es comúnmente aceptado que «la deidad no opera ni engendra, pero Dios opera y engendra»²⁵⁶; sin embargo, la diferencia de denominación entre Dios y deidad responde únicamente al modo que tiene el entendimiento de concebir las cosas, no a la realidad divina en cuanto tal. Pero ésta «es una en el fondo». Pues en la naturaleza divina no hay más que la sustancia o la esencia (*wesen*) y las relaciones, o dicho con las palabras de Suso, «las propiedades que conllevan reciprocidad (*widertragenden eigenscheffe*), y éstas no añaden absolutamente nada a la sustancia, aunque presenten una diferencia frente a su término opuesto»²⁵⁷. Si se considera la naturaleza divina «en cuanto al fondo mismo» (*nach dem selben*

la Nada» («*dem grunde dis nihtes*»); o en 349:29 «el fondo de la Nada eterna» («*dem grunde des ewigen nihtes*»).

²⁵⁴ Cf. las referencias en Eckhart *supra* notas 146 y 148.

²⁵⁵ Cf. Bdw c.2, 330:21-23 «*Daz ist götlich natur in dem vatter; und da in dem selben ögeblicke ist es swanger berhaftikeit und werkes, wan alda hat sich in der nemunge únerre vernunft gotheit ze gotte geswungen*».

²⁵⁶ Cf. Bdw. c.2, 330:25-26 «*Ja, gotheit und got ist eins, und doch so wúrket noch gebirt gotheit nit, aber got gebirt und wúrket*». Esta afirmación es muy similar a la de Eckhart en *Pr.* 109, DW IV, 772:61-64 (cf. *supra* nota 144); y aparece también en otros autores, como San Agustín, Santo Tomás, etc. (cf. *supra* notas 145 y 146).

²⁵⁷ Bdw c.2, 330:28-331:4 «*Aber es ist eins in dem grunde; wan in der götlichen nature ist nit anders denne wesen und die widertragenden eigenscheffe, und die legent úberal nihtesnit zú dem wesenne, sú sint es alzemale, wie sú underscheit haben gegen dem sú sint, daz ist gegen ir gegenwurfe*».

grunde), es simple en sí misma, lo mismo que si se considera al Padre en esa misma naturaleza, o a cualquier otra Persona. «Lo que te confunde –afirma nuestro autor– es únicamente la representación (*inbildung*), pues la concibes del mismo modo que haces con las criaturas. Pero en sí mismo [Dios] es uno y simple (*einig und bloz*)»²⁵⁸. Con esta explicación Suso está retomando la enseñanza de teólogos como Alberto Magno o Santo Tomás²⁵⁹, pero la expresa en medio-alto alemán, y al mismo tiempo parece querer clarificar los malentendidos a este respecto. Asimismo aparece una clave de lectura fundamental tanto en los escritos de Suso como en los de Eckhart o de Alberto Magno: la diversidad de perspectiva o la noción del *in quantum*, –en la que nos detendremos en el próximo capítulo.

La argumentación precedente de Suso presenta una enorme afinidad con la que aparece en el comienzo del sermón alemán 82 de la edición de Jostes sobre el Reino de Dios²⁶⁰. En este sermón se menciona que la distinción entre deidad y ser divino o Dios no se refiere a una diferencia «de cosa» (*dinkleich*) sino de lenguaje (*redlich*):

²⁵⁸ Cf. Bdw c.2, 331:7-9 «*Du bist allein in der inbildunge betrogen, dú daz an bliket nach der wise, als es in der kreature ist in getragen. Es ist an im selber einig und bloz*».

²⁵⁹ Cf. SANTO TOMÁS, *S. Th.* I q.3 a.3 ad obj. (BAC, 117) «No podemos hablar de las cosas simples como lo hacemos de las compuestas, que son la base de nuestro conocimiento. Así, al hablar de Dios, hacemos uso de nombres concretos para dar a entender su subsistencia, pues para nosotros no subsisten más que los compuestos; o hacemos uso de nombres abstractos para dar a entender su simplicidad. Por eso, cuando se dice que la deidad, o la vida, o algo parecido están en Dios, tal distinción se encuentra en nuestro modo de entender y no se debe a que haya una distinción real». Cf. también, por ejemplo, SAN ALBERTO MAGNO, *In De div. nom.* XIII n.27, 448:31-41 «Dios ni está determinado por límites, porque es simple, ni su ser está contenido en algo, sino que es acto puro, libre de toda potencia, no recibido en algo según su ser; por ello, el intelecto no puede captarlo según ‘lo que es’, ni un nombre puede así significarlo, expresando todo lo que es, y de este modo su esencia no es proporcionada a ningún nombre. Pero el intelecto llega a ‘tocar’ (*atingendo*) la sustancia de Dios, lo conoce en su semejanza, por medio de un espejo o en enigma, como en esta vida; o bien inmediatamente, como en la patria». («*Deus autem neque terminis terminatum est, quia simplex est, neque esse suum est comprehensum in aliquo, sed est actus purus, absolutus ab omni potentia, non receptus in aliquo secundum esse suum; et ideo intellectus non potest comprehendere ipsum, secundum ‘quid est’, neque nomen potest eum sic significare, exprimendo totum id quod est, et sic nulli proportionata est sua quiditas [sic.]. Sed intellectus attingendo ad substantiam ipsius cognoscit ipsum vel in sua similitudine, sicut in via per speculum et in aenigmate, vel immediate, sicut in patria*»).

²⁶⁰ Cf. Franz JOSTES (ed.), *Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik*, Commissionsverlag der Universitätsbuchhandlung, Freiburg Schw., 1895, 84:29-98:8. Este sermón es más largo de lo habitual, y ha sido calificado por el editor como una *summa mystica*; pero su autoría aún no está clarificada, puede tratarse del Maestro Eckhart o de algún discípulo muy cercano. Según Wolfgang Klimanec, está previsto que aparezca en el volumen IV,2 de la edición crítica de los sermones del Maestro Eckhart, realizada por Georg Steer, como el Pr.117. Cf. http://www.meister-eckhart-gesellschaft.de/Hss-DW.htm#_Toc120921993. Sin embargo, bien podría ser un sermón de Suso, –o al menos nuestro autor estaba familiarizado con su contenido y con sus términos–, pues este texto emplea expresiones peculiares que se encuentran también en Suso. Así, en

«Los maestros de lo divino dicen que en la deidad se han de entender el ser (*wesen*) y la esencia (*wesung*). La esencia divina en la deidad es la deidad misma, y es lo primero que se entiende de Dios. La deidad es el fundamento de toda la plenitud divina. Por ello, la deidad en sí misma es ‘unidad inmóvil’ (*unbeweglich einikeit*) y ‘quietud debordante’ (*uberswebent stillheit*) y es el cominezo de toda dimanación (*aüzfliezzûng*). Por ello [...] denominamos a la primera ‘razón’ (*red*), ‘ser’ (*wesen*); porque en la deidad la razón más propia y la primera, según la forma (*noch formlicher setzung*), es el ser, el ser en cuanto a la razón esencial (*noch wesentlicher reden*). [...] Como la deidad en sí misma es un ‘ser intelectual’, el ‘ser’ divino aparece como algo distinto de la ‘deidad’ en las distintas palabras, diferentes pero no como si fueran ‘otra cosa’, pues se trata de una diferencia de lenguaje (*redlich*), no de la cosa en sí (*dinlich*)»²⁶¹.

Por último, queremos hacer una mención especial sobre la expresión «abismo sin fondo» (*grundlose abgrund*), empleada en el capítulo 2 del *Libro de la Verdad*. Nuestro autor apenas emplea el adjetivo «infinito» (*endlos, unendlich*) referido a Dios y no designa tampoco a Dios como Infinitud. Sin embargo esta noción sí está presente en su pensamiento, asociada al desfondamiento, a la hondura y a la infinita profundidad del Misterio divino. Su calificación más habitual para éste es *grundlos*, «sin fondo o abisal»; y, con mucha frecuencia, para designar el ser divino en su absoluta trascendencia emplea el nombre de «fondo insondable» o «abismo» (*abgrund*),

tres ocasiones el autor alude a «los maestros de lo divino», *die gotlichen lehrer*, (85:4 y 19 y 86:30), fórmula presente también en Bdw c.5, 344:22-23, *die götlich kristan meister*, pero que no aparece en la edición crítica de la obra eckhartiana (no en los tratados ni en los sermones 1-86), ni en los sermones editados por Pfeiffer, ni en Tauler. Otro término presente en Suso (Bdw c.3, 332:22) y en este sermón (85:12) es *widercaphen* –en Suso *widerkaphen*–, vocablo que según Sturlese traduce el término latino *respectus* (cf. su introducción al Bdw, XXXVII). No aparece en otros escritos de Eckhart, aunque sí lo hace, en una ocasión, como *wider kaphen* en un sermón 56 *Renovamini spiritu mentis vestre* de TAULER, *Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften*, ed. de F. Vetter (DTM 11), Berlin 1910, 262:1. (En adelante citaremos siempre esta edición crítica de la obra tauleriana, indicando el número de sermón, la página y las líneas). Tampoco se encuentra en los diccionarios de medio-alto alemán Lexer y BMZ, pero sí en el Findebuch con la grafía *widerkaphen*; y este diccionario indica la presencia del vocablo en Tauler y Suso.

²⁶¹ Pr. Jostes 82, 85:20-32. «*Wesung in der gotheit daz ist di gotheit selber und ist daz erst, daz man verstet in got. Die gotheit ist ein fündament aller gotlichen volkûmenheit. Dor um ist die gotheit in ir selber die unbeweglich einikeit und die uberswebent stillheit und ist ein anfank aller aüzfliezzûng. Dor um [...] nennen wir di ersten red wesen; wan di eygenst red und di erst noch formlicher setzung ist wesen in der gotheit, wesen noch wesentlicher reden. [...] wann die gotheit in ir selber ein vernüftig wesen ist, dor um auztreit sich gotlich wesen der gotheit in anderheit der reden, anders si sein niht ein andert; wan dis underscheid sein redlich, niht dinkleich*». (La traducción es nuestra, directamente a partir del medio-alto alemán, pues no hay por ahora una versión al alemán moderno de este sermón). El vocablo *rede* corresponde al término latino *ratio*, que bien puede traducirse por «razón», pero también por «discurso» o «lenguaje».

acompañado enfáticamente por el adjetivo *grundlos*, (*grundelose abgründ*)²⁶²; y en ocasiones también el sustantivo «Abisalidad» (*abgrundikeit*)²⁶³.

2.4. TRINIDAD Y UNIDAD (*Libro de la Verdad* c.2)

Después de haber planteado que Dios «en el fondo es una unidad simple», el capítulo 2 del *Libro de la Verdad* ya no ofrece más explicaciones acerca de la Trinidad, y se cierra con la exclamación del Discípulo: «Me doy cuenta que he llegado al umbral (*gruntrûri*) de la más alta simplicidad, y nadie que quiera alcanzar la verdad puede ir más allá»²⁶⁴. Pero el capítulo 51 de la *Vita*, aunque también sostenga que «nadie puede expresar con palabras» cómo puede ser la Trinidad una y simple²⁶⁵, expone cómo se puede entender la simplicidad y la Unidad en la Trinidad divina, la Trinidad en la Unidad. Para ello Suso recurre a diversos Maestros y emplea un modo de expresión peculiar, con numerosas metáforas y oxímoron, para poner de manifiesto, en último término, el papel fundamental de la Unidad-Trinidad en su teología mística.

Constanza comienza su explicación mencionando el principio de que «cuanto más simple es un ser en sí mismo, presenta mayor multiplicidad en potencia y en sus posibilidades (*kreftigen vermúgentheit*), pues quien nada tiene, nada da, pero quien

²⁶² La mención de Dios como «abismo insondable o sin fondo» (*grundloses abgründ*) aparece en: *Vita* c.31, 90:32; c.38, 127:20; *Bdew* c.2, 206:5; 319:9; *Bdw* c.2, 330:11. Y expresiones semejantes en *GBfb* 9, 432:25 «el Ser sin modo del abismo divino» (*wiseloese wesen des göttlichen abgründes*); *Vita* c.5, 21:28 «el abismo salvaje del misterio divino» (*daz wild abgründ der göttlichen togenheit*); *Vita* c.51, 181:11 «el abismo más interior» (*innigosten abgründe*). Y otras formadas con *grund*, como *Vita* c.49, 165:25 «el fondo más profundo» (*innigosten grunde*); o *Vita* c.46, 157:24 «el fondo simple y supraesencial» (*einvaltigen überweslichen grunde*).

²⁶³ Cf. *Vita* c.6, 27:7 «Abisalidad sin modo» (*wiselosen abgründikeit*) y *Vita* c.52, 184:6 «la más profunda Abisalidad» (*tiefsten abgründikeit*).

²⁶⁴ *Bdw* c.2, 331:10-12 «*Ich merk wol, daz ich bin komen uf die gruntrûri der nehsten einveltikeit, für die nieman inbaz mag kommen, der warheit wil fürem*».

²⁶⁵ Cf. *Vita* c.51, 180:7-9 «*wie der göttlichen personen drivaltekeit mug stan in eines wesenes einikait, daz kan nieman mit worten für bringen*»; y *Vita* c.52, 185:23-26 «*Wie aber dú driheit ein sie, und dú driheit in der einikeit der natur ein sie, und doch dú driheit usser einikeit sie, daz mag man nit gewörten von dez tiefen grundes einvaltekeit*». También Eckhart había hecho afirmaciones semejantes, cf. *supra* 123.

mucho tiene, mucho puede dar»²⁶⁶. Por tanto, el ser más simple, Dios, es el Bien infinito que fluye interiormente (*infließenden*) –término análogo a la *bullitio eckhartiana*– en la vida trinitaria, y que se desborda hacia fuera (*überfließenden*) –o *ebullitio*–, dando lugar a la creación²⁶⁷. Suso prosigue citando implícitamente a San Buenaventura: el Bien supremo tiene, de suyo, «la más alta y la mayor difusión (*entgiesung*) en sí mismo», difusión que sólo puede tener lugar de manera «presente y actual (*gegenwúrtekeit*)», «interior o intrínseca (*inrlich*), sustancial, personal, natural y voluntaria (*unbezwungenlicher wise*), y ser infinita (*endlos*) y perfecta»²⁶⁸. Más adelante transcribe otro fragmento de Buenaventura, en el que se señala que «en la más alta difusión se origina (*entspringet*) necesariamente la Trinidad divina: Padre, Hijo y Espíritu Santo», y en esta «Trinidad que ha manado (*gerivierten drivaltekeit*)» de la Bondad esencial y suprema, tiene que reinar necesariamente «la más alta consustancialidad» (*mitwesentheit*), «la mayor igualdad (*glijheit*) y una ‘mismidad’ (*selbstheit*) de esencia» entre las tres Personas en la Deidad, según su indivisión, su única sustancia y operación única²⁶⁹. Para expresar la «suma ‘co-intimidad’» y la «circu-

²⁶⁶ *Vita* c.51, 178:18-20 «*ein ieklich wesen, so es ie ainvaltiger ist an im selb, so es ie menigvaltiger ist an siner kreftigen vermúgentheit; daz nit hat, daz git nit, daz vil hat, daz mag vil geben*». Este principio aparece también en SAN BUENAVENTURA, *Itinerarium* c.5 n.7 (BAC, 618-619) «*quia enim simplicissimum in essentia, ideo maximum in virtute, quia virtus, quanto plus est unita, tanto plus est infinita*» y en el *Liber de causis* 16(17) n.142 (Pattin, 84-85) «*...virtus, quanto plus approximat uni, puro vero, fit vehementior eius unitas, et quanto vehementior fit unitas, est infinitas in ea magis apparens et manifestior et sunt operationes eius operationes magna, mirabiles et nobiles*».

²⁶⁷ Cf. *Vita* c.51, 178:21-22. Ver *supra* nota 250.

²⁶⁸ Cf. *Vita* c.51, 178:24-179:5 «*Nu muss daz sin von not, daz daz obrest, güt die hōhsten und die nehsten entgiessung hab sin selbs, und daz mag nit sin, si sie denn in einr gegenwúrtekeit und sie inrlich, substanzlich, persōnlich, natúrlich und in unbezwungenlicher wise noturflich, und sie endlos und volkomen*». Cf. SAN BUENAVENTURA, *Itinerarium* c.6 n.2 (BAC, 620-621) «“El bien, en efecto, es difusivo de suyo”; luego el sumo bien es sumamente difusivo de suyo. Pero la difusión no puede ser suma, no siendo a la vez actual e intrínseca, sustancial e hipostática, natural y voluntaria, liberal y necesaria, indeficiente y perfecta». («*Nam “bonum dicitur diffusivum sui”; summum igitur bonum summe diffusivum est sui. Summa autem diffusio non potest esse, nisi sit actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria, indeficiens et perfecta*»). La comparación entre el texto de Buenaventura y el de Suso permite encontrar una traducción para *gegenwúrtekeit* (= *actualis*), *inrlich* (= *intrinseca*), o *endlos* (como *indeficiens*).

²⁶⁹ *Vita* c.51, 179:23-180:4 «*Kanst du nu mit einem gelúterten ogen hin in blikken und schowen dez obresten gútes lútersten gútekait, dú da ist an irem wesen ein gegenwúrteklicher wúrkender anvang, sich selb natúrlich und willeklich ze minnen, so sihst du die überswenken, úbernaturlichen entgiessunge dez wortes uss dem vater, von des geberene und sprechen ellú ding werdent her für gesprochen und gegeben; und sihst och, daz in dem obresten güt und in der hōhsten entgossenheit von not entspringet dú gōtlich drivaltekeit: vater, sun, heiliger geist. Und wan dú hōhst entgossenheit dringet von der obresten weslichen gútheit, so muss in der gerivierten drivaltekait sin dú aller obrest und nehst mitwesentheit, dú hōhste glijheit und selbsheit des wesens, daz die personen hein in*

mincesión» de las Personas divinas, Suso emplea el oxímoron «*inneblibender usgossenheit*», es decir, «inmanente emanación [de las Personas]»²⁷⁰, que pone de manifiesto la paradoja del misterio trinitario, la distinción personal en la máxima comunión, la Trinidad en la Unidad. Nuestro autor emplea otras expresiones análogas para hablar de la naturaleza de la Trinidad, «irrupción inmanente» (*inneblibendem usschlag*), «las Personas que permanecen inmanentes y al mismo tiempo son dimanadas» (*inneblibenden und doch ussflussenden personen*), o «el origen inmanente» o «el manantial refluyente» (*inswebendú entsprunglichkeit*) del dimanar de las Personas desde la Deidad²⁷¹.

Si se va contrastando este capítulo de la *Vita* con el *Itinerarium*, queda de manifiesto que aunque el dominico alemán tome algunas afirmaciones de San Buenaventura literalmente, las expresa a su modo, añade afirmaciones propias o de otros autores y el resultado final es una argumentación personal, mucho más cercana a la estela eckhartiana y de San Alberto que al propio Buenaventura. Cabe pensar que, en los capítulos más teológicos de la *Vita*, Suso emplee la misma estrategia que en el *Libro de la Verdad*: intercalar citas y doctrinas del Maestro Eckhart entre las de otros autores reconocidos –como ha mostrado Sturlese con agudeza en su edición del *Li-*

inneblibender usgossenheit nah ungeteilter substancie, ungeteilter almehtikeit der drier personen in der gotheit». El texto paralelo de SAN BUENAVENTURA, *Itinerarium* c.6 n.2 (BAC, 622): «*Si igitur potes mentis oculo contueri puritatem bonitatis, quae est actus purus principii caritative diligentis amore gratuito et debito et ex utroque permixto, quae est diffusio plenissima per modum naturae et voluntatis, quae est diffusio per modum Verbi, in quo omnia dicuntur, et per modum Doni, in quo cetera dona donantur; potes videre, per summam boni communicabilitatem necesse esse Trinitatem Patris et Filii et Spiritus sancti. In quibus necesse est propter summam bonitatem esse summam communicabilitatem, et ex summa communicabilitate summam configurabilitatem, et ex his summam coaequalitatem, ac per hoc summam coaeternitatem, atque ex omnibus praedictis summam cointimitatem, qua unus est in altero necessario per summam ‘circumcessionem’ et unus operatur cum alio per omnimodam indivisionem substantiae et virtutis et operationis ipsius beatissimae Trinitatis*». Subrayamos los fragmentos que no están presentes en el texto paralelo.

²⁷⁰ Cf. *Vita* c.52, 180:2-3. El vocablo medio-alto alemán *inneblibend* deriva del verbo *innebliben* o *innebeliben* o también *inbeliben*, que según el diccionario Lexer I, 1428 significa «*das Innenbleiben*», el permanecer interior, o la inmanencia. Según el glosario de la *Summa Theologica* y otras obras de Santo Tomás en medio-alto alemán, *innebeliben* corresponde al término latino *immanere*, cf. *S. Th. mhd*, 390.

²⁷¹ Cf. *Vita* c.52, 184:23; 185:31 y 6-7. Asimismo emplea un oxímoron similar para hablar de las criaturas, que «se encuentran eternamente en el uno», según se las considere en su «dimanación inmanente» (*inneblibenden usgeflossenheit*), es decir, en cuanto ‘formas ejemplares’ o ‘ideas’ en Dios, en *Vita* c.52, 186:6-10 «*Und alle creaturen nah ire inneblibenden usgeflossenheit sind eweklich in dem einen nah got lebender, got wüssender, got wesender istekeit, als daz evangelium seit “In principio: daz worden ist, daz ist in ime eweklich sin daz leben”*».

bro de la Verdad–; en el caso del capítulo 51 de la *Vita*, referencias a San Buenaventura, San Agustín, Dionisio y Santo Tomás.

Así, entre las dos citas implícitas del doctor seráfico que acabamos de mencionar, Suso hace una serie de afirmaciones que van a ser fundamentales en toda su doctrina: la creación lleva un reflejo (*widerblik*) de la vida divina trinitaria²⁷², no sólo en su ser sino también en su actividad. Pero hay una enorme diferencia entre lo que producen o dan las criaturas, que siempre es «parcial y medido», y la «difusión divina», que es tan profunda y tan total que «la difusión es igual a la esencia, y ello sólo puede suceder si hay difusión de la esencia, según las propiedades personales»²⁷³. De es-

²⁷² *Vita* c.51, 179:5-7 «Todas las otras producciones (‘difusiones’ o ‘emanaciones’, *entgiessunge*) que tienen lugar en el tiempo o en la criatura provienen del reflejo (*widerblik*) de la difusión eterna de la Bondad divina y sin fondo». («*Alle ander entgiessunge, die in der zit ald in der creatur sind, dú kunt von dem widerblik der ewigen entgiessunge der grundlosen götlichen gütheit*»). Para traducir el término *entgiessung* («difusión»), Surio emplea tres palabras: «*communicacione vel diffusionem ac emanacione*». Cf. Surio, 334. Es llamativa la cantidad de veces que Suso emplea el vocablo *entgiessung* en este fragmento de la *Vita* c.51, 179:2.5.6.13.18.21.22.27, es decir, lo repite en ocho ocasiones, y emplea en esta misma página el verbo *entgiessen* 179:15. Y el sustantivo no vuelve a aparecer más en la obra susoniana, pero sí el verbo *entgiessen*, en numerosas ocasiones: *Vita* c.51, 180:13.14, 181:15; c.52, 185:20; 186:5; y Bdeu c.3, 207:3; y c.9, 233:6. Sin embargo, es frecuente en Eckhart, y aparece también con una elevada concentración en el comienzo del *Pr.* 47, DW II, 394:2-4, que no sólo por su vocabulario, sino por su contenido, parece ser la fuente de *Vita* c.51, 5-22. Y en concreto, respecto a las líneas 5-7, el paralelo podría ser: «Un Maestro dice que todas las criaturas llevan en ellas una marca de la naturaleza divina, de la cual han emanado (*entgiezent*), de manera que puedan operar según la naturaleza divina de la que han dimanado (*gevlozzen*)». («*Ein meister sprichet: alle créatüren tragent an in ein urkunde götlicher natüre, von der sie sich entgiezent alsô, daz sie wölten würcen nâch götlicher natüre, von der sie gevlozzen sint*»).

²⁷³ Cf. *Vita* c.51, 179:14-22. «*Nu merk den underscheid der entgiessunge der creatur und gotes. Wan dú creatur ein zerteilttes wesen ist, so ist och ir geben und ir entgiessen teilhaftig und gemessen. Der menschliche vater git sinem sune in der geburt ein teil des wesens, aber nüt zemale daz, daz er ist, wan er selb ein geteiltes güt ist. Wan nu daz kuntlich ist, daz dú götlich entgiessunge so vil inniger ist und edelr ist nah der wise der grössi dez gütes, daz er selb ist, und er grundlosklich übertrifet alles ander güt, so muss von not sin, daz oh dú entgiessung sie glich dem wesen, und daz mag nit sin ane entgiessung sines wesens nach persönlicher eigenschaft*». Este texto tiene cierta semejanza con la continuación del sermón eckhartiano anteriormente aludido: *Pr.* 47, DW II, 397:2-7 (Brugger, 463) «Dice un *maestro*: Un carpintero que construye una casa, la tiene prefigurada en su fuero íntimo; y si la madera obedeciera suficientemente a su voluntad, [la casa] existiría tan rápido como él quisiera; y si no hubiera materia, no habría más diferencia que la [existente] entre el engendrar y lo nacido inmediatamente. Mirad, en Dios no es así, ya que en Él no hay ni tiempo ni espacio; por eso, ellos [= el Padre y el Hijo] son uno en Dios y [allí] no hay otra distinción que [la existente] entre el derramar (*entgiezunge*) y el derramamiento (*entgozzenheit*)». («*Ein meister sprichet: ein zimberman, der ein hús machet, der hât ez ê in im gebildet; und wære daz holz genuoc undertænic sînem willen, als snelle er ez wölte, als snelle wære ez; und wære der materie abe, sô enwære dâ niht mê underscheidet dan daz gebern und daz gâhes geborne. Sehet, alsô enist ez in gote niht, wan kein zît noch stat in im enist; dar umbe sint sie ein in gote und enist niht underscheidet dan entgiezunge und entgozzenheit*»). Eckhart desarrolla esta explicación en *In Ioh.* n.30, LW III, 23:5-24:7.

te modo, sin olvidar la distancia entre Dios y la creación, subraya la íntima relación entre la vida intratrinitaria, la creación y la divinización:

«Según sostienen los Maestros, la dimanación (*usflusse*) de la criatura desde su primer origen es un retorno circular (*cirkelliches widerbögen*) del fin a su principio; pues así como la dimanación de las Personas divinas es la imagen formal (*förmliches bilde*) [el modelo o ejemplar] del origen de la criatura, es también el preludio del refluir (*vorspil des widerfliessens*) de la criatura en Dios»²⁷⁴.

De ahí la importancia que tiene para nuestro autor la explicación de la vida intradivina, pues es el origen, el modelo y el término de la vida en plenitud del ser humano y de toda la creación. Por ello, prosigue el capítulo 51 exponiendo someramente algunas enseñanzas de Maestros relevantes acerca de la generación de las Personas de la Trinidad. Así, menciona a San Agustín, que dice que «el Padre es el origen de toda la Deidad del Hijo y del Espíritu, según la Persona y según la esencia»²⁷⁵; y cita a Dionisio Areopagita, para el cual «el Padre es un dimanar (*usfluss*) o un manantial (*runs*) de la Deidad, y el manantial se difunde (*entgüsset sich*) naturalmente en la Palabra germinada (*usgrünendem worte*), que es el Hijo por naturaleza. Y se difunde también según la dulzura llena de amor de la voluntad, y es el Espíritu

²⁷⁴ *Vita* c.51, 179:5-12 (Hofmann, 196; Ancelet, 297) «Und sprechent die meister, daz an dem usflusse der creatur uss dem ersten ursprung sie ein cirkelliches widerbögen des endes uf den begin; wan als daz usfliessen der personen usser got ist ein förmliches bilde des ursprunges der creatur, also ist es och ein vorspil des widerfliessens der creatur in got». Hofmann traduce *förmliches bilde* por *Vorbild*, y Ancelet-Hustache, *l'exemplaire*, y esta autora considera además que *vorspiel* corresponde a *image*, mientras que Hofmann mantiene el vocablo *Vorspiel*. Según el diccionario de alemán medieval, Lexer, III, 479, *vorspil* significa ‘preludio’ (*preludium*, *Vorspiel*) o ‘signo’ (*Vorzeichen*), traducción que hemos mantenido. Y el vocablo *widerbögen* como sustantivo corresponde a *reflexio*, *reciprocatio* y como verbo a *reclinare*, *reflectere* (cf. Lexer III, 830). Aparece en Suso (aquí y en *Vita* c.50, 180:20, como «la vuelta hacia sí mismo» de Dios, en su intelección, que genera al Hijo). También en TAULER, pero no en el mismo sentido que Suso, como retorno al origen, sino como la inclinación del ser humano hacia sí mismo, su «estar encorvado sobre sí mismo», en 4 ocasiones, *Pr.* 7, 30:22 (*widerbögen*); *Pr.* 23, 94:19 (*vergiftige widerbögunge*); *Pr.* 24, 99:4 y 12 (*widerböiget die nature uf sich selber; dise widerboigende vergiftige*); y también en el sentido de volver hacia el propio fondo, como recogimiento interior: *Pr.* 60, 307:9 (*mit widerböigeten kreften wider in den grunt*) o *Pr.* 63, 343:20 (*widerbügende*). Este término aparece únicamente una vez en Eckhart en el mismo sentido que Suso, en ECKHART, *Pr.* 57, DW II, 595:10-11; al hablar de la paz de Dios y comentar una afirmación de Dionisio (*De div. nom.* XI 1), el Maestro turingio mantiene que la paz de Dios «hace que [todas las cosas] estén vueltas hacia su primer origen, es decir, hacia Dios» («*machet er [der götliche vride] sie [alliu dinc] widerböugic in irn êrsten ursprunc, daz ist: in got*»). Es muy probable que Suso se inspire de este sermón o de esta manera de hablar de su Maestro.

²⁷⁵ *Vita* c.51, 180:9-11 «so sprichet sant Augustinus, daz der vater sie ein ursprung aller der gotheit des sunes und des geistes, baidú persönlich und weslich». Según indica Bihlmeyer, cf. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* IV c.20 n.29 «*totius divinitatis, vel si melius dicitur deitatis, principium pater est*».

Santo»²⁷⁶. Por último acude a «la clara luz» de Santo Tomás para iluminar el sentido de estas difíciles expresiones y retoma la concepción tomista, asumida asimismo por el Maestro Eckhart, de la generación intelectual del Verbo, cuando «el corazón y el intelecto» del Padre se vuelve completamente hacia sí mismo, y lo concebido (*gegenwurf*), el Verbo, es la esencia divina misma, lo cual implica que es de la misma naturaleza divina²⁷⁷. Asimismo, el hecho de que haya igualdad entre el Verbo y el que lo ha generado, hace que el Verbo sea también hijo, –afirmación presente en Santo Tomás pero también recurrente en Eckhart²⁷⁸–. Por ello se puede hablar de generación o nacimiento (*geburt*), pues el Verbo presenta igualdad de naturaleza y dis-

²⁷⁶ *Vita* c.51, 180:11-15 «*Dionysius seit, daz in dem vater sie ein usfluss oder ein runs der gotheit, und der runs entgússet sich naturlich in dem usgründendem worte, der ein naturlicher sun ist. Er entgússet sich och nah minnerlicher miltekait dez willen, daz da ist der heilig geist*». Cf. DIONISIO, *De div. nom.* II 7, PG 645 B; *Dionysiaca* I, 96-97, en la versión de Juan Sarraceno «*Rursus, quod Pader quidem est fontana Deitas, Filius autem et Spiritus Sanctus Deigenae Deitatis (si ita oportet dicere) pullulationes [o en la versión de Grosseteste, germinationes] divinae naturae, et sicut flores et supersubstantialia lumina, a sanctis eloquiis accepimus*». La metáfora de Dios como manantial o fuente que mana, que impregna hondamente el vocabulario de Eckhart y sus discípulos, tiene su origen en el enorme valor asignado a Dionisio por Alberto Magno y la escuela dominicana de Colonia. El Maestro Eckhart, por su parte, aplica al Hijo la imagen de «germen», o también el «brote o renuevo», y al Espíritu la de «florecimiento» o «flor». Cf., por ejemplo, *In Ioh.* n.163, 134:3-135:3.

²⁷⁷ *Vita* c.51, 180:16-23 «En la ‘difusión’ [o generación] del Verbo (*entgossenheit des wortes*) por el corazón y el intelecto del Padre es necesario que Dios, con su luminoso (*lichtreichen*) conocimiento (*bekentnuss*), se mire a sí mismo por una reflexión (*widerböngung*) sobre su esencia divina (*göttlichen wesens*); pues si en el intelecto del Padre el objeto (*gegenwurf*) no fuera la esencia divina, el verbo concebido (*enphangen wort*) no podría ser Dios, sería por el contrario una criatura. Lo cual sería falso. Pero de este modo es la esencia divina por esencia». («*Zü der entgossenheit dez wortes uss des vaters herzen und vernunft müss daz sin, daz got mit siner liehtrichen bekentnuss uf sich selber blike mit einer widerböngung uf sin götlich wesen; wan weri an der vernunft dez vater der gegenwurf nit daz götlich wesen, so enmõhte daz enphangen wort nit got sin, sunder es weri ein creatur; aber in diser wise ist es götlich wesen uss wesen*»). Bihlmeyer indica en su nota 17 que este texto y la explicación posterior son un resumen libre de SANTO TOMÁS, *S. c. Gent.* IV 11. Esta doctrina está recogida también en *S. Th.* I q.27 a.2-4.

²⁷⁸ Cf. *Vita* c.51, 180:23-181:3 «Y la contemplación reflexiva (*widerblik*) de la esencia divina en el intelecto del Padre ha de tener lugar de manera que reproduzca una igualdad de naturaleza, pues de otro modo el Verbo no sería hijo. Aquí se tiene la unidad de la esencia con la distinción de las Personas. Y para remarcar bien esta diferencia, San Juan, el águila que ha volado alto, dice: “La Palabra estaba en el Principio junto a Dios”. («*Und der widerblik dez götlichen wesens in der vernunft des vater müss geschehen mit einer nahbildender wise einer natürllichen glichheit, anders daz wort weri nit sun. Hie hat man einikeit dez wesens mit anderheit der personen. Und ze einem güten urkünd dez selben underscheidet do sprach der hohgeflogen adler sant Johans: “daz wort waz in dem beginne bi gote”*»). Este párrafo tiene muchas reminiscencias eckhartianas, y contiene una afirmación repetida por Eckhart en numerosas ocasiones: «Lo que procede es hijo de lo que produce. Pues un hijo llega a ser otro según la persona y no otro según la naturaleza». («*procedens est filius producentis. Filius est enim qui fit alius in persona, non aliud in natura*»). Cf. *In Ioh.* n.5, LW III, 7:8-9. En la nota 3, el editor Joseph Koch indica que esta afirmación aparece asimismo en *In Ioh.* n.16.161.362.477.479, y también en SANTO TOMÁS, *In Ioh.* c.1 lect.1 678a. Estas palabras de Suso son cercanas al texto pseudoekhartiano *Traktat über das Evangelium Johannis*, presente en la edición de Pfeiffer, 580:12ss.

tinción de persona²⁷⁹. Por su parte, el Espíritu procede de la inclinación (*neigung*) del intelecto divino hacia la forma (*forme*) o verbo concebido en el intelecto; y «esta inclinación es la voluntad, cuyo deseo es la búsqueda del bien». Sin embargo, el objeto amado no se encuentra en el amado «según la igualdad de la forma natural» (*na der glúchnust der forme der natur*) y, por tanto, el Espíritu Santo –que procede del «flujo (*usrunse*) de amor» entre el Padre y «la imagen formada en su fondo más profundo (*innigosten abgründe*)»–, no puede llamarse hijo, ni engendrado. Y como el amor intelectual o espiritual –prosigue Suso– es una inclinación profunda o «un lazo de amor (*minneband*) interior» entre el que ama y lo amado, conviene que la tercera Persona, cuyo origen es según este modo del amor de la voluntad, se denomine Espíritu (*geist*)²⁸⁰; –bien porque el significado de este vocablo fuese en su época también ‘emoción’, ‘excitación’²⁸¹, o porque considerara el vínculo del amor por encima de lo material–.

Por otro lado, en el *Libro de la Sabiduría eterna*, o su versión latina ampliada, el *Horologium*, el dominico de Constanza se refiere a la vida intratrinitaria con las metáforas de una «danza» o un «juego» alegres, los del amor²⁸². Pone en boca de la Sabiduría –el Verbo– la siguiente alusión a su generación: «Así amado, yo perma-

²⁷⁹ Cf. *Vita* c.51, 181:11-13 «Und swenn dis wort flúset uss dem usblik dez vater nah der forme der natur mit persönlichen unterscheid, so heisset sin entgiessunge von dem vater ein geburt».

²⁸⁰ *Vita* c.51, 181:4-21 «Aber von entgossenheit dez geistes ist ze wüssene, daz dú substanci der götlichen vernunft ist ein bekentnust, und dú müss oh haben neigung nah der forme, dú in der vernunft empfangen ist, nah ir ende. Dis neigung daz ist wille, dez begerung ist lust süchen nah dem besten. Nu merk och, daz der gegenwurf dez geminten ist in dem minner nüt na der glichnust der forme der natur, als der gegenwurf der vernünftikeit in dem lieht dez bekentnus. [...] wan aber disú wise ab dem usrunse des willen und der minne nit also ist, da von dú drit person, dú nah der minne fluss entgossen ist, baidú von dem vater und och von dem usgedrukten bild uss sinem innigosten abgründe, dar umb mag es weder sun heissen noch geborn. Und wan dú minne vernunfteklich oder geischlich ist in dem willen als ein neigunge oder ein minneband inwendig in dem minner in daz, daz er minnet, dar umb ist zú gehörlich der driten person der ursprung, der da ist nah der minnewise dez willen, daz er geist heisse». Cf. SANTO TOMÁS, *S. c. Gent* IV 19 y también ECKHART, *In Ioh.* n.162-166, LW III, 132-137. Ambos autores recogen la tradición de los Padres, especialmente la de San Agustín, como indicamos al presentar a Eckhart.

²⁸¹ Cf. el diccionario *Duden, Das große Wörterbuch der deutschen Sprache*, t.3, Dudenverlag, Mannheim [et al.] 1993, 1263, que indica que en «*Althochdeutsch*» y en «*Mittelhochdeutsch*» el término *geist* significaba propiamente «excitación, emoción» (*Erregung, Ergriffenheit*).

²⁸² Cf. *Bdew* c.7, 224:26 «En la Deidad yo [el Verbo] juego el juego de la alegría». («*Ich spil in der gotheit der vröden spil*»).

neecía siempre en el Amado y siempre procedía del Amado, y por toda eternidad estaba ‘jugando’ en el Amado»²⁸³. A tal juego, a tal danza, todos están invitados:

«¡Feliz aquél que participe por toda la eternidad en el juego del amor (*minnespiel*), la danza de la alegría (*vrōdentanz*) a mi lado, en la delicia celestial, conducido por mi buena mano, en una alegre seguridad!»²⁸⁴.

Ha quedado pues patente que la Trinidad tiene un papel fundamental en la teología mística de nuestro autor y de toda la escuela alemana²⁸⁵, que destaca la íntima conexión entre la vida divina y la vida de las criaturas: por un lado, la vida de las criaturas lleva una huella de su origen, la Uni-Trinidad divina, y ésta es, por otro lado, el «preludio» de su fin último, su vuelta hacia él. Asimismo, Trinidad es también la condición de posibilidad de este retorno, pues el término de la unión también es la Tri-unidad, en la cual las diferencias quedan subsumidas, unidad que se alcanza por gracia, como don del Espíritu, como generación del Verbo en el alma por el Padre.

Para concluir el análisis del tema de Dios en Suso, vamos a detenernos en el capítulo 52 de la *Vita*, que se centra en la experiencia más elevada, el «más alto vuelo» (*dem aller höhsten überflug*). En él se presenta la meta suprema, «el ‘dónde’ infinito (*endlos wa*) en el que termina la espiritualidad de todos los espíritus», del siguiente modo:

«Está en la luz rica en imágenes (*bildrichen lieht*) de la unidad divina. Y según su nombre innominado es una Nada, considerado según su ‘introversión’ (*inschlag*) es una quietud esencial; según su ‘salida inmanente’ (*inneblibende usschlag*), es la naturaleza de la Trinidad²⁸⁶; según su cualidad, es una luz de sí mismo (*selbstheit*); en tan-

²⁸³ Hor. I c.6, 422:10-12 «*Sic igitur dilectus in dilecto semper eram manens, ac “dilectus ex dilecto”* [cf. Cant 5,9] *semper manans, in dilecto ab aeterno “ludens” eram* [cf. Prov.8,30]».

²⁸⁴ Bdew c.7, 225:1-3 «*Wol im, der daz minnespil, den vrōdentanz in himelscher wunne an miner siten, an miner schönen hant in vrōlicher sicherheit iemer eweklich tretten sol!*».

²⁸⁵ No sólo los autores de renombre, sino numerosas personas, y en particular monjas anónimas, meditaron y compusieron textos y poemas acerca de la Trinidad. Por ejemplo, en un poema titulado *En la Santa Trinidad* aparece el mismo sentir que en Suso: «¡Ah, si quisiérais contemplar atentamente / lo que se esconde / en la S. Trinidad!» y al final del poema concluye «Para mi se han disipado / tiempo y eternidad / pues me he asentado / totalmente en la Unidad». («*Ach wolten ir es recht schowen, / waz do lit verborgen / in der h. drivaltikeyt! [...] Mir ist öch vergangen / zit und ewikeyt. / Wann ich bin bestanden / gar in eynikeyt*»). Cf. Wolfgang WACKERNAGEL, *Poésies mystiques et prière de Maître Eckhart, Edition bilingue moyen haut allemand / français*, Ad Solem, Genève 1998, 94.98 (Texto tomado de Adolf SPAMER, *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, Diedrichs, Jena 1912, 188-189).

²⁸⁶ Los términos *inschlag* y *usschlag* son difíciles de traducir, y contienen la raíz *schlag*, que significa «golpe, latido». La versión latina de Surio propone las siguientes expresiones: «*secundum introversionem essentialis*» y «*secundum intus permanentem egressionem*». Cf. Surio, 340. Según Ancelet-Hustache, *inschlag* significa aquí la esencia de la Deidad considerada en sí misma y *usschlag*

to que causalidad increada, Esencia (*istekeit*)²⁸⁷ que produce todas las cosas. Y en esta tenebrosa ausencia de modo toda multiplicidad desaparece y el espíritu pierde su propio ser, desaparece según su propia actividad»²⁸⁸.

Así, de manera sintética queda expresado todo lo expuesto anteriormente acerca de la Infinitud divina, tanto en Suso como también en Eckhart. En primer lugar, el texto menciona la Unidad divina (*ainikeit*), que aparece vinculada a su Intelecto –lo cual podemos observar en la alusión a la «luz rica en imágenes» pues la luz viene asociada metafóricamente al entendimiento divino, que contiene en sí mismo las imágenes de todas las cosas²⁸⁹–. Presenta asimismo distintas perspectivas de acercamiento a Dios. En primer lugar, lo designa como Nada, pues recuerda que nuestro conocimiento no puede abarcarlo, y Dios permanece siempre ‘innombrado’. En sí mismo, y en cuanto al «retorno hacia sí mismo» (*inschlag*) del Intelecto divino, es

la difusión o procesión de las Personas (Ancelet, 303, nota 2). Es posible que Suso esté intentando expresar en alemán la enseñanza eckhartiana presente en su famosa exégesis de Ex. 3,14: «en cuanto al ser mismo, [la repetición “soy el que soy” indica] cierta conversión reflexiva en sí mismo y sobre sí mismo, y en sí mismo una estancia o fijación; pero aún cierta ebullición interior (*bullitionem*) o aparición de sí, ardiendo en sí mismo y licuándose en sí mismo e hirviendo, luz en la luz, y en la luz compenetrándose del todo y por entero, y vuelta sobre sí misma por entero y reflejándose por todas partes» *In Exod.* n.16, LW II, 21:8-22:1 (cf. *supra* nota 108). Así, puede que «*inschlag*» se corresponda a la «conversión reflexiva en sí mismo y sobre sí mismo». («*in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem*») mientras que la expresión «*inneblibenden usschlag*» se refiera a la «ebullición interior» («*bullitionem*») que tiene lugar en el Pensamiento o Intelecto divino, en la metáfora del ‘latido’, del ‘pálpito’ de la vida intradivina.

²⁸⁷ Este vocablo corresponde a la *quidditas*, aquello por lo que algo es lo que es, su ‘esencia’, que incluye asimismo, según Bihlmeyer, la existencia, la ‘subsistencia’. Cf. *supra* nota 205.

²⁸⁸ *Vita* c.52, 184:20-185:4 «*Daz ist in dem bildrichen lieht der götlichen ainikeit, und daz ist na sinem namlosen namen ein nihtekeit, nah dem inschlag ein weslichú stilheit, nah dem inneblibendem usschlag ein natur der driheit, nah eigenschaft ein lieht sin selbsheit, nah ungeschafenr sachlichkeit ein aller dingen gebendú istekeit. Und in der vinstren wiselosekeit verget ellú menigvaltekeit, und der geist verlüret sin selbsheit: er vergat na sin selbs wirklichkeit. Und dis ist daz höhste zil und daz endlos wa, in dem da endet aller geisten geistekeit*».

²⁸⁹ Cf. *Vita* c.52, 185:5-8 «En la luz rica en ideas (*bildrichen lieht*) de la Unidad divina [en el Intelecto divino] se encuentra el ‘manantial refluyente’ (*inswebendú entsprunglichkeit*, origen inmanente) de la difusión de las Personas a partir de la omnipotente y eterna Deidad». («*daz in dem bildrichen lieht der götlichen einikeit ist ein inswebendú entsprunglichkeit der persönlichen entgossenheit uss der almuwenden ewigen gotheit*»). Cf. *S. Th.* I q.39 a.5. La expresión susoniana *bildrich lieht* (cf. *Vita* c.52, 184:21; 185:6 y 187:4) está presente asimismo en el *Liber positionum*, erróneamente atribuido al Maestro Eckhart: *bildreich forme gottes* (Pfeiffer, 668:20), *bildriche lieht götlicher einekeit* (668:35) y *daz einvaltich bildriche lieht* (669:16). Bihlmeyer ya indicaba en nota (p.184) que a lo largo de todo el capítulo 52 de la *Vita* aparecían citas de dos textos apócrifos del Maestro Eckhart: el *Liber positionum* (Pfeiffer, 631-684, especialmente las páginas 668-671) y el Tratado XII de la edición de Pfeiffer, el poema *Von dem überschalle* y su glosa (Pfeiffer, 516:14-520:38). Es muy probable que Suso se inspirara de los números 121, 122 y 124 del *Liber positionum*, y que esa obra fuese anterior a la *Vita* susoniana. Cf. Kurt RUH, *Seuse, Vita c.52 und das Gedicht und die Glose «Vom Überschal»*, en Ephrem FILTHAUT (ed.), *Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag, 1366-1966*, Albertus Magnus Verlag, Köln 1966, 191-212.

una «Quietud esencial», una «estancia o fijación» –en palabras de Eckhart–; pero en cuanto a su «dimanar inmanente», su *usschlag* o su *bullitio*, es Trinidad. En cuanto a su operación y causalidad, es la Causa y el Origen de todas las cosas.

Nuestro autor prosigue su exposición intentando mostrar la total vinculación entre Unidad y Trinidad: «la Unidad tiene su actividad (*würklichkeit*) en la Trinidad y la Trinidad su potencia (*mugentheit*) en la Unidad, como dice San Agustín en el *Libro de la Trinidad*»²⁹⁰. Esta afirmación, así como muchas otras en el capítulo 52 de la *Vita*, aparecen textualmente en un texto que Pfeiffer atribuyó al Maestro Eckhart, la glosa sobre el poema *Von dem überschalle (De la más alta alegría)*, pero que hoy no se considera eckhartiano, sino de su escuela, quizá del mismo Suso, o de alguna persona de su círculo, pues presenta gran similitud con el vocabulario susoniano; y en cualquier caso, es exponente de la teología mística renana²⁹¹. La Trinidad –explica el dominico de Constanza– «encierra en sí misma (*hat beschlossen*)» la Unidad, pues las Personas poseen la misma naturaleza y, por ello, cada Persona es Dios; así la Trinidad, «según la simplicidad de su naturaleza, es Deidad». De ahí que pueda decir que «la Unidad resplandece en la Trinidad según el modo de la distinción, pero la Trinidad, según su ‘reflexión que refluye sobre sí misma’ (*inswebenden widerschla-*

²⁹⁰ *Vita* c.52, 185:10-12 «Dú einikeit hat ir wûrklichkeit an der driheit und dú driheit hat ire mugentheit an der einikeit, als sant Augustinus sprichet an dem bûch von der drivaltikeit». Según Bihlmeyer, cf. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* II y VII; pero no hay ninguna cita que se corresponda exactamente a la que alude Suso. Nos parece probable que nuestro autor citara a Agustín a partir de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, cuyo comentario era obligado para acceder al Bachiller en Teología; y que se aproxima más a la afirmación susoniana que las propias citas de Agustín. Por ejemplo, PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* I d.4 c.2 n.2 «Unde Augustinus in primo libro de Trinitate [c.6 n.10 y 11] ita ait: “Recte ipse Deus Trinitas intelligitur, beatus et solus potens”. [...] nec Pater proprie nominatus est nec Filius nec Spiritus sanctus, sed beatus et solus potens, id est unus et solus Deus verus, qui est ipsa Trinitas». Y también *Sententiae* I d.29 c.2 n.5 «Ecce aperte ostendit Augustinus [cf. *De Trin.* V c.14 n.15], Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse unum principium rerum creaturarum, id est, uno eodemque modo esse principium; et illum modum satis aperuit, quia scilicet operantur omnia, et quia similiter operantur hi tres, ideo unum principium esse dicuntur».

²⁹¹ El texto aludido, de *Diz ist diu glôse über den überschall*, Pfeiffer, 517:25-27 «Diu driheit hat ir mugentheit an der einekeit unde diu einikeit hat ir wirdekeit an der driheit». Se ha de notar que en lugar de *würklichkeit* aparece el vocablo *wirdekeit* (o *wirdeheit*) que, según el glosario de la *Summa Theologica*, significa *dignitas, excellencia*, cf. *S. Th. mhd*, 399. El poema *Von dem überschalle* que precede a la glosa tiene un comienzo impresionante: «Aunque no hubiera infierno o Reino de los cielos, no por ello dejaría de amar a Dios, Padre suave. A ti y tu elevada naturaleza, donde se mantiene la Trinidad en la Unidad, y de la cual toma su potencia. Mirad, ahora podréis escuchar acerca del misterio de la elevada naturaleza de la Tri-Unidad». («*Wêre noch helle noch himelriche /, nochdanne wolt ich minnen got, süezer vater, dich / unde dîne hôhe nature, dar an diu driheit stât / in einer einekeite /, da si ir vermügentheit abe hat. / Seht, nu mügent ir gerne hoeren von der verborgenheit/ der hôhen nature der drîer einekeit*»). Pfeiffer, 516:14-19.

ge), resplandece en la simple Unidad»²⁹². La meta o el fin último de la creación, la unión con Dios, tiene que ver con toda la vida divina, con la Uni-trinidad, con «el Abismo profundo y sin fondo» (*daz grundlos tiefes abgründ*), Misterio escondido y «oculto para todo aquello que no es Él mismo, excepto para aquellos a los que quiere comunicarse»; ya que «en la Trinidad, la Unidad atrae [al espíritu humano] hacia sí »²⁹³.

En el último capítulo de la tesis abordaremos detenidamente la *unio mystica*, pero avanzamos que Suso defenderá –frente a los detractores del Maestro Eckhart– que tal experiencia es posible, pero no supone una transformación de la finitud creatural, sino que ésta queda subsumida en Dios, según la manera de percibir del ser humano –frente a los seguidores de la herejía del Libre Espíritu. Pues así como hay Unidad en la Trinidad y no desaparecen las Personas, sino que la Infinitud divina puede considerarse según diversos puntos de vista, el espíritu creado, cuando alcanza la unión mística, recibe el ser uno en el Uno, sin que por ello pierda su condición creatural, como sostenía el Libre Espíritu²⁹⁴.

²⁹² Cf. *Vita* c.52, 185:15-17 «Dú driheit der personen hat beschlossen die einikeit in ir als ire natúrlich wesen, dar umbe ist ein ieklichú person got, und na einvaltekeit der natur ist es gotheit. Nu lúhtet dú einikeit in der driheit nah unterscheidenlicher wise, aber dú driheit nah dem inswebenden widerschlage lúhtet in der einikeit einvalteklich, als si es in ire beschlossen hat einvalteklich». Este texto es muy semejante a *Diu glóse über den überschal*, Pfeiffer, 517:27-36.

²⁹³ Cf. *Vita* c.52, 189:2-8 «Und daz ist daz grundlos tiefes abgründ allen creaturen und im selber grúntlich; daz ist och verborgen allem dem, daz er selber nit ist, denn allein dien, den er sich wil gemeinden. [...] dú einikeit zúhet in in der driheit an sich».

²⁹⁴ La carta del 13 de agosto de 1317 del obispo de Estrasburgo Juan I, que denuncia los errores de los «hermanos y hermanas del Libre Espíritu», indica que algunos de ellos afirman haber llegado a tal perfección en la unión con Dios, que son el mismo Dios sin distinción alguna: «*aliqui dicunt se vel aliquos ex ipsis esse perfectos et sic unitos deo, quod sint realiter et veraciter ipse deus, quia dicunt se esse illud idem et unum esse, quod est ipse deus, absque omni distinctione*». Cf. PATSCHOVSKY, *Straßburger Beginnenverfolgung im 14. Jahrhundert*, 146. Cf. asimismo, STEER, *Ist das 'Buch der Wahrheit' Heinrich Seuses in Konstanz geschrieben?*, 60.

3

SÍNTESIS CONCLUSIVA

Podemos resumir lo dicho a lo largo de este análisis sobre el «abismo del Misterio divino» (*abgründ der götlichen togenheit*) en Suso, que asume y prolonga las concepciones del Maestro Eckhart y de la escuela dominicana alemana fundada por San Alberto Magno.

El dominico turingio ahonda en la absoluta superioridad e infinitud divinas y recalca la insuficiencia de nuestros conceptos y lenguaje para decir o intentar aprehender la esencia de Dios, que es «nada» de todo lo creado (teología negativa); pero no deja de elaborar por ello una teología afirmativa. Considera a Dios como Unidad – Intelecto – Ser supremo – Vida y explica la Unidad en la Trinidad divina a partir de la noción de Dios como Intelecto: Unidad que se autoenuncia por su sobreabundancia y bondad desbordante (Fuente y Origen, el Padre generador y principio de unidad), que se expresa plenamente en lo engendrado (Verbo, Imagen), y que se repliega sobre sí misma y confluye como comunión en el Espíritu (Amor, *nexus*). De este modo, las Personas se distinguen por sus relaciones de origen pero, en su esencia, son una única Unidad; la multiplicidad trinitaria es también y simultáneamente suma simplicidad; el dinamismo interno (*bullitio* y *ebullitio*) es al mismo tiempo una «quietud», un único Fondo. La Vida intradivina, la Uni-trinidad, se concibe también como condición de posibilidad de ‘lo otro’ en cuanto ‘otro’, finito y creado (crea-

ción), así como del «retorno» del ser humano a la Unidad originaria (salvación, deificación).

Igualmente, Suso considera, como sus Maestros, que el ser humano puede alcanzar cierto conocimiento de Dios a partir de sus obras, ya que Él mismo, por su bondad infinita, se ha comunicado a través de ellas (creación, revelación) y se sigue comunicando por su gracia a quien se dispone, por su desprendimiento y silencio interior, a acogerle (salvación). Por la especulación se puede llegar a Dios como Primer principio o causa primera, Unidad, totalmente simple, cuya característica es la indistinción, inmanente a todo y al mismo tiempo absolutamente trascendente; plenitud de Ser, cuyo ser está más allá de todos los seres creados; Intelecto, cuya auto-reflexión permite explicar la unidad y la trinidad divinas; Gozo y Bienaventuranza eternas; Bondad, Auto-comunicación y Amor desbordante. Pero todos estos «nombres» indican que Dios es, que es uno, intelecto, bueno o ser, pero no abarcan lo que Dios es en sí mismo, pues el lenguaje y el entendimiento humanos son limitados, conocen y nombran según los modos de las criaturas, pero Dios está más allá de ellos, es «sin modo» (*wiselos*). De ahí que también se le pueda llamar Nada, aunque será más bien ‘algo’ que ‘nada’. Por ello el dominico de Constanza emplea con frecuencia, como Dionisio Areopagita, un lenguaje paradójico, pues Dios es, para nosotros, una Luz cegadora, una Tiniebla resplandeciente. Y prefiere designar lo que Dios es en sí mismo, su Misterio escondido, como «Abismo sin fondo» (*grundlos abgrund*) o Deidad (*gotheit*). Y es ahí donde el ser humano encuentra su felicidad plena.

No se puede olvidar que, en el Fondo, la Trinidad «confluye» en la Unidad, pero también la Unidad es trinitaria, es una Tri-Unidad: Trinidad y Unidad se dan simultáneamente. La Unidad divina no elimina la dimensión relacional, sino todo lo contrario, está constituida por esa relación trinitaria. Así, la distinción personal no es un accidente, sino que pertenece a la naturaleza divina y está integrada en la paradoja de la Infinitud. Asimismo, este Misterio aparece como posibilidad ilimitada de amor y comunión.

Suso, junto con la escuela dominicana alemana, sacó un gran provecho a estas reflexiones dogmáticas para la vida espiritual; ya que ahondar en la ontología trinitaria permite comprender quienes somos, fundamentar la antropología ‘en’ y ‘desde’

Dios. Asimismo, la Uni-Trinidad es también el supuesto de la divinización del ser humano, gracias a la cual se puede concebir –y experimentar– la unión del ser humano con Dios.

III

«USBRUCH»

EL ÉXODO DE LA UNIDAD A LO CREADO

Análisis del *Libro de la Verdad* c.3

III. «USBRUCH» EL ÉXODO DE LA UNIDAD A LO CREADO

1. MORADA, SALIDA Y RETORNO CIRCULAR A LA UNIDAD
2. SER ETERNO EN DIOS – SER CREADO. DIMANACIÓN (*UZFLUZ*, *USBRUCH*)
 - 2.1. Clarificaciones de la metafísica del Maestro Eckhart. Relación paradójica entre la Infinitud y lo creado
 - a. *La razón ideal de las cosas*
 - b. *Ser virtual y ser formal*
 - c. «*In quantum*»
 - d. *Analogía en Eckhart*
 - e. *Unidad y reciprocidad entre lo que engendra y lo engendrado*
 - 2.2. El punto de vista de Suso. Ser de las criaturas en Dios y ser creado
 - a. *El ser eterno increado. El ejemplar eterno*
 - b. *El ser creado*
 - c. *Cuerpo y alma. Hombre interior y exterior*
 - d. «*Algo simple*», la «*esencia del alma*»
 - e. *La imagen de Dios, «vernünftiges gemüte»*
 - f. *La fragilidad del ser humano y su salvación: el retorno a Dios*
3. SÍNTESIS CONCLUSIVA

En el presente capítulo –que prolonga el anterior, pero desde la perspectiva de lo creado–, analizaremos la comprensión que tiene Enrique Suso de la realidad creatural y, en particular, del ser humano, íntimamente vinculado a Dios, pues se halla ‘en’ Él y todo su ser y su vida es ‘por’ Él y ‘para’ Él. La antropología susoniana aparece radicada en la Infinitud, del mismo modo que la antropología de Eckhart, que llega a afirmar lo siguiente: «Mi cuerpo está más en mi alma, que mi alma en mi cuerpo. Mi cuerpo y mi alma están más en Dios que en ellos mismos; y esto es justicia: la causa de todas las cosas, [se halla] en la Verdad»¹.

Asumiendo gran parte de los principios metafísicos eckhartianos acerca de la relación paradójica entre Dios y lo creado, Suso presenta matices propios y se distancia de su Maestro al conceder una mayor valoración de la individualidad y de la condición humana creada, como mostraremos a continuación. En el fondo, concebirá la antropología y ofrecerá los fundamentos de la divinización a partir de la humanidad de Jesucristo.

¹ Pr. 10, DW I, 161: 5-8 «*Mîn lîp ist mêr in mîner sêle, dan mîn sêle in mînem lîbe sî. Mîn lîp und mîn sêle ist mêr in gote, dan sie in in selben sîn; und daz ist gerehticheit: diu ursache aller dinge in der wârheit*».

1

MORADA, SALIDA Y RETORNO CIRCULAR A LA UNIDAD

Una vez presentado, en el capítulo 1 del *Libro de la Verdad*, cómo entiende Suso «el primer Principio» del ser humano y de todas las cosas, que es asimismo «su fin último», y después de haber clarificado en el capítulo 2 la Tri-Unidad divina, nuestro el autor se va a detener en la creación, en «cómo el ser humano y todas las criaturas se han mantenido eternamente [en Dios] y de su ‘salida’, que ha dado lugar a su ser creado (*gewordenlichen usbruch*)»². Las expresiones precedentes y también el hecho de que mencione el «retorno circular del fin hacia el principio» (*ein cirkelliches widerbögen des endes uf den begin*)³, ponen de manifiesto que el dominico de Constanza, junto con Alberto Magno y la escuela dominicana de Colonia, tienen como trasfondo filosófico las doctrinas del platonismo medio y del neoplatonismo cris-

² Cf. Bdw c.3, 14-15 «*Wie sich der mensche und alle kreaturen ewklich haben gehalten, und von irem gewordenlichen usbruche*». Según el diccionario Findebuch, 143, el sustantivo *gewordenheit* (el ser devenido, ser que ha llegado a ser) o el adjetivo *gewordlichen* (devenido, que ha llegado a ser) son términos específicos de Suso. Indican la condición creada, en oposición al ser eterno en Dios. Sturlese traduce la expresión *gewordlichen usbruche* por *Hervorgang in der Zeit* y Ancelet-Hustache, *procession des créatures*; esta última indica que *usbruch* corresponde al término latino *processio*, empleado por Suso para las personas divinas y para las criaturas. Cf. ANCELET-HUSTACHE (ed.), *Henri Suso. Œuvres complètes*, 429, nota 4.

³ Cf. *Vita* c.51, 179:8-9. (Texto completo cf. *supra* Capítulo II, nota 274). Bihlmeyer indica en nota una referencia a Santo Tomás (*In I Sent.* d.14 a.2; d.32 q.1) y al Maestro Eckhart (Pfeiffer *Pr. L.*, 165:24ss), aunque en realidad esta cita corresponde al sermón 50 de la edición de Pfeiffer, cuya autenticidad no ha sido confirmada en la edición crítica de la obra eckhartiana. Sin embargo, Eckhart emplea términos semejantes en otros sermones alemanes o también en su obra latina, como veremos a continuación.

tianizadas, tan presentes en los padres griegos (Orígenes, Gregorio de Nisa, Dionisio, etc) y latinos (Mario Victorino, San Agustín, etc.)⁴.

Así, el platonismo medio (siglos I a.C. - II d.C.) se plantea la paradoja de la «inmutabilidad» y el «dinamismo» propios del primer Principio, que no sufre mudanza ni pierde su unidad en su generación de todos los seres. Considera además las ideas como pensamientos contenidos en la mente de este Principio, inteligencia eterna, ser perfecto y vida, que habría dado origen al mundo imprimiendo las formas y el orden en la materia, originalmente informe y desordenada. De ahí que el universo se halle colmado de belleza, pues es reflejo de su artífice y participación de la luz divina.

A partir del siglo III d.C., el neoplatonismo busca sistematizar de manera coherente la enseñanza de Platón, e integra para ello todo el pensamiento griego precedente (el aristotelismo, el estoicismo, el pensamiento órfico, etc.). Deteniéndonos únicamente en la cuestión que nos ocupa («el eterno permanecer en Dios», «la salida» y «el retorno circular» expresados por Suso), la síntesis neoplatónica adopta la tríada *monê* (permanencia, morada), *proodos* (emanación, *exitus*), *epistrophê* (conversión, *reditus*), ya presente en Plotino⁵, pero desarrollada ampliamente en el neoplatonismo posterior, especialmente por Proclo y Dionisio Areopagita. Originariamente, todos los seres inteligibles y los objetos sensibles estarían contenidos en el Uno, en un estado indistinto (*monê*); procederían de él en virtud del desbordamiento de su riqueza inagotable (*proodos*) y presentarían una tendencia inmanente a retornar a su origen (*epistrophê*). Estos tres momentos forman parte de las leyes que gobiernan las relaciones entre las diversas categorías de seres: todo principio productor, to-

⁴ Cf., por ejemplo, los interesantes artículos de Salvatore LILLA, *Platonismo y los Padres*, y *Neoplatonismo*, en Angelo BERNARDINO (ed.), *Diccionario patristico de la Antigüedad cristiana* t.2, Sígueme, Salamanca 1992, 1786-1810 y 1509-1527, de los que hemos tomado nuestras «pinceladas» sobre el platonismo medio y el neoplatonismo.

⁵ Así, Plotino distingue tres hipóstasis: la primera, por encima del nivel de la inteligencia y del ser, es el uno-bien, que corresponde al uno absolutamente negativo de la primera hipótesis del *Parménides* de Platón. Sin sufrir mudanza, el uno engendra *ab aeterno* al intelecto (*noûs*) –segunda hipótesis– como un desbordamiento de su sobreabundancia. Una vez engendrado, el *noûs*, que encierra en sí todos los seres inteligibles o ideas, se vuelve hacia el uno y lo contempla. El *noûs* se desborda a su vez por su potencia y da lugar al «alma del mundo», la tercera hipótesis, que participa tanto del mundo inteligible como del sensible, y engendra al mundo sensible transmitiéndole los principios racionales que ha recibido del *noûs*. Por tanto, en Plotino ya aparece clara la «emanación» (*proodos*) a partir del uno y también la «conversión» o vuelta del *noûs* hacia el uno (*epistrophê*).

da causa, por su sobreabundancia y desbordamiento, produce un efecto semejante pero inferior, efecto que tiende hacia su punto de partida. Los seres superiores contienen todas las perfecciones de los inferiores (pero no a la inversa) y éstos reciben, en cierta medida, una «participación» de lo superior, aunque de manera fraccionada. Así, todas las cosas participan del Uno trascendente, en mayor o menor medida según se encuentren en la escala jerárquica de los seres. Cabe notar que el doble proceso de «éxodo» y «retorno» de las todas las cosas hacia su origen es reflejo del mismo dinamismo interno presente en el primer principio⁶. Y aunque el uno es causa de lo múltiple, su actividad generativa no comporta división, movimiento o multiplicación.

Muchos de estos elementos fueron recibidos por la tradición patristica, en particular por los Padres alejandrinos. Así por ejemplo, San Ireneo considera que la meta de la creación es la comunión con Dios. Orígenes retoma asimismo el principio de que el fin es semejante al comienzo⁷ y concibe la salvación en clave de «divinización»: en la encarnación, la naturaleza divina y la humana han comenzado a unirse estrechamente, para que la naturaleza humana llegue a ser divina, no sólo en Jesús, sino en todos los que con fe abracen la vida que Jesús ha enseñado, y que conduce a la amistad y a la comunión con Dios⁸. Y San Atanasio ofrece su célebre formulación de la divinización: «El Verbo se ha hecho hombre para que lleguemos a ser dioses»⁹. También Gregorio de Nisa se sirve del esquema neoplatónico en su *Vida de Moisés* y

⁶ Ello aparece con claridad en Porfirio, que incluyó también en la primera hipóstasis los tres momentos de la *monê*, *proodos* y *epistrophê*. Y a diferencia de la concepción del uno de Plotino y de otros neoplatónicos (el uno por encima del intelecto y del ser), Porfirio entiende el primer miembro de la tríada (*monê*) como «el uno» que se identifica con la existencia absoluta, con «el ser» por excelencia; el fruto de la potencia infinita de la fuente de la emanación es «la vida» (*proodos*); y el tercer miembro de la tríada (*epistrophê*), destinado a volverse hacia la fuente, es «la inteligencia» (*noûs*). Autores cristianos, como San Agustín, se inspiraron en estos elementos triádicos para elaborar sus nociones trinitarias. Hemos señalado también cómo Eckhart y Suso consideran que la vida divina, la trinidad inmanente (*bullitio*) es fuente y causa ejemplar de la creación (*ebullitio*).

⁷ Cf. Henri CROUZEL, *Orígenes: un teólogo convertido*, BAC, Madrid 1998, 287ss.

⁸ Cf. Cf. Irénée-H. DALMAIS, *Divinisation. Patristique grecque*: DSp 3, 1376-1389; aquí, 1379.

⁹ SAN ATANASIO, *De incarnatione Verbi* 54, PG 25, 192B. Citado en DALMAIS, *Divinisation*, 1380. Atanasio identifica claramente divinización y filiación, pero señala también la distinción entre nuestra asimilación a Dios y la filiación del Hijo unigénito: «Uno solo es Hijo por naturaleza; nosotros, llegamos igualmente a ser hijos, pero no como él por naturaleza y en verdad, sino según la gracia del que nos llama. Aún siendo hombres terrestres, somos llamados dioses, no como el Dios verdadero o su Verbo, sino como lo ha querido Dios que nos ha conferido tal gracia». *Contra Arianos* III 19, PG 26, 361C-364A. Cf. ID., 1381. Eckhart y Suso vincularán igualmente filiación y unión deiforme.

Dionisio Aeropagita lo empleará con profusión. Para éste, la emanación jerárquica de las criaturas tiene como contrapartida el retorno a Dios, la divinización (*θεώσις*); supone llegar unirse a Dios en la contemplación, tras haber pasado por el despojo de todo obstáculo; recibir como don el ser de Dios y la filiación divina de manera espiritual. Máximo el Confesor elaborará una síntesis definitiva, poniendo en relación encarnación y divinización: «Dios se humaniza para el hombre, en su amor hacia el hombre, en la medida misma en la que el hombre fortalecido por la caridad se transpone para Dios en Dios»¹⁰.

Volviendo a Enrique Suso, que asume los planteamientos precedentes, nuestro autor indica que la vocación del ser humano consiste en retornar a la unidad primordial con Dios¹¹; creado a imagen de Dios, es llamado a una «unión deiforme» (*gotförmige vereinung*)¹², esto es, por gracia, llegar a gozar de la unión con Dios en tanto le sea posible, ya aquí y en la plenitud escatológica. Sin embargo, no puede alcanzarla por sus propias fuerzas, aunque sí ha de poner todo de su parte: ser una «persona desprendida» (*gelassener mensch*)¹³ y conformada con Cristo en el Espíritu. Por tanto, aunque no emplea explícitamente el término «divinización», esta noción subyace en su pensamiento.

La obra de Suso que más claramente expresa el esquema del «retorno circular» del que venimos hablando es el *Libro de la Verdad*, no sólo en su contenido, sino en la misma estructuración de los capítulos: en primer lugar, Dios uno y trino y, en Él, el «ser eterno» de todas las criaturas (*monê*); a continuación la «salida» (*proodos*), que da lugar a su ser creado y, por último, «el retorno» de las criaturas a Dios (*epistrophê*)¹⁴. Así, tras un prólogo en el que anuncia dos nociones claves, el desprendimiento interior (*inrelicher gelazeneite*) y el discernimiento (*unterscheide*), el autor

¹⁰ MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua*, PG 91, 1113BC. Citado en DALMAIS, *Divinisation*, 1388.

¹¹ También la *Gaudium et Spes* 22 afirma que «la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina».

¹² Cf. Bdw c.6, 356:13.

¹³ Cf. Bdw prol. 327:29-30 «Con un recto desprendimiento se llega a donde se ha de llegar».

¹⁴ Se puede consultar el esquema comparativo de la estructura del Bdw y de los ocho últimos capítulos de la *Vita*, cf. *supra* Capítulo I. Vida y obras de Enrique Suso, p.103.

presenta cómo el ser humano desprendido comienza y termina en la Unidad (c.1)¹⁵. Después de afirmarlo en el título del capítulo, añade:

«Todas las personas que han de ser conducidas de nuevo allí [a la Unidad divina] necesitan conocer su origen primordial y el de todas las cosas, pues éste es también su fin último»¹⁶.

A continuación, siguiendo la teología negativa de Dionisio y sobre todo la del Maestro Eckhart, explica cómo es Dios, Unidad y Trinidad (c.2). En el intelecto divino se hallan las ideas de todas las criaturas, su «ser eterno en Dios», que ha tomado su forma propia en la creación, en su «salida que les hace llegar a ser» (*gewordlichen usbruche*) (c.3). Tras ella, el ser humano ha de retornar a Dios (*inkere*), a través del Hijo Unigénito (c.4), el desprendimiento y la conformación con Cristo. Después de esto, Suso expone cómo se produce la unión con Dios (c.5). Y tras el capítulo 6, en el que se precisan cuestiones difíciles que pueden dar lugar a la herejía del Libre Espíritu, el *Libro de la Verdad* concluye con una descripción del comportamiento de la persona desprendida y deificada (c.7).

Según ha puesto de manifiesto Loris Sturlese, esta disposición coincide con la estructura habitual de los tratados escolásticos de la época: primero Dios (*de Deo uno et trino*), después la creación (*de processu*); por último el retorno (*de reditu creaturarum*)¹⁷. A través de tal estructuración puede reconocerse la influencia del neoplatonismo en los grandes autores escolásticos, como Santo Tomás¹⁸. Así, por ejemplo, la *Suma Teológica* está dividida en tres partes: I. Dios uno y trino y el *exitus* de toda criatura de Él; II. El retorno del hombre hacia Dios; III. Cristo, camino para la vida eterna¹⁹; y la *Suma contra Gentiles* aborda en primer lugar, qué es lo propio de «Dios

¹⁵ Markus Enders ha puesto de manifiesto la estrecha relación entre la forma y el contenido de los capítulos del *Libro de la Verdad*; así, por ejemplo, el capítulo uno aborda la unidad de Dios, en el segundo, la autodiferenciación del primer principio, en el tercero, la idea ejemplar de todos los seres en la vida intratrinitaria, etc. Cf. ENDERS, *Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse*, 34, nota 50; 36, nota 63; 41, nota 25, etc.

¹⁶ Bdw c.1, 328:10-13 «*Wie ein gelazener mense beginnet und endet in einikeite. Allen den menschen, die wieder in gefüret son werden, den ist fürderlich ze wissene ir und aller dingen erstes begin, wan in deme selben ist och ir iungstes lenden*».

¹⁷ Cf. la introducción de STURLESE (ed.), *Heirich Seuse. Das Buch der Wahrheit*, XXVIII.

¹⁸ Cf. la introducción de Gregorio CELADA LUENGO en *La Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino*, BAC, Madrid 1998, 27ss.

¹⁹ El mismo Tomás lo declara: «Así, pues, como quiera que el objetivo principal de esta doctrina sagrada es llevar al conocimiento de Dios, y no sólo como ser, sino también como principio y fin

en sí mismo» (*Deo secundum seipsum*), después «la salida de las criaturas a partir de Dios» (*de processu creaturarum ab ipso*) y, por último, la ordenación de las criaturas hacia Dios como a su fin²⁰.

A pesar de esta coincidencia con la estructura de los grandes tratados de Santo Tomás, el contenido del *Libro de la Verdad* parece estar directamente vinculado al Maestro Eckhart²¹, que asume igualmente el dinamismo *exitus / reditus*. Así, en su *Comentario al evangelio de Juan*, el dominico turingio afirma lo siguiente:

«Por la creación, Dios dice, anuncia, aconseja y ordena a todas sus criaturas que, dado que Él las ha creado, le sigan, se ordenen hacia Él, se vuelvan hacia Él y retornen con prisa hacia Él, causa primera de todo su ser, según dice Ecl 1 [7]: ‘Los ríos retornan al lugar de donde vinieron’. Por ello la criatura, por naturaleza, ama más a Dios que a sí misma. [...] El origen y el fin, el bien y el fin son idénticos. Así como todo lo creado sigue y persigue su fin, del mismo modo su principio»²².

En los sermones alemanes, Eckhart expresa la misma convicción de que «Dios quiere ser el principio y el fin de todas las cosas», o también que «[la paz de Dios]

de las cosas, especialmente de las criaturas racionales según ha quedado demostrado, en nuestro intento de exponer dicha doctrina trataremos lo siguiente: primero, de Dios; segundo, de la marcha del hombre hacia Dios; tercero, de Cristo, el cual, como hombre, es el camino de nuestra marcha hacia Dios». *S. Th.* I q.2 prol. (BAC, 107).

²⁰ Cf. *S. c. gent.* I c.9 n.7.

²¹ Prueba de ello son las abundantes referencias implícitas a los textos eckhartianos, que la edición de Sturlese ha puesto de manifiesto. Sin embargo, esta vinculación a Eckhart no excluye el aprecio de Suso por Santo Tomás y la presencia de su enseñanza en sus obras, del mismo modo que Eckhart asumía muchas de las enseñanzas del Aquinate, sin perder la libertad de discrepar en algunas cuestiones. Así, por ejemplo, en el *Horologium*, Suso describe la creación en términos similares a los que aparecen en la *Suma contra gentiles*. Cf. *Hor.* I c.2, 384.

²² Cf. *In Ioh.* n.226, LW III, 189:8-190:7 «...quod deus omnem creaturam creando ipsi dicit et indicit, consulit et praecipit, hoc ipso quod creat, sequi et ordinari, reflecti et recurrere in deum tamquam in causam primam totius sui esse, secundum illud Eccl 1: ‘ad locum, unde exerunt flumina, revertuntur’. Hic est quod creatura ipsum deum amat naturaliter, plus etiam quam se ipsam. [...] Praeterea principium et finis idem, bonum et finis idem. Sicut ergo omne creatum sequitur et insequitur finem suum, sic et principium suum». Asimismo, en el *Sermo* 25/1 n.259, LW IV, 237:1-2 «Adhuc prima gratia consistit in quodam effluxu, egressu a deo. Secunda consistit in quodam refluxu sive regressu in ipsum deum». Bernard McGinn caracteriza la estructura metafísica, teológica y mística de Eckhart como una «metafísica del flujo» («*metaphysics of flow*»), retomando la expresión de Alain de Libera. Este autor explica que el dominico alemán presenta una reciprocidad entre el «dimanar» o «flowing-forth» (*exitus-emanatio, ûzganc-uzfliessen*) de todas las cosas desde el abismo divino y el «refluir» o «flowing-back» (*reditus-restoratio, inganc-durchbrechen*) del universo en la unidad con la fuente divina. El iniciador de esta «metafísica del flujo» no fue Eckhart sino Alberto Magno, que además de emplear el vocablo *emanatio* para designar toda producción, se sirvió también de la imagen de la *bullitio* para explicar cómo la Causa primera dimana en todas las cosas. Estas imágenes fueron empleadas asimismo por sus discípulos Dietrich de Freiberg, Berthold de Moosburg y Tomás de Aquino. Cf. MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, 71-74.

hace que [todas las cosas] estén vueltas hacia su primer origen, es decir, hacia Dios»²³.

Por otro lado, además de la influencia en Suso del Maestro Eckhart o de Santo Tomás, Georg Steer apunta que la estructuración del *Libro de la Verdad* se inspira directamente en el *Compendium theologicae veritatis* de Hugo Ripelín de Estrasburgo (†1268), obra con marcado acento albertiniano, dada la centralidad de la cristología en ambas obras²⁴.

Cabría detenerse también en los términos en medio-alto alemán que nuestro autor emplea para formular el esquema ternario *monê / proodos / epistrophê* en el *Libro de la Verdad*. Para la *monê* alude a que el ser humano y todas las criaturas «eran sostenidas» o «se mantenían eternamente en Dios» (*ewklich in gotte gehalten*)²⁵; y expresa la dinámica del *proodos / epistrophê* con el par de términos en medio-alto alemán *usbruche / durchbruche* (salida / atravesar, perforación o irrupción), característicos del Maestro Eckhart²⁶. El capítulo 4 del *Libro de la Verdad* comienza del siguiente modo:

²³ ECKHART, *Pr.* 101, DW IV, 353:96 «[Gott] wil, daz er sî begin und ende aller dinge»; asimismo, *Pr.* 57, DW II, 595:10-11 «machtet er [der götliche vride] sie [alliu dinc] widerböugic in irn êrsten ursprunc, daz ist: in got». Eckhart utiliza un vocablo semejante al *widerbögen* de Suso.

²⁴ Cf. Georg STEER, *Ist das 'Buch der Wahrheit' in Konstanz geschrieben?: Heinrich-Seuse-Jahrbuch 2* (2009) 51. El autor se limita a apuntar la influencia entre ambas obras, pero no la justifica. A nuestro parecer, podría darse tal vinculación, pero el paralelismo no es total. El *Compendium theologicae veritatis* consta de un prólogo y siete libros, y el *Libro de la Verdad* (*Bdw*) contiene igualmente un prólogo y 7 capítulos, pero no presentan el mismo contenido. Únicamente se podría encontrar algún acercamiento entre en el libro I (*De natura Deitatis*) y *Bdw* c.1 y 2; hay una alusión al pecado al final de *Bdw* c.3, que se podría asociar con el libro III (*De corruptela peccati*); el libro IV (*De Christi humanitate*) y *Bdw* c.4, que también aborda la encarnación; el libro V (*De gratiarum sanctificatione*) y *Bdw* c.5, donde Suso explica cómo es posible alcanzar la unión con Dios, fuente de toda bienaventuranza; y el último capítulo del *Bdw* –que presenta la manera de vivir de un ser humano «deificado» y su participación en los sacramentos– podría acercarse al libro VI del *Compendium*, *De sacramentorum virtute*. Pero la creación es tratada el libro II del *Compendium* (*De operibus conditoris*) y, sin embargo, aparece en el c.3 del *Bdw*. Suso conoció con toda seguridad este tratado, escrito por un fraile de su misma Orden, y de Estrasburgo, ciudad donde inició sus estudios teológicos nuestro autor. Sin embargo, las referencias implícitas al *Compendium* –indicadas por el editor Bihlmeyer– aparecen casi exclusivamente en el *Libro de la Sabiduría eterna*: *Bdew* c.3, 207; c.9, 237; c.12, 241.242.244.245; c.21, 285. Y únicamente en una ocasión en *Libro de la Verdad*: *Bdw* c.5, 346, en referencia al «conocimiento matutino» y «vespertino» de las criaturas (cf., entre otros autores, *Comp. theol. verit.* VII, 26).

²⁵ Cf. *Bdw* c.3, 331:14-15.17.

²⁶ Eckhart utiliza el vocablo *durchbrechen* en el *Pr.* 29, DW II, 76:2-77:3 (Brugger modif., 515) «Este espíritu [humano] tiene que ir más allá de todo número, 'traspasar' (*durchbrechen*) toda cantidad, y luego ser 'atravesado' (*durchbrochen*) por Dios; y así como Él 'irrumpe' (*durchbrichet*) en mí, a mi vez 'irrumpo' (*durchbriche*) yo en Él. Dios conduce a este espíritu al desierto y a la unidad

«He comprendido bien –afirma del discípulo– la verdad acerca del salir de la criatura, que le ha permitido llegar a ser (*der kreaturen gewordenlichen usbruche*). Ahora me gustaría escuchar acerca de la irrupción (*durchbruche*), de cómo el ser humano debe, por Cristo, regresar allí y alcanzar su felicidad (*selikeit*)»²⁷.

El «retorno» aparece también designado como un «regreso hacia la unidad» (*wider in komen*) que se alcanza por un «camino hacia el interior» (*inkere*)²⁸.

Este esquema circular no aparece únicamente en el *Libro de la Verdad*, fuente principal de nuestro estudio. Los últimos capítulos de la *Vita* de Suso retoman, en parte, lo presentado en la obra anterior, especialmente los capítulos 50-53. Así, el capítulo 50 responde a la pregunta «¿Qué es Dios?»²⁹, y se corresponde con el capítulo 1 del *Libro de la Verdad*, aunque en sus explicaciones recurre menos a Eckhart e introduce doctrinas de Santo Tomás y San Buenaventura. El capítulo 51 se corresponde, en cierta medida, con el capítulo 2 y 3 del *Libro de la Verdad*, pues aborda dónde y cómo es Dios, uno y trino y también señala que los maestros hablan de un

de Sí mismo, allí donde Dios es un puro Uno, manando en Sí mismo». («*Dirre geist muoz übertreten alle zal und alle menige durchbrechen, und er wirt von gote durchbrochen; und alsô, als er mich durchbrichet, alsô durchbriche ich in wider. Got leitet disen geist in die wüestunge und in die einicheit sîn selbes, dâ er ein lüter ein ist und in im selben quellende ist*»); en el *Pr.* 52, DW II, 504: 4 y 7; así como en los sermones 100 y 109, cuya autenticidad ha sido establecida recientemente (en 2003) por Georg Steer: *Pr.* 100, DW IV, 272:16-17 y *Pr.* 109 (Pfeiffer *Pr.* LVI), DW IV, 773:64. Igualmente, en RdU c.6, DW V, 207:8 y en el sermón sobre el Reino de Dios ofrecido por Jostes: *Pr.* 82, 94:13-18 y 28-29. (Ya hemos mencionado que la autenticidad de este sermón está pendiente de confirmación, aunque varios expertos, como Steer o Haas, se decantan por la misma; está previsto que aparezca en la edición crítica de los sermones del Maestro Eckhart como el *Pr.* 117). El último editor de los sermones alemanes, Georg Steer, indica que *durchbrechen* corresponde a *transire* en la obra latina de Eckhart: *Sermo* 24/2, LW IV, 226: 3-4; *In Ioh.* n. 292, LW III, 244:13. Cf. nota 33, DW IV, 773. El Maestro Eckhart empleó únicamente el verbo *durchbrechen*, pero sus discípulos Tauler y Suso recurrieron ampliamente al sustantivo *durchbruch*. Para un estudio más amplio sobre esta noción eckhartiana, cf. el trabajo clásico de Shizuteru UEDA, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus* (Studien zu Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft 3), Mohn, Gütersloh 1965, 99-139; Bernard MCGINN, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany. 1300-1500 (The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism IV)*, Herder and Herder, New York 2005, 177-181; y más recientemente, Alois HAAS, *Durchbruch zur ewigen Wahrheit. Meister Eckhart Jahrbuch* 2 (2008) 171-187. Amador Vega e Ilse de Brugger traducen este término por «atravesar»; sin embargo, el vocablo medio-alto alemán denota asimismo cierta violencia y esfuerzo, pues significaba «romper algo, perforarlo por la fuerza» (cf. Lexer I, 479). Por ello utilizaremos el vocablo más adecuado en cada caso, indicando entre paréntesis el término alemán al que corresponde. Las traducciones inglesas emplean *breaking-through*, y las francesas, *percer*.

²⁷ Bdw c.4, 333:3-6 16) «*Der Iunger: Von der kreaturen gewordenlichen usbruche habe ich die warheit wol verstanden. Ich horti nu gerne von dem durchbruche, wie der mensch durch Christum sol widerinkomen und sein selikeit erlangen*».

²⁸ Cf. Bdw c.4, 333:1.

²⁹ Cf. *Vita* c.50, 171:3.

«retorno circular del fin hacia el principio» (*ein cirkelliches widerbögen des endes uf den begin*)³⁰. Allí se refiere a la creación como *usfluss*, término medio-alto alemán que recoge la noción *emanatio*, muy empleada por Alberto y su escuela, incluido Santo Tomás, y que designa el hecho de proceder una cosa de otra³¹. En alguna ocasión Suso utiliza este vocablo tanto para la creación como para la procesión de las Personas divinas, con el valor, pero al mismo tiempo las dificultades que tal opción conlleva. Sin embargo, en otros momentos distingue el «fluir interior» de la vida intradivina (*infließen*) de su «desbordarse» (*überfliessen*) para dar origen a lo creado. Asimismo emplea el par de verbos *ussfliessen* / *widerflissen* (dimanar / refluir) para referirse al *exitus* / *reditus*. A continuación, el capítulo 52 de la *Vita* aborda la elevada meta como «el más alto vuelo» (*Von dem aller höhsten überflug*), el «dónde» de la «desnuda unidad» (*blossú einikeit*) en donde se renace y se cohabita con el Hijo eterno³². Este capítulo retoma el vocabulario dionisiano y eckhartiano y se corresponde con los capítulos 1 y 5 del *Libro de la Verdad*, al que se refiere explícitamente³³. El capítulo 53 de la *Vita* concluye con un resumen de lo anterior, acerca «de los misterios de la desnuda deidad, de la dimanación y del reflujo del espíritu [humano]». El autor recurre aquí al binomio *usgeflossenheit* / *wideringeflossenheit* (la producción, el dimanar / el reflujo interior)³⁴ y señala que todo lo expuesto se ha apoyado tanto en la experiencia personal, su propio fondo, como en la Sagrada Escritura.

Después de haber presentado el esquema de Suso, procederemos a describir su primera etapa, «la salida o la creación» (*usbruch*), especialmente la del ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, para abordar, en los siguientes capítulos, su «retorno» (*durchbruch*), y concluir finalmente con el término del camino, la «unidad» del ser humano con Dios, siguiendo así la estructura y el texto del *Libro de la Verdad*.

³⁰ Cf. *Vita* c.51, 179:5-12.

³¹ Ya hemos mencionado que este término no supone, a pesar de las apariencias, panteísmo alguno. Cf. *supra* Capítulo II, nota 12. Sin embargo, para evitar dar la sensación de ‘emanatismo’ y mantener la metáfora que encierra el término, traduciremos *usfluss* por «dimanar» y sus derivados.

³² Cf. *Vita* c.52, 184:2; 186:11; 187:10.

³³ Cf. *Vita* c.52, 189:15. Alude al capítulo 5 del Bdw, en el que Suso distingue entre el percibirse uno y ser transformado en Dios.

³⁴ Cf. *Vita* c.53, 190:26-27.

Hemos de tener presente lo expuesto acerca de Dios y todo su trasfondo filosófico: la implicación dialéctica de la Infinitud en lo «otro» creado, presente e inmanente a todo, pues todo se halla «en» Él, pero sin confundirse con Él, ya que Dios es absolutamente trascendente. Desde la noción de Dios como Intelecto y, por consiguiente, una concepción de la creación como generación intelectual eterna, el ser humano aparecerá emplazado en el centro del dinamismo divino. Pensado por Dios, Uni-trinidad, y uno con Él en la eternidad divina (*monê*), el ser humano –y todas las criaturas– es creado por su amor desbordante a imagen y semejanza suya, en un acto creador continuado (*proodos*), y anhela retornar a la unidad original, fuente de su vida y felicidad plena, para recibir la salvación o deificación (*epistrophê*).

2

SER ETERNO EN DIOS – SER CREADO

DIMANACIÓN (*USFLUZ, USBRUCH*)

Para un lector contemporáneo poco familiarizado con la filosofía antigua y medieval, puede llamar la atención la referencia al estado de las criaturas «en la eternidad», esto es, en el seno de Dios, en el que «eternamente, todas las criaturas son Dios»³⁵. En una primera aproximación, cabe decir que esta formulación no ha de entenderse en el sentido de que las criaturas en su condición espacio-temporal preexisten en Dios, sino que se trata de su ser eterno intratrinitario, como pensamiento o idea en la mente divina³⁶. El análisis de este enunciado susoniano, muy frecuente también en el Maestro Eckhart, nos permite descubrir la perspectiva metafísica de nuestro autor, cercana a la eckhartiana, y la antropología subsiguiente, íntimamente vinculada a la noción de Dios³⁷.

³⁵ Bdw c.3, 331:22 «...alle kreaturen ewklich in gotte sint got». El resto del capítulo explica la cuestión. Ya hemos indicado que esta concepción se halla también en el platonismo medio.

³⁶ Suso aclara que «el ser (*wesen*) de la criatura en Dios no es criatura». («*Daz wesen der kreature in gotte ist nit kreature*») Bdw c.3, 332:16 14). No significa, por tanto, que este «ser intradivino» suponga una preexistencia pre-corporal de las criaturas *en cuanto* tales, como ya había expresado el anatematismo del emperador Justiniano en el año 543, contra el origenismo: «Si alguno dice o siente que las almas de los hombres preexisten, [...] y que por castigo fueron arrojadas a los cuerpos, sea anatema». (DH 403).

³⁷ Sturlese señala la íntima vinculación que tienen, para los pensadores medievales, la metafísica, el tratado sobre Dios y la antropología. Cf. STURLESE (ed.), *Heinrich Seuse. Das Buch der Wahrheit*, XXXV.

La existencia eterna de las ideas o ejemplares de las criaturas en la mente de Dios era, no obstante, una doctrina aceptada en la época. Su fuente principal había sido Dionisio Areopagita y sus comentaristas, como Alberto Magno³⁸. Así, Santo Tomás afirmaba que, como el mundo ha sido hecho por Dios a través del conocimiento, es necesario que en el intelecto divino estén las formas a cuya semejanza se hizo el mundo; en esto consisten las ideas. Pero en Dios, las ideas no son más que la misma esencia divina, en tanto que semejanza y razón de ser de las cosas³⁹. La novedad del Maestro Eckhart fue dar un papel central en su sistema a esta doctrina, asociada a la noción de Dios como Intelecto puro⁴⁰.

Para comprender el alcance y significado de la perspectiva de Suso y sus matices personales, presentaremos en primer lugar y de modo somero cómo aparece la cuestión en el Maestro turingio, así como algunas nociones de su metafísica. Nos serviremos especialmente de su obra latina, con una mayor claridad conceptual. Ya que una dificultad añadida a la comprensión de estas cuestiones es encontrar la traducción adecuada para los términos filosóficos expresados en medio-alto alemán, vocablos que se están creando en ese momento y que carecen de precisión.

³⁸ Dionisio afirma, en su obra *De div. nom.* V 8, que en Dios, causa de todas las sustancias, preexisten «los ejemplares» (παράδειγματα, traducido al latín por *exemplaria* o *paradigmata*) o «razones» de todas ellas. En la versión latina de Juan Sarraceno, comentada por Alberto Magno: «*Exemplaria autem dicimus esse in Deo existentium rationes substantificas et singulariter praeexistentes; quas theologia praediffinitiones vocat et divinas et bonas voluntates existentium determinativas et effectivas, secundum quas supersubstantialis existentia omnia praediffinivit et produxit*». PG 3, 824C; *Dionysiaca* I, 359-360. Cf. asimismo el comentario de ALBERTO MAGNO, *In De div. nom.* V n.36-39, 324-326.

³⁹ Cf. *S. Th.* I q.15 a.1 y 2.

⁴⁰ Según Tobin, Eckhart aportó como novedad que el retorno o *durchbruch* de la persona desprendida consiste, en cierto sentido, en tornar a este estado original de unidad. Cf. Frank TOBIN, *Coming to terms with Meister Eckhart: Suso's 'Büchlein der Wahrheit'*, en Francis G. GENTRY (ed.), *'Semper idem et novus': Festschrift für Frank Banta*, Kümmerleverlag, Göppingen 1988, 326.

2.1. CLARIFICACIONES DE LA METAFÍSICA DEL MAESTRO ECKHART: RELACIÓN PARADÓJICA ENTRE LA INFINITUD Y LO CREADO

La problemática del modo de ser de las cosas en Dios puede clarificarse ahondando en nociones como la causalidad divina, la generación intelectual y eterna del Verbo y la producción de las «razones» de las cosas en el Verbo divino. Estas concepciones constituyen el horizonte en el que se fundamenta la relación de dependencia ontológica del ser humano hacia Dios⁴¹.

a. *La razón ideal de las cosas*

Como presentamos en el capítulo anterior, para el dominico turingio, Dios es la causa primera⁴², la fuente radical de la donación del ser, que se pone de manifiesto en la creación.

«Dios actúa y produce las cosas por su naturaleza misma, es decir por la naturaleza divina. Pero la naturaleza de Dios es Intellecto y, para él, ser es conocer; por tanto, por el Intellecto produce las cosas en el ser»⁴³.

La identidad eckhartiana del ser y del intelecto divino está indisociablemente unida al tema de la creación en el Verbo. Así, dada la esencia intelectual de Dios, el entender de Dios es su propio ser y su ser es entender (*intelligere*): «en Él realidad e intelecto son idénticos»⁴⁴. Dios, al pensar se piensa a sí mismo y, en su autoreflexividad, engendra su propia forma inteligible, su Imagen: da lugar al nacimiento interior del Verbo⁴⁵. Al reconocerse Dios Padre a sí mismo en el Verbo, brota el amor mutuo

⁴¹ Cf. Pierre GIRE, *L'être, le salut et le dynamisme de l'âme*, RevSR 76 (2002) 472-473.

⁴² Por ejemplo, *In Gen.* I n.135, LW I, 289:3-4 «*Deus autem, quin immo ipse solus, proprie est causa rerum in esse sive causa ipsius esse in rebus*».

⁴³ *In Gen.* I n.11, LW I, 194:10-195:1 «*...deus agit et producit res per naturam suam, scilicet dei. Sed natura dei est intellectus, est sibi esse est intelligere, igitur producit res in esse per intellectum*».

⁴⁴ *In Ioh.* n.34, LW III, 27:14 «*In ipso quidem idem est res et intellectus*».

⁴⁵ Suso también utiliza esta expresión (*der ingeburt des wortes*) en BdeW c.21, 279:4.

y es espirado el Espíritu⁴⁶. Eckhart considera, como Santo Tomás, que la procesión trinitaria está íntimamente vinculada a la creación. Según el Aquinate, que a su vez se inspira de San Alberto y de San Buenaventura, «las procesiones de las Personas eternas son la causa y la razón (*causa et ratio*) de la procesión de las criaturas»⁴⁷.

Dios piensa y posee, en el principio, la «razón» de todas las cosas⁴⁸, pero la razón ideal ejemplar de todas las cosas es el Verbo: Dios crea todo en el Hijo, el *Logos* o Verbo de Dios⁴⁹. Por tanto, según Eckhart, en un mismo acto divino, es engendrado el Verbo y son creados los principios originarios de las cosas. «En efecto – explica –, es simultáneamente y de golpe que Dios es, que engendra su Hijo que es en todo punto coeterno y co-igual a él y que también ha creado el mundo, según Job: *Dios habla de una vez por todas* [Jb. 33, 14]. Y habla engendrando al Hijo, pues el Hijo es Verbo. Y habla creando las criaturas»⁵⁰.

Esta acción creadora de Dios es continua, pues Dios siempre crea en presente, y en él no hay temporalidad ya que el tiempo es creado junto con los entes. Así, afirma que «Dios creó de tal modo todas las cosas que constantemente las crea en el presente, ni pasa el acto creativo jamás al pretérito sino que siempre es nuevo, al principio y durante el proceso temporal de las criaturas, como en las cosas divinas el

⁴⁶ Cf. *In Ioh.* n.160-166, LW III, 131-137. Cf. *supra* Capítulo II, epígrafe «1.3. Vida. Trinidad y Unidad» en Eckhart.

⁴⁷ Cf. SANTO TOMÁS, *In I Sent.* d.14 q.1 a.1. Asimismo, las procesiones trinitarias son «el origen» (*In I Sent.* d.32 q.103), «el principio» (*In I Sent.* d.35 div. text.) y «ejemplar» de la procesión de las criaturas (*In I Sent.* d.29 q.1 a.2). Cf. Gilles EMERY, *The Trinitarian Theology of St Thomas Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2007, 343.

⁴⁸ El Maestro Eckhart habla de la «razón ideal de las cosas» a lo largo del primer capítulo de su *In Gen.* I n.3-5, LW I, 186-189, en referencia a la Escritura y a Platón, Aristóteles, Averroes y Boecio. Más adelante, en el n.78, Eckhart vuelve a repetir esta cita de Boecio, del libro III de *De consolacione*, poema 9: «*cuncta superno ducis ab exemplo*» («has sacado todas las cosas de un ejemplar»). En el n.11, LW I, 195:7-8 se afirma que Dios posee de antemano todas las formas de todas las cosas: «*Sed deus naturaliter praehabet omnes formas et omnium*». Esta cuestión aparece también en *In Ioh.* n.28-32, LW III, 22-26 o en sermones como el *Pr.* 21, DW I, 358:4ss, y el *Pr.* 22, DW I, 377:1ss.

⁴⁹ Cf. *In Gen.* I n.5, LW I, 188:10. Esta doctrina es común a los Padres: «*Hinc est quod sancti communiter exponunt deum creasse caelum et terram in principio, id est in filio, qui est imago et ratio idealis omnium*». Eckhart desarrolla la cuestión en su comentario a Jn 1,1, «En el principio era el Verbo». *In Ioh.* n.4-13, LW I, 5:4-12:17.

⁵⁰ *In Gen.* I n.7, LW I, 190:11-191:2 «*Simul enim et semel quo deus fuit, quo filium sibi coaeternum per omnia coaequalem deum genuit, etiam mundum creavit, Iob: Semel loquitur deus. Loquitur autem filium generando, quia filius est verbum; loquitur et creaturas creando*».

Hijo siempre ha nacido, siempre nace»⁵¹. Esto no quiere decir, sin embargo, que el mundo creado sea eterno. La acción de Dios coincide con su esencia, y es eterna. No así la creación en sentido de efecto, que es temporal y contingente: «La producción o creación general de todo el universo por un solo Dios (es) temporal»⁵². Además, la creación divina se realiza sin intermediarios, libre y voluntariamente:

«Hay una diferencia profunda entre lo que actúa según una necesidad de la naturaleza y lo que actúa voluntariamente y por medio del intelecto –afirma Eckhart–, como es el caso de Dios, según lo dice Tomás [S. Th.] p.I q.47 a.1. Esto se apoya en el hecho de que se dice: *En el principio*, es decir, en el Intelecto, *creó el cielo y la tierra*»⁵³.

El acto creador no supone introducir multiplicidad en Dios, sino que mantiene su unidad, su simplicidad. El Maestro turingio argumenta del modo siguiente: si no es contrario a la unidad que el intelecto conozca varias cosas a la vez, tampoco lo es para Dios el producir sin intermediarios varias cosas distintas o la totalidad del universo⁵⁴. Ofrece además otra explicación «mejor»: de lo uno y uniforme procede siempre lo uno, y de manera inmediata; así, lo que procede de Dios es «el universo mismo en su totalidad», que permanece «uno en las múltiples partes que lo constituyen», del mismo modo que «Dios es uno, es decir, simple, en su acto de ser, de vivir y de conocer y en sus obras, aunque rico (*copiosius*) en razones ideales»⁵⁵. Pues cuanto mayor es la simplicidad de una cosa, mayor su riqueza «según sus razones y potencias» (*secundum rationes et potentias*).

¿Qué significa exactamente la «razón ideal de las cosas»? Citando el comentario de Averroes a la Metafísica de Aristóteles, Eckhart habla de la causa primera o ‘razón’ de todas las cosas, como su esencia o ‘quididad’ (*ipsam rerum quiditatem*), es decir, aquello por lo que la cosa es; y el ‘qué’ (*quod quid est*) y el ‘porqué’ de to-

⁵¹ *Tabula prologorum in Opus tripartitum* n.2, LW I, 130:9-12 «...*deus sic quidem creavit omnia, quod nihilominus semper creat in praesenti, nec transit actus creationis in praeteritum, sed semper est in principio et in processu et novus, sicut in divinis filius semper natus est, semper nascitur*».

⁵² *In Gen.* II n.8, LW I, 479:10-11 «*productio sive creatio generalis totius universi ab uno deo temporaliter*».

⁵³ *In Gen.* I n.10, LW I, 194:1-4. Este texto es una muestra de que Eckhart, aunque utilice con frecuencia el término «dimanar» (*ûsfließen*) o su correspondiente latino *emanatio*, se distancia del emanatismo y presenta una doctrina de la creación profundamente cristiana.

⁵⁴ Cf. *In Gen.* I n.11, LW I, 195:1-3.

⁵⁵ *In Gen.* I n.12, LW I, 195:10-196:2 «*Tertio et melius dico quod re vera ab uno uniformiter se habente semper unum procedit immediate. Sed hoc unum est ipsum totum universum, quod a deo procedit, unum quidem in multis partibus universi, sicut deus ipse producens est unus sive unum simplex in esse, vivere, et intelligere et operari, copiosius tamen secundum rationes ideales*».

das sus propiedades (*propter quid est*), y que viene indicado por la definición de la cosa⁵⁶.

Es interesante subrayar que, para Eckhart, «la razón de las cosas» se encuentra de tal manera en ellas que, estando totalmente en su interior, se mantiene al mismo tiempo totalmente exterior a ellas⁵⁷. Así, cuando las cosas cambian o se corrompen, su razón permanece entera e inmóvil y no se corrompe, como puede suceder, por ejemplo, con la razón de un círculo. Ello se debe a que «la razón» es su «causa primera»⁵⁸ y, según el *Liber de causis*, la causa primera rige todas las cosas sin mezclarse con ellas⁵⁹.

b. *Ser virtual y ser formal*

La razón va a constituir «el ser virtual» (*esse virtuale*) de la criatura en Dios, es decir, el que tiene en el Verbo de Dios, frente a su «ser formal» (*esse formale*), o el ser que tienen en el exterior, distinto y separado de Dios. Eckhart lo expresa claramente en su comentario al capítulo primero del Génesis:

«Observa que toda criatura tiene un ser doble. El primero, en sus causas originarias, es decir, en el Verbo de Dios, y es un ser fijo y estable. Por ello la ciencia de las realidades corruptibles e incorruptibles es ella misma fija y estable: en ella la cosa es conocida en sus causas. El otro ser es el de las cosas en el exterior, en la naturaleza. Es el ser que tienen en su forma propia. El primero es un ser virtual, el segundo un ser formal que, la mayor parte del tiempo, es inconsistente y variable»⁶⁰.

⁵⁶ *In Gen.* I n.3, LW I, 187:2-10 «*Vocat autem commentator primam causam non ipsum deum, [...] sed ipsam rerum quiditatem, quae ratio rerum est, quam diffinitio indicat, causam primam vocat. Haec enim ratio est rerum 'quod quid est' et omnium rei proprietatum 'propter quid est'.*» Esta razón de las cosas, continúa Eckhart, no tiene que ver con ninguna causa extrínseca, sino que se refiere a la esencia de las cosas, en el interior: «*Adhuc autem ipsa rerum ratio sic est principium, ut causam extra non habeat nec respiciat, sed solam rerum essentiam intra respicit.*» Id. 187:13-14. Cf. también *In Ioh.* n.32, LW III, 26:1-11.

⁵⁷ *In Ioh.* n.12, LW III, 11:14-16 «*Sciendum quod verbum, logos, sive ratio rerum sic est in ipsis et se tota in singulis, quod nihilominus est se tota extra singulum quodlibet ipsorum, tota intus, tota deforis.*»

⁵⁸ *In Ioh.* n.12, LW III, 12:9-10 «*Causa prima omnis rei ratio est, logos est, "verbum in principio"*».

⁵⁹ Cf. *Liber de causis* prop. 19 n.155 (Pattin, 89) «*Causa prima regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis.*»

⁶⁰ *In Gen.* I n.77, LW I, 238:2-7 «*Nota quod omnis creatura duplex habet esse. Unum in causis suis originalibus, saltem in verbo dei; et hoc est esse firmum et stabile. Propter quod scientia corruptibilium est incorruptibilis, firma et stabilis; scitur enim res in suis causis. Aliud est esse rerum*

Continúa su explicación con un ejemplo. El «ser virtual o potencial» de una cosa en Dios se puede comparar a la idea que tiene el artesano de una casa, a partir de la cual sabe que es una casa y la realiza en el exterior. La casa ha recibido su «ser formal», es decir, su ser realizado en la materia, de este «ser virtual»⁶¹. Con todo, el «ser virtual» es más noble y eminente que el «ser formal» de las cosas, pues el «ser virtual» es el ser de la cosa «en cuanto» a su ser primero «en el Principio», en el Verbo, y allí es la misma Vida que el Verbo⁶². Para justificarlo el Maestro turingio recurre a la afirmación del evangelio de Juan: «Lo que ha sido hecho, en él era Vida» (Jn 1,3), y vuelve al ejemplo del artesano: un objeto, como un cofre, existe en el exterior, en la materia, pero la idea del cofre está presente en la mente del artesano y allí es vida, la vida del artesano, y su mismo ser⁶³. Se introduce pues una distinción entre «lo que ha sido hecho», lo creado, que tiene su «ser formal», temporal y contingente, y el «ser virtual» de las cosas en la mente divina.

c. «*In quantum*»

Para comprender la preferencia de Eckhart por el «ser virtual» frente al «ser formal» de las cosas, es decir, su ser creado –así como el resto de sus afirmaciones– hemos de tener en cuenta tres nociones características en la ontología eckhartiana, que él mismo propone como clave de lectura para comprender sus escritos: su concepción de analogía, que radicaliza la distancia ontológica entre la nada de las criaturas y Dios; su utilización de la frase calificativa «en cuanto a» (*in quantum*), que subraya la diversidad de perspectivas con la que nos acercamos a las cosas; y la unidad y reciprocidad que se establece entre todo agente y lo operado por él⁶⁴.

extra in rerum natura, quod habent res in forma propria. Primum est esse virtuale, secundum est esse formale, quod plerumque infirmum et varabile».

⁶¹ Cf. *Ib.*, 239:5-7 y también *In Sap.* n.21, LW II, 342:5-12 y *S. Th.* I q.15 a.1.

⁶² Cf. *In Gen.* I n.83, LW I, 242:2-5.

⁶³ *In Gen.* I n.78, LW I, 240:3-7 «*Hinc est illud Ioh. 1: “Quod factum est, in ipso vita erat”. Impsum enim quod in se est extra, utpote factum sive creatum, in ipso verbo est vita, quantum ad primum esse, sicut arca extra in materia facta est, in mente autem artificis non est facta, sed vita quaedam sive quoddam vivere. Cognoscere siquidem proprie et vere vivere est cognoscentibus, et vivere, esse».* Un desarrollo más amplio de la exégesis de este versículo se encuentra en *In Ioh.* n.61-67, LW III, 50-56.

⁶⁴ Cf. *Proc. Col.* I n.81-86, LW V, 277:7-279:14.

El Maestro turingio comienza explicando lo siguiente:

«Lo primero es que ‘en tanto que’ (*in quantum*) –a saber, una restricción (*reduplicatio*)⁶⁵– excluye toda otra cosa, todo lo ajeno, incluso según razón, del término. Pues aunque en Dios sea lo mismo ser y conocer, decimos, sin embargo, que Dios no es malo, aunque digamos que Él conoce el mal. Y aunque en Dios Padre sea lo mismo esencia y paternidad, sin embargo, no genera en tanto que esencia sino en tanto que padre, aunque la esencia sea la raíz de la generación. Pues los actos de [las Personas] divinas, incluso absolutos, proceden de Dios según la propiedad de los atributos, como afirma cierta máxima de la teología⁶⁶. Por eso, Bernardo –en el libro *De consideratione* c.5⁶⁷, dice que Dios ama como caridad, conoce como verdad, se asienta como equidad, domina como majestad, opera como virtud, revela como luz, etc.»⁶⁸.

Por tanto, es importante no perder de vista que el Maestro Eckhart se mueve en diversas perspectivas que no se excluyen entre sí; y, aunque en muchos momentos subraye una de ellas (la perspectiva desde arriba, las cosas consideradas desde Dios), ello no implica que niegue las otras perspectivas, como él mismo aclara en diversas ocasiones, y como recuerda asimismo su discípulo, Enrique Suso.

Así por ejemplo, volviendo al doble ser de las cosas, no se ha de entender como dos ‘seres’ separados entre sí, su «ser virtual» y su «ser formal», sino que el «ser formal» es el ser que presentan las cosas si se consideran en sí mismas, mientras que su «ser virtual», es el su ser en cuanto se las considera en su causa, es decir, en Dios. Por ello Eckhart puede mantener al mismo tiempo que las cosas creadas o producidas están por debajo de su principio y son de otra naturaleza y tienen su propio «supósi-

⁶⁵ *Reduplicatio* en latín significa «reduplicación» o «repetición». Pero aquí tiene el sentido de «restricción», considerar una cosa según un aspecto concreto. Eckhart explica el término en *In Ioh.* n.438, LW III, 376:2 «*Li in quantum autem reduplicatio est; reduplicatio vero, sicut ipsum vocabulum testatur, dicit nexum et ordinem duorum; dicitur enim reduplicatio duorum replicatio, plica et nexus duorum*».

⁶⁶ Cf., por ejemplo, SANTO TOMÁS, *S. Th.* I q.45 a.6 ad 3: «Aun cuando cada uno de los efectos de Dios proceda de cualquiera de sus atributos, sin embargo, cada uno de los efectos se reduce a aquel atributo con el que tiene mayor conveniencia». La edición crítica indica otras citas en Eckhart donde aparece la misma afirmación: *In Exod.* n.56, LW II, 61:3 «*actus procedunt ab essentia secundum rationes et proprietates attributorum*»; *In Ioh.* n.469, LW III, 401:9: «*sicut doctores dicunt, in divinis actus procedunt ab essentia secundum proprietatem attributorum*».

⁶⁷ SAN BERNARDO, *De consideratione* c.5 n.12, *Opera omnia* III, 476:26-477:2.

⁶⁸ *Proc. Col.* I n.81, LW V, 277:7.278:2 «*Primum est quod li ‘in quantum’, reduplicatio scilicet, excludit omne aliud, omne alienum etiam secundum rationem a termino. Licet enim in deo sit idem esse et intelligere, dicimus tamen deum non esse malum, quamvis dicamus eum intelligere malum. Et quamvis in deo patre idem sit essentia et paternitas, non tamen generat in quantum essentia, sed in quantum pater, quamvis essentia sit radix generationis. Procedunt enim actus divinatorum etiam absoluti a deo secundum proprietatem attributorum, ut dicit quaedam maxima theologiae. Unde Bernardus V I. De consideratione dicit quod deus amat ut caritas, novit ut veritas, sedet ut aequitas, dominatur ut maiestas, operatur ut virtus, revelat ut lux etc.*».

to», pero en tanto en cuanto «están en él», «son y permanecen en el mismo artifice»⁶⁹. Y ello sucede tanto en las cosas producidas por la naturaleza o por los artesanos como aquellas producidas en y por el mismo Dios⁷⁰. Pero Dios se caracteriza por crear todas las cosas «en Él», pues «la creación es la colación del ser»⁷¹, crear es dar el ser; en Dios, el Ser, queda establecido el ser de las cosas creadas, a diferencia de lo creado por el ser humano –que queda fuera del artesano–, como afirma con rotundidad:

«No se ha de imaginar erróneamente que Dios haya proyectado o creado las criaturas fuera de sí mismo en una especie de infinito o de vacío. Pues la nada no recibe nada, no puede ser sujeto y no puede ser término ni fin de una acción cualquiera. Así, Dios ha creado todas las cosas, no para que estén fuera de Él, al lado de Él o además de Él, al modo de otros artesanos, sino que los ha llamado de la nada, es decir del no-ser al ser que encontrarían, recibirían y poseerían en Él. Pues Él es el Ser. Por ello, es significativo que no se diga [en Gn 1,1] que Dios ha creado ‘a partir’ del comienzo, sino ‘en el comienzo’. ¿Pues cómo podrían ser [las cosas] si no es en el ser, que es el comienzo?»⁷².

⁶⁹ Cf. *In Ioh* n.6-7, LW III, 7:11-8:8 «Aunque en las realidades analógicas [es decir, en las realidades creadas], el producto desciende del productor, y está también debajo del principio y no al lado de el principio [como sucede con el Verbo en la vida intratrinitaria]. Además, llega a ser otra cosa según la naturaleza y así no es el principio mismo. Sin embargo, *en la medida en la que está en el principio*, no es otra cosa según la naturaleza, ni siquiera según el supósito, pues un cofre en el espíritu del artesano no es un cofre, es la vida y el pensamiento mismo del artesano, su propia concepción en acto. [...] El cofre precedente o producido fuera en el ser *permanece y está* sin embargo en el artesano, como lo estaba al principio antes de llegar a ser un cofre o también si se corrompe». («*Ubi tamen et hoc notandum quod, licet in analogicis productum sit descendens a producente, est tamen sub principio, non apud ipsum. Item fit aliud in natura, et sic non ipsum principium. Nihilominus tamen, ut est in illo, non est aliud in natura, sed nec aliud in supposito. Arca enim in mente artificis non est arca, sed est vita et intelligere artificis, ipsius conceptio actualis. [...] Octavo notandum quod arca procedens sive producta foris in esse, nihilominus est et manet in ipso artifice, sicut fuit a principio, antequam arca fieret, etiam si foris corrumpatur*»).

⁷⁰ Cf. *In Ioh*. n.6, LW III, 8:2-5 «Al decir esto me gustaría que las palabras escritas aquí sobre la procesión de las Personas divinas enseñaran que ‘es’ y se descubre lo mismo que en la procesión y la producción de todo ente, en la naturaleza o en el arte». («*Quod pro tanto dixerim, ut verba hic scripta de divinarum personarum processione doceant hoc ipsum esse et inveniri in processione et productione omnis entis naturae et artis*»).

⁷¹ *Prol. gen.* n.16, LW I, 160:7 «*creatio est collatio esse*».

⁷² *Prol. gen.* n.17, LW I, 161:10-162:4 «*Non ergo falso imaginandum est quasi deus proiecerit creaturas vel creaverit extra se in quodam infinito seu vacuo. Nihil enim nihil recipit nec subiectum esse potest nec terminus esse potest nec finis cuiusquam actionis. Sed si quid ponatur in nihilo recipi seu terminari in nihil, non est ens, sed nihil. Creavit ergo deus omnia non ut starent extra se aut iuxta se et praeter se ad modum aliorum artificum, sed vocavit ex nihilo, ex non esse scilicet, ad esse, quod invenirent et acciperent et haberent in se. Ipse enim est esse. Propter quod significanter non ait a principio, sed in principio deum creasse. Quomodo enim essent nisi in esse, quod est principium?*».

De este modo se ha de entender el aprecio del Maestro turingio por «el ser virtual» de las cosas: es su ser en cuanto «en el ser», que es Dios. Pero «por sí mismas», las cosas no son, pues deben su ser a Dios, en quien lo poseen por entero⁷³.

d. *Analogía en Eckhart*

El Maestro Eckhart se sirve con frecuencia de la analogía, pero a diferencia de Santo Tomás, que recurre a ella para fundamentar la posibilidad de nombrar y de conocer a Dios, él la emplea para mostrar la relación de todas las cosas con Dios, y su vinculación con Él. Es decir, se sitúa en una perspectiva que podríamos denominar «desde arriba», de Dios a las criaturas, mientras que Santo Tomás orienta su mirada hacia lo creado, «desde abajo» para elevarse, por analogía, a Dios⁷⁴.

La noción de analogía en Eckhart está directamente relacionada con su metafísica, en la cual los trascendentales comunes (*esse, unitate, veritate, bonitate*) se identifican con Dios⁷⁵. El dominico turingio se sirve de la analogía para subrayar la singularidad absoluta de Dios y radicalizar la distancia ontológica entre Dios y las criaturas, pero al mismo tiempo, para destacar la dependencia radical de las criaturas respecto de Dios. Pues, como hemos dicho, intenta pensar el mundo desde Dios, no desde sí mismo.

Así, subraya que «en aquellas cosas que se denominan por analogía, lo que está en uno de los analogados no está formalmente en el otro»⁷⁶ y alude al ejemplo aris-

⁷³ Cf. el interesante comentario de Brunner al n.17 del *Prol. gen.*, en BRUNNER ET AL. (ed.), *L'Oeuvre latine de Maître Eckhart I*, Cerf, Paris 1984, 134-137.

⁷⁴ Cf. Josef KOCH, *Zur Analogielehre Meister Eckharts*, en ID., *Kleine Schriften I*, Ed. di Storia et Letteratura, Roma 1973, 378.

⁷⁵ Cf. *Prol. gen.* n.4, LW I, 150:1-151:1. Como expusimos en el Capítulo II, aquí Eckhart presenta el esquema de su *Opus propositionum* y enumera 14 tratados, en los que va contraponiendo los trascendentales –y otros términos generales– en abstracto y en concreto (*esse et ente; unitate et uno; veritate et vero; bonitate et bono; amore et caritate.*) a sus opuestos (*nihil, multum, falsum, malo, peccato*). Prosigue distinguiendo *toto / parte; communi et indistincto / proprio et distincto; natura superioris / inferioris; idea et rationi / informi et privatione; quo est / quod est*. Y el tratado 13 es *de ipso Deo, summo esse*. En esta enumeración, y en diversos lugares de la obra eckhartiana, se pone de manifiesto que, a su juicio, los trascendentales, las virtudes y lo común pertenecen al nivel de Dios, y son características de Dios mismo, frente a lo particular, lo múltiple, lo propio y lo distinto, lo inferior, etc., que en sí mismos son «nada» y reciben su ser de Dios.

⁷⁶ *Quaest. Paris.1*, n.11, LW V, 46:7-8 (Capelleti, 32) «*Item in his quae dicuntur secundum analogiam, quod est in uno analogatorum formaliter non est in alio*». En este lugar Eckhart recurre a

totélico del animal, la dieta y la orina ‘sanos’. La dieta o la orina, de suyo y «formalmente», no poseen más salud que la piedra, pero son calificadas como saludables por su referencia a la salud que existe «formalmente» únicamente en el ser vivo, –la dieta como causa de salud, y la orina como su signo–. Lo ‘análogo’, a diferencia de lo ‘equivoco’, que se distingue por tratarse de cosas diversas, y de lo ‘unívoco’, que presenta diferencias específicas en una misma cosa, se caracteriza «por los modos de una y la misma cosa en número»⁷⁷. ‘Cosa’ (*res*) se refiere aquí a la naturaleza real, común y general⁷⁸. Eckhart subraya, en sentido aristotélico y averroista, que el accidente no confiere ningún ser a la cosa⁷⁹, de ahí que la salud en modo alguno se encuentre en la orina o en el alimento sanos, sino como signo o como causa de la única salud que existe, aquella que se halla en el ser vivo.

Por ello, afirma con fuerza:

«el ente o el ser y toda perfección, sobre todo general, como ser, uno, verdadero, bueno, luz, justicia y otras de este tipo, se dicen de Dios y de la criatura analógicamente. De lo cual se sigue que bondad, justicia y otras perfecciones semejantes reciben su bondad totalmente de algo exterior a ellas, a lo cual son analogadas, es decir, de Dios mismo. [...] En los analogados no hay ningún enraizamiento positivo de la forma a la cual se analogan. Pero todo ente creado se analoga a Dios en el ser, la verdad y la bondad. Por ello, todo ente creado tiene de Dios y en Dios, y no en su mismo ente creado, el enraizamiento positivo del ser, del vivir y del saber. Y por ello, ‘come’ [cf. Eclo 24,29] siempre en su cualidad de producido y creado, pero siempre ‘tiene hambre’, porque es siempre no por sí mismo sino por otro»⁸⁰.

la analogía para subrayar la distancia infinita entre Dios de los entes creados, y concluye que Dios no es ente o ser como lo son las criaturas, sino Intelecto. Eckhart vuelve sobre la noción de analogía en: *In Eccli.* n.52-53, LW II, 280:6-282:12 (Brunner, 51-52); *Proc. Col.* I n.29, LW V, 210: 3-11; *In Gen.* I n.128, LW I, 283:2-6; *In Ioh.* n.5, LW III, 7:4-6; etc.

⁷⁷ Cf. *Proc. Col.* I n.29, LW V, 210:3-5 «*Quod aequivoca distinguuntur per res diversas, univoca per diversas rei differentias, analogata vero non per diversas res nec per rerum differentias, sed per solos modos unius et eiusdem rei in numero*». Cf. asimismo *In Eccli.* n.52, LW II, 280:5-9. Eckhart sigue a SANTO TOMÁS, *In I Sent.* d.22 q.1 a.3 ad 2.

⁷⁸ Cf. la explicación de Kurt FLASCH, *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, C.H. Beck, München 2010, 297-299.

⁷⁹ Cf. *Proc. Col.* I n.26, LW V, 209:13-14 «*Quod materia et accidens nullum esse dant composito, sed totum compositum accipit esse a sola forma substantiali*».

⁸⁰ *In Eccli.* n.52-53, LW II, 281:1-282:6 «*Ens autem sive esse et omnis perfectio, maxime generalis, puta esse, unum, verum, bonum, lux, iustitia et huiusmodi, dicuntur de deo et creaturis analogice. Ex quo sequitur quod bonitas et iustitia et similia bonitatem suam habent totaliter ab aliquo extra, ad quod analogantur, deus scilicet. [...] Colligatur et formetur breviter sic ratio: analogata nihil in se habent positive radicatum formae secundum quam analogantur. Sed omne ens creatum analogatur deo in esse, veritate et bonitate. Igitur omne ens creatum habet a deo et in deo, non in se ipso ente creato, esse, vivere, sapere positive et radicaliter*».

El dominico turingio parece considerar sólo la llamada «analogía de atribución extrínseca» –denominación que ni él ni Santo Tomás utilizaron–, pues no concede ningún «enraizamiento positivo» de la razón análoga en los analogados, a diferencia de Santo Tomás que sí considera que la determinación analógica es inherente a la criatura⁸¹. Así, cuando se aplican a las criaturas los trascendentales: ser, uno y bien, y se dice que «son», «son unas» o «son buenas», en realidad se está diciendo de ellas de manera analógica⁸². «Lo bueno, en cuanto bueno –explica Eckhart en numerosas ocasiones–, significa la única bondad, del mismo modo que lo blanco, la cualidad de la blancura». Pero bueno y bondad son «uno unívocamente» sólo en Dios, pero «en nosotros, que somos buenos, son uno analógicamente»⁸³.

Las criaturas reciben el «ser» y los demás trascendentales de su causa, que es Dios, pero, por sí mismas (*ex se*), no son nada⁸⁴. Pues sólo Dios es y se dice, en sen-

⁸¹ Cf. Fernand BRUNNER, *L'analogie chez Maître Eckhart*: FZPhTh 16 (1969), 341. En este excelente estudio Brunner explica que «*Maître Eckhart reprend les définitions de Saint Thomas, mais en soulignant le paradoxe qu'il y a à soutenir que les analogués seconds ont la détermination du premier analogué sous le mode du non-avoir. Ce qui est propre aux analogués seconds, ce sont les modes, c'est-à-dire les différents rapports que l'on considère en eux. Mais dans la mesure où le nom qu'on utilise désigne le terme de ces rapports, la dénomination de ces sujets demeure extrinsèque. Ainsi les modes que sont la cause de la santé ou le signe de la santé sont propres à la médecine ou à l'urine, mais la santé n'en demeure pas moins extérieure à l'une et à l'autre*». ID., 338-339. Sin embargo, Brunner (p.346) alude también a que el Maestro Eckhart sobreentiende asimismo una analogía de proporcionalidad propia, aunque siempre queda en penumbra, excepto en una ocasión, en la que Eckhart afirma lo siguiente, en su defensa en el Proceso de Colonia: «Cuando se dice [en *Proc. Col.* I n.27, LW V, 209:15-17]: “Lo bueno en cuanto bueno recibe todo su ser de la bondad increada, etc.”, digo que es verdad, al menos según la eficiencia; pero según la forma, la bondad es inherente como hábito. Así, en los cuerpos, la pared está coloreada según la eficiencia por el pintor, pero según la forma, por el color». («*Ad tertium cum dicitur: bonus in quantum bonus totum suum esse recipit a bonitate increata, etc., dico quod verum est efficienter quidem, formaliter autem a bonitate habitualiter inherente. Sic enim in corporalibus, paries est coloratus a pictore efficienter, formaliter autem a colore*»). *Proc. Col.* I n.108, LW V, 287:1-4. Eckhart reconoce, por tanto, que en el hombre bueno, o en la pared coloreada, también hay bondad o color inherentes según la forma, aunque suela insistir en que la bondad, y todas las perfecciones, de suyo corresponden a Dios, y del ser humano se dicen analógicamente, como algo que es causado por Dios.

⁸² Cf. *In Gen.* I n.128, LW I, 282:10-283:6.

⁸³ *Proc. Col.* I n.82, LW V, 278:3-6 «*Secundum est quod bonus et bonitas sunt unum. Bonus enim in quantum bonus solam bonitatem significat, sicut album solam qualitatem, albedinem scilicet, significat. Haec tamen, bonus et bonitas, sunt in filio, spiritu sancto et patre unum univoce, in deo autem et nobis, qui boni sumus, sunt analogice unum*». Cf. asimismo *Prolog. op. prop.* n.2, LW I, 41:6; *In Exod.* n.63, LW II, 67:13; *In Ioh.* n.16 y n.393, LW III, 14:7-9 y 335:12-336:1.

⁸⁴ *In Sap.* n.34, LW II, 354:11 «... *creatum omne ex se nihil est*». Eckhart lo afirma también en *In Eccli.* n.53, LW II, 282:3-6 «...*omne ens creatum habet a deo et in deo, non in se ipso ente creato, esse, vivere, sapere positive et radicaliter. [...] ex se non est, sed ab alio*». Y en el sermón alemán 4: «Todas las criaturas son una pura nada». («*Alle créatûren sint ein lûter niht*»), *Pr.* 4, DW I, 69:8. Esta última afirmación fue retenida en la Bula *In agro dominico* n. 26 como un artículo malsonante y que

tido propio, ser, unidad, verdad y bondad; y todo lo que es ente, uno verdadero o bueno no lo tiene de sí mismo, sino «de Dios y de él mismo» (*a deo et ab ipso*). «Sin embargo –asegura–, al decir esto no destruimos el ser de las cosas, ni se lo quitamos, sino que lo establecemos»⁸⁵. Pues Dios, al crear y llamar a todas las cosas de la nada, les ha dado el ser, que poseen en Él⁸⁶. Así, todo ser recibe el ser sólo de Dios, «y ese ser [de la criatura] está en continuo fluir y devenir»⁸⁷. De este modo, Dios sostiene el ser de las cosas, que son ‘en’ Dios y ‘desde’ Dios. Pues «ha creado todas las cosas del modo siguiente: no fuera de sí mismo, como los imprudentes imaginan falsamente; sino que todo lo que Dios crea u opera, lo opera universalmente en Él, lo crea en Él, lo ve o lo conoce en Él, lo ama en Él; fuera de Él, no opera nada, no conoce nada o no ama nada. Esto es propio de Dios mismo»⁸⁸.

Eckhart articula de esta forma la absoluta trascendencia de Dios con su inmanencia, pues subraya, con su noción de analogía, que Dios y las cosas son absolutamente diversos y al mismo tiempo indica que las cosas no están fuera de Dios, sino que precisamente lo propio de Dios es operar en sí mismo y esta operación es dadora del ser de las cosas.

necesita ser explicado para tener sentido católico claro. Enders puntualiza que el hecho de que las criaturas sean esencialmente una pura nada implica una noción de Dios como Unidad absoluta. Dios no puede ser limitado por nada; fuera de Dios y separado de él no puede haber nada. De ahí se sigue que no sólo el *esse* virtuale de lo creado sino también su *esse* formale tiene que estar «en Dios». Cf. ENDERS, *Gelassenheit und Abgeschlossenheit*, 365, nota 61.

⁸⁵ *Tabula prol. gen.* n.4, LW I, 132:4-11 «*Primum est quod solus deus proprie est et dicitur ens, unum, verum et bonum. Secundum est quod omne quod est ens, unum, verum aut bonum, non habet hoc a se ipso, sed a deo et ab ipso solo. [...] Hoc tamen dicendo non destruimus nec tollimus esse rerum aut esse rebus, sed constituimus*». Hay otra cita prácticamente igual en *Prol. op. prop.* n.4, LW I, 168:2-4. Cabe señalar que para Eckhart, el ser o la bondad que recibe el ser humano es el mismo ser o la misma bondad de Dios, y no otra cosa, pero es recibida, no creada; así la criatura, considerada en sí misma, es una nada, pero considerada en cuanto al ser recibido, tiene un valor enorme, pues lo recibe del mismo Dios.

⁸⁶ Cf. *Prol. gen.* n.17, LW I, 161:14-162:2. Cf. *supra* nota 72.

⁸⁷ *In Sap.* n.292, LW II, 627:3-4 «*...omnis creatura, quamvis perfectissima, et continue [...] accipit esse a deo, et suum esse est in continuo fluxu et fieri*». Haas señala con agudeza que el hecho de que para Eckhart ‘el ser’ sea Dios, incluido el ser de las criaturas, en modo alguno significa un panteísmo, pues considera que el ‘ser’ se dice de las criaturas de manera analógica. Y según su noción de analogía, el ser de las criaturas es un ser entendido a modo de «préstamo» o de «regalo». Cf. Alois HAAS, *Gottleiden – Gottlieben, Zur volkssprachlichen Mistik im Mittelalter*, Insel, Frankfurt a. M. 1989, 178-179.

⁸⁸ Cf. *Tabula prol. gen.* n.2, LW I, 130:5-8 «*Secundum est quod sic quidem creavit omnia: non extra se, ut imprudentes falso imaginantur; sed omne quod deus creat sive operatur, universaliter operatur in se, creat in se, videt sive cognoscit in se, amat in se; extra se nihil operatur, nihil novit aut amat. Et hoc ipsi deo propirum est*».

Dado que por sí mismas, las criaturas no son nada, han de volverse hacia Dios, su origen, su fin y el fundamento de su ser y reconocerse en Dios:

«Por el hecho de que el hombre recibe todo su ser en todas partes totalmente de Dios solo, su objeto [de conocimiento], para él ‘ser’ no es ‘ser para sí mismo’, sino ‘ser para Dios’, –‘para Dios’, digo, en tanto que principio que da el ser, y ‘para Dios’, en tanto que fin, para el cual es y por el cual vive [el hombre]–, y es ignorarse a sí mismo y a todo excepto a Dios y lo que está en Dios, en tanto que está en Dios y que es Dios»⁸⁹.

Por consiguiente, los puntos de vista filosóficos del Maestro turingio, su enseñanza teórica y de escuela (*lesemeister*) acerca de Dios y del ser humano, están íntimamente vinculados con su teología moral y espiritual, su ser maestro de vida, (*lebemeister*)⁹⁰. El fin último de la vida humana, su realización plena, consiste en «ser en Dios», conocerse y conocer todas las cosas en Él, y recibir de Dios plenamente el ser⁹¹, ya que en Dios ser y conocer son idénticos⁹². Se trata de «ignorarse a sí mismo y a todo lo que no sea Dios» para remontar hasta el Intelecto creador, el Verbo de Dios en el que se hallan las razones ejemplares de las cosas, pues allí descubre el ser humano su verdadero ser, cuyo modelo y ejemplar es Dios mismo⁹³, su misterio trinitario⁹⁴, y alcanza la felicidad suprema. Eckhart se refiere a esta unidad con Dios de diversas maneras, como un «atravesar» o «perforar» (*durchbrechen*), como un naci-

⁸⁹ *In Ioh.* n.107, LW III, 92:9-13 «*Cum enim homo [...] accipit totum suum esse se toto a solo deo, obiecto, sibi est esse, non sibi esse, sed deo esse, deo, inquam, ut principio dante esse, et deo ut fini, cui est et cui vivit, se ipsum nescire nec quidquam nisi deum et in deo, in quantum in deo et in quantum deus*».

⁹⁰ Cf. *supra* Introducción, nota 7.

⁹¹ *In Ioh.* n.192, LW III, 161:3-4 «*Sic ergo iustus enarrat deum ut in sinu patris, primo quidem, quia ibi accipit esse suum. Qui est, inquit, in sinu patris; esse autem et noscere idem*». («El justo, en tanto que está en el seno del Padre, manifiesta a Dios, primero porque aquí recibe todo su ser: El que es, dice [Jn 1,18], en el seno del Padre; sin embargo, ser y conocer son idénticos»).

⁹² Cf. *Quaest. Paris.* I n.3, 39:8-40:40. Cf. *supra* Capítulo II, la exposición sobre Dios en Eckhart, epígrafe «1.2. Intelecto y Ser, por encima del ser de la criatura».

⁹³ Cf. *In Gen.* I n.115, LW I, 271:1-4 «...cada naturaleza intelectual como tal tiene como modelo a Dios y no sólo una idea divina. [...] De ahí viene que el hombre procede de Dios ‘a semejanza’ de la sustancia divina, pues la naturaleza intelectual es la única capaz de recibir las perfecciones sustanciales que pertenecen en propio a la esencia divina». («... *natura vero intellectualis ut sic potius habet ipsum deum similitudinem quam aliquid quod in deo sit ideale. [...] Hinc est quod homo procedit a deo ‘in similitudinem’ divinae ‘substantiae’, propter quod capax est sola intellectualis natura perfectionum substantialium divinae essentiae*»).

⁹⁴ Cf. *Pr.* 109, DW IV, 763:14-15. Cf. también *Pr.* 89, DW IV, 39:9-40:14 «‘Hagamos un semejante’: ni tú, Padre, ni tú, Hijo, ni tú Espíritu Santo, sino Nosotros, en el consejo de la Santa Trinidad, ‘hacemos un semejante’». («‘*Wir machen einen glíchen*’: *niht dû, vater, noch dû, sun, noch dû, heiliger geist, wir in dem râte der heiligen drívaltícheit, ‘wir machen einen glíchen*’»).

miento del Hijo en el alma y designa a quien lo ha logrado como una persona o «un hombre noble» (*edel mensche*), «justo» (*gerechte*) o «pobre» (*arm*). Supone la realización de la deificación y tiene lugar por una participación del alma en la vida intradivina, una asimilación al Hijo por el Espíritu. Para lograrlo, la persona no ha de buscar ir físicamente al desierto y alejarse de todo, sino que debe «aprender a ‘perforar’ (*durchbrechen*) las cosas y aprehender a Dios interiormente» en ellas⁹⁵; despojarse de todo, para dejar que Dios la llene⁹⁶. Se trata, en cierto modo, de ser uno con el «Dios desnudo», Deidad o fondo, –es decir, Dios en tanto que su esencia y no en cuanto a la peculiaridad de cada Persona de la Trinidad–. En el sermón alemán 52, *Beati pauperes spiritu*, habla incluso del «atravesar» como un retorno del ser humano a «lo que era» o a lo que «llegará a ser», esto es, a su «ser virtual» o «razón ideal en Dios»⁹⁷. No podemos olvidar, sin embargo, que en Dios no hay «antes» o «después», pues el tiempo forma parte de la creaturalidad; se trata, por tanto, de una manera metafórica de expresar la plenitud de la unión, que para Eckhart supone trascender la creaturalidad, la multiplicidad y la temporalidad⁹⁸. Y cabe recordar además que «cuando el hombre estaba en el ser eterno de Dios, no vivía en él nada más; es más,

⁹⁵ RdU c.6, DW V, 203:1 y 207:8-9 (Brugger, 94 y 97) «*Der mensche sol got nemen in allen dingen*» y más adelante: «*Er mûz lernen diu dinc durchbrechen und sînen got dar inne nemen*».

⁹⁶ Cf., por ejemplo, BgT, DW V, 29:10-15 (Brugger, 180) «Estar desnudo, ser pobre, no tener nada, hallarse vacío, [todo esto] transforma a la naturaleza: [el] vacío hace que el agua suba por la montaña y [opera] otros muchos milagros de los cuales ahora no es momento de hablar. Por eso: si quieres tener y encontrar en Dios plena alegría y consuelo, procura estar desasido de todas las criaturas». («*Blôz, arm, niht-hân, îtel-sîn wandelt die natûre; îtel machet wazzer ze berge ûfklîmmen und vil anders wunders, dâ von man nû niht sprechen ensol. Dar umbe, wiltû ganze vrôude und trôst haben und vinden in gote, sô sich, daz dû blôz sîst aller créâtûren*»).

⁹⁷ Cf. Pr. 52, DW II, 504:6-505:5 (Vega, 80) «En el ‘atravesar’, sin embargo [...] estoy por encima de todas las criaturas y no soy ni Dios ni criatura, antes bien, soy más bien lo que fui y lo que seguiré siendo ahora y siempre. [...] en este ‘atravesar’ me doy cuenta (*enpfâhe*) que Dios y yo somos uno». («*Mêr: in dem durchbrechen, [...] sô bin ich ob allen créâtûren und enbin noch got noch créâtûre, mêr: ich bin, daz ich was und daz ich blîben sol nû und iemermê. [...] wan ich enpfâhe in disem durchbrechen, daz got und ich ein sîn*»).

⁹⁸ Cf. Pr. 12, DW I, 193:1-5 «Tres son las cosas que nos impiden oír la palabra eterna. La primera es la corporalidad, la segunda, la multiplicidad, y la tercera es la temporalidad. Si el ser humano trascendiera estas tres cosas, viviría en la eternidad, viviría en el espíritu, viviría en la unidad, y en el desierto, y allí oiría la palabra eterna». («*Driu dinc sint, diu uns hindernt, daz wir niht enhæren daz ewige wort. Daz êrste ist lîplicheit, daz ander manivalticheit, daz dritte ist zîtlicheit. Hæte der mensche disiu driu dinc übergangen, sô wonete er in êwicheit und wonete in dem geiste und wonete in einicheit und in der wüestunge, und dâ hôrte er daz êwige wort*»).

lo que allí vivía era él [Dios] mismo»⁹⁹. Estas afirmaciones tan hiperbólicas, que pueden dar lugar a numerosos malentendidos, serán clarificadas y matizadas por su discípulo, Enrique Suso.

e. *Unidad y reciprocidad entre el que engendra y lo engendrado*

Además de las nociones de «*in quantum*» y la analogía, el Maestro turingio propone en su escrito de defensa ante el tribunal de Colonia un tercer elemento para comprenderle adecuadamente: detenerse en considerar «todo lo que engendra» (*omne gignens*), e incluso en «todo lo que actúa» (*omne agens*), en cuanto que engendra o que actúa, para abstraer principios metafísicos generales. A su juicio, se presentan dos aspectos a tener en cuenta:

«El primero es que por naturaleza [todo lo que engendra] no reposa ni se detiene hasta imprimir su forma en el paciente y engendrado». Aunque el dominico aluda a ‘todas’ las causas, cabe pensar específicamente en la generación de los seres vivos¹⁰⁰. Lo que el ‘engendrante’ confiere al ‘engendrado’ es «la forma», la *morphe* aristotélica, «aquello por lo que es y todo lo que le pertenece, esto es, cualquier operación y propiedad»¹⁰¹. Pero no se comunican todas las características individuales del que engendra, sino sólo su «forma» esencial.

El segundo aspecto que Eckhart señala es el siguiente: «todo agente, en tanto que agente, o todo engendrante, en tanto que engendrante, es no engendrado, no hecho ni creado, porque no [es] por otro (*non ab alio*)». Aquí aparece de nuevo la restricción del *in quantum* pues, si bien es verdad que toda criatura es creada, si se considera un agente o engendrante en cuanto tal, no se lo toma bajo el aspecto de su ser creado, sino de ser agente. Y el Maestro turingio añade que «el engendrante, en

⁹⁹ Pr. 52, DW II, 495:1-3 (Vega, 77) «*dô der mensche stuont in der êwigen art gotes, dô enlebete in im niht ein anderz; mêr: waz dâ lebte, daz was er selber*».

¹⁰⁰ Cf. FLASCH, *Meister Eckhart*, 302.

¹⁰¹ Proc. Col. I n.83, LW V, 278:7-13 «*Tertium est quod omne gignens, quin immo omne agens in quantum gignens et agens duo habet ad praesens. Primum est quod ipsum non quiescit naturaliter nec sistit, quousque inducat formam suam in passo et genito, qua inducta et ut sic data et communicata confert id quo est et omne quod illius est, operationem scilicet et proprietatem quamlibet. Hinc est quod secundum philosophum [ARISTOTELES, *Metaph.* IX 8, 1049 b 35] non contingit moveri quod non contingit motum esse, et quod non tangit non agit*».

tanto que engendrante y principio activo, se opone relativamente al engendrado, a la prole, al hijo, al creado, al hecho o al ser por otro»¹⁰² y menciona como ejemplo una casa concebida en la mente del artista. La relación recíproca y simultánea que se establece entre engendrante y engendrado, entre padre e hijo, le permite concluir su argumentación del siguiente modo:

«De lo cual se desprende que engendrante y engendrado son uno *in re*, pero en una relación opuesta y distinta: ciertamente en una relación real en la Deidad, donde razón y cosa son lo mismo, pero en las criaturas se distinguen por la sola relación y razón. Y es porque acción y pasión son dos principios igualmente primeros, aunque el movimiento es uno. Pues ‘mover’ y ‘ser movido’ se originan y mueren al mismo tiempo según la naturaleza de los relativos»¹⁰³.

Así, partiendo de la observación de las causas naturales, Eckhart establece la unidad profunda en todo movimiento de producción o de engendramiento: engendrante y engendrado, en cuanto tales, son realidades correlativas, que aparecen y desaparecen a la vez. De ahí que ‘ser producido’ o ‘engendrado’ suponga al mismo tiempo estar vinculado con el ‘productor’ o ‘engendrante’, precisamente por la relación de filiación. Asimismo, este proceso, manifiesta la posibilidad de la presencia simultánea de distinción –entre engendrante y engendrado– y de unidad, es un único movimiento. El Maestro turingio aplica su principio filosófico general a la Unidad de vida divina, que es trinitaria, pues las relaciones recíprocas «reales», donde «razón» y «cosa» –es decir, realidad existente– coinciden, dan lugar a las Personas de la Trinidad. Igualmente, tiene presente estas reflexiones como trasfondo para concebir la relación del ser humano con Dios, su filiación y la unión con Él.

Nuestro autor, buen conocedor del sistema de su Maestro, se servirá de estas clarificaciones, así como del *in quantum* y de la analogía eckhartiana para explicar el

¹⁰² *Proc. Col.* n.84, LW V, 278:14-279:2 «*Secundum est quod omne agens in quantum agens sive gignens in quantum gignens est ingenitum, non factum nec creatum, quia non ab alio. Quin immo gignens in quantum gignens et principium activum opponitur relative genito, proli, filio, creato, facto sive esse ab alio*».

¹⁰³ *Proc. Col.* n.85, LW V, 279:6-10 «*Ex quo patet consequenter quod gignens et genitum unum sunt in re, opposita tamen et distincta relatione: sive relatione reali quidem in divinis, ubi ratio et res idem, in creaturis autem distinguuntur sola relatione et ratione. Et hoc est quod actio et passio duo quidem sunt principia aequae prima, sed motus unus. Movere enim et moveri simul oritur et moritur iuxta naturam relativorum*». Esta simultaneidad de la acción y la pasión, del mover y ser movido, de ver y ser visto, aparece en otros lugares de la obra eckhartiana, como *In Sap.* n.123, LW II, 460:12-461:1; *In Exod.* n.64, LW II, 68:10; *In Ioh.* n.107, LW III, 92:3-5.

verdadero sentido de ciertas afirmaciones eckhartianas, a lo largo del *Libro de la Verdad* y en particular en su capítulo sexto, como veremos más adelante.

2.2. EL PUNTO DE VISTA DE SUSO. SER DE LAS CRIATURAS EN DIOS Y SER CREADO

Una vez descrito el planteamiento eckhartiano, vamos a analizar las tesis metafísicas y antropológicas que se desprenden de los textos del Lector de Constanza. Estos presentan cierta dificultad, pues son bastante escuetos y su alemán no es fácil. Pero reconocer el trasfondo al que aluden, facilita en gran medida su traducción e interpretación. Expondremos en primer lugar cómo retoma la noción de doble ser de las cosas, vinculada a su concepción de Dios como intelecto, y en un segundo momento indicaremos las peculiaridades susonianas acerca del ser de las cosas creadas.

a. *El ser eterno increado. El Ejemplar eterno*

Como señalamos al exponer sus nociones sobre Dios en Suso, el primer capítulo del *Libro de la Verdad* concluye con la afirmación de que Dios «es un intelecto (*vernúnftikeit*) vivo, esencial, subsistente, que se comprende a sí mismo y es y vive por sí mismo, en sí mismo y es esto mismo» y por ello lo denomina «Verdad eterna e increada» (*ewigen ungeschaffen warheit*)¹⁰⁴.

Desde este planteamiento acerca de Dios, Suso sostiene también que en la Verdad increada «las cosas están como en su novedad y en su primer y eterno comienzo»¹⁰⁵, expresión directamente vinculada a «las razones de las cosas» o a su «ser virtual». Pues como ya indicamos, nuestro autor participa de la concepción escolástica, asumida por el Maestro Eckhart, que explica la generación del Verbo como resultado de la autorreflexión del Intelecto del Padre, que al pensarse y conocerse a sí mismo, concibe un Verbo (*wort*), que coincide con su esencia y por ello es de naturaleza di-

¹⁰⁴ Bdw c.1, 329:10-14 «*Es ist ein lebendú, wesendú, istigú vernúnftikeit, daz sich selber verstat, und ist und lebt selber in im selber und ist daz selb. Nu enkan ich es nit me fürbaz her us bringen, und dis heis ich die ewigen ungeschaffen warheit*». Cf. *supra* Capítulo II, nota 207.

¹⁰⁵ Cf. Bdw c.1, 329:14-15 «*wan ellú ding da sint als in ir núwi und in ir ersti und in ire ewigen beginne*».

vina, pero con distinción personal, y por ello es el Hijo¹⁰⁶. Estas nociones suponen también la aceptación de un ser eterno de las cosas en Dios (su «razón»), como las ideas o conceptos que Dios tiene de las cosas. Pues además de concebirse a sí mismo, Dios piensa las cosas y, como en Dios su ser y su conocer coinciden, las crea.

El Verbo es pues «imagen de Dios invisible» (Col 1,15) y razón ejemplar para las criaturas. Cuando Suso se refiere a la «Verdad eterna increada», en la que se encuentran todas las cosas en su comienzo eterno, seguramente está aludiendo al Verbo intratrinitario como un momento de la vida intradivina, Trinidad que «en su fondo» (*mit dem grunde*) es una «simple unidad» (*einveltigú einikeit*), un «uno único» (*einig ein*)¹⁰⁷. Aparece, por tanto, la estrecha vinculación entre la manera de explicar la unidad en la Trinidad, –la generación intelectual y eterna del Verbo–, y la noción del «doble ser» de lo creado –producción de las razones o conceptos de todas las cosas en el intelecto divino, en su Verbo–, entre la doctrina sobre Dios y la ontología subsiguiente¹⁰⁸.

A lo largo de la obra de Suso encontramos otras alusiones a este «ser eterno en Dios»¹⁰⁹, pero el lugar en el que se presenta con más profundidad el doble ser de las cosas es en el capítulo 3 del *Libro de la Verdad*, en cuyo título se menciona el binomio: «criaturas en la eternidad» / «su creación» (*gewordenlichen usbruche*)¹¹⁰. De este modo, el autor comienza por explicar cómo las criaturas estaban eternamente en Dios, «como en su Ejemplar eterno» (*als in irem ewigen exemplar*). Así, afirma que el Ejemplar «es el ser eterno [de Dios] en cuanto a su darse a conocer a la criatura de

¹⁰⁶ Cf. *Vita* c.51, 180:16-22.

¹⁰⁷ Cf. *Bdw* c.2, 330:1-3.

¹⁰⁸ Enders llega a afirmar que la doctrina de la Trinidad es «la condición necesaria para lo que se conoce como ejemplarismo cristiano: es decir, para la doctrina que señala que todas las criaturas poseen un modo de ser atemporal-eterno, ideal, ejemplar-original, intradivino, que fundamenta y marca, de modo determinante, la forma de ser creatural de la criatura. Esta totalidad intradivina, es decir, la universalidad de las ideas intradivinas, o formas de ser, es entonces el Hijo mismo en su diferencia específica para con el Padre. Por eso todos los momentos de esta totalidad intradivina, todas las causas ejemplares eternamente intradivinas de las cosas creadas son esencialmente ‘cristiformes’». Markus ENDERS, *Rasgos fundamentales de la mística cristiana en la Edad Media*: Salmanticensis 52 (2005) 348.

¹⁰⁹ Cf. *Bdw* c.3, 331-332; c.4, 338 y c.5, 345:1-16 y *Vita* c.46, 157-158; c.52, 186-187.

¹¹⁰ Cf. *Bdw* c.3, 331:14-15 «De cómo el ser humano y todas las criaturas han sido eternamente y de su creación [su salida que da lugar al ser creado]». («*Wie sich der mensche und alle kreaturen ewklich haben gehalten, und von irem gewordlichen usbruche*»).

modo comunicable»¹¹¹. Esta frase en medio-alto alemán es oscura y ha sido traducida e interpretada de diversas maneras. Sin embargo, el «Ejemplar eterno» parece referirse a la «auto-comunicación» de Dios a las criaturas, que incluye tanto su comunicación que da el ser, como su darse a conocer, es decir, el Logos de Dios. En él se encuentra la «razón ideal» o el «ser eterno» de todas las criaturas, la idea o concepto que Dios tiene de cada una de ellas. Aunque también cabe la posibilidad de que, en la afirmación precedente, Suso aluda al «ejemplar eterno» como el «ser eterno» de la criatura en el Logos, que a su vez es «razón ideal ejemplar» para todas las cosas. Ambas opciones (ejemplar eterno como el Verbo o como razón ideal de la criatura) son coherentes con la explicación subsiguiente:

«Ten en cuenta que en Dios, eternamente, todas las criaturas son Dios (*ewklich in gotte sint got*) y allí no ha habido ninguna diferencia fundamental, como se ha dicho. Son la misma vida, el mismo ser (*wesen*), la misma potencia (*vermügen*) en cuanto que son en Dios; son el mismo Uno y nada menos»¹¹².

En este texto se hace patente que Suso asume la doctrina y las formulaciones eckhartianas del doble ser de las cosas pues, aunque no emplee la expresión «ser virtual», explica que en Dios, eternamente, las criaturas «son la misma vida, el mismo

¹¹¹ Bdw c.3, 331:16-21 (Hofmann, 336; Sturlese, 12; Ancelet-Hustache, 429; Tobin, 311) «*DER JUNGER: Ewigü warheit, wie hein sich aber die kreaturen ewklich in gotte gehalten? ENTWÜRT: Sú sint da gesin als in irem ewigen exemplar. DER JUNGER: Was ist daz exemplar? DÚ WARHEIT: Es ist sin ewiges wesen in der nemunge, als es sich in gemeinsamklicher wise der kreature git ze ervolgenne*». La dificultad principal consiste en interpretar el verbo medio-alto alemán *ervolgen*, que según Lexer I, 691, puede significar «alcanzar, adquirir, aprehender o realizarse» (*erreichen, erlangen, einer Sache nachkommen, sich erfüllen*). Las versiones alemanas subrayan la dimensión epistemológica del «Ejemplar eterno». Así, Hofmann propone la siguiente traducción de la definición de *exemplar* ofrecida por Suso: «*Darunter verstheht man sein ewiges Wesen in der Art, wie es sich in mittelbarer Weise dem Geschöpf zu erfassen gibt*»; también Sturlese y Blumrich se inclinan por traducir *zu ervolgenne* por *zu erkennen*: «*Es ist sein ewiges Wesen in der Gestalt, wie es sich der Kreatur mitteilt und sich ihr zu erkenne gibt*». La traducción inglesa de Tobin acentúa, por el contrario, la dimensión ontológica, el llegar a ser: «*This is his eternal being according to how it gives itself universally to creatures so that they might come to be*». La versión francesa de Jeanne Ancelet-Hustache alude además la ‘participación’ en la esencia divina: «*C'est son essence éternelle [de Dieu] en tant qu'elle permet à la créature de l'atteindre d'une manière participée*»; la autora indica que se inspira de Santo Tomás (*S. Th. I, q.15 a.2*). Por su parte, Surio, el monje cartujo que tradujo la obra alemana de Suso al latín, ofrece el siguiente texto: «*Sempiterna Dei essentia, quatenus per sui communicationem creaturæ se compræhendendam & cognoscendam præbet*» (Surio, 274).

¹¹² Bdw c.3, 331:23-332:2 «*Und merke, daz alle kreaturen ewklich in gotte sint got und hein da enkeinen gruntlichen underscheit gehebt, denn als gesprochen ist. Sú sint daz selb leben, wesen und vermügen, als verre sú in gotte sint, und sint daz selb ein und nit minre*».

ser» de Dios. Como acabamos de presentar, tal noción está asociada a la convicción de que Dios crea todo en el Hijo, el Logos o Verbo¹¹³.

En la *Vita* también se encuentran algunas menciones al «ser eterno» de las cosas en Dios, que clarifican el punto de vista de Suso. Así por ejemplo, rebatiendo a los seguidores del Libre Espiritu y su pretensión de que no es necesario evitar ningún obstáculo ni pecado, sostiene lo siguiente:

«Bien es verdad que el hombre justo, en la medida en que se le considera a él y a todas las cosas según su eterno no-devenir (*nah ire ewigen ungewordenheit*) en el intelecto supraesencial de Dios, es eso mismo [Dios] sin ninguna diferencia formal (*förmlicher anderheit*)»¹¹⁴.

Pero subraya a continuación que no se puede confundir este «ser increado» (*ungeschaffen wesen*) con el ser humano específico (*ein ieklicher mensch*), con su forma peculiar, que ha salido del «Fondo simple y supraesencial» (*einvaltigen überweslichen grunde*) —esto es, del Intelecto divino—, y que es mortal y corporal¹¹⁵. De este modo, el dominico de Constanza advierte contra la ingenuidad de pensar que el ser creado, particular y corporal es idéntico a su «ser eterno increado» o «ser virtual». Si bien es verdad que en Dios se hallan las razones de todas las cosas —la idea que Dios tiene de cada una de ellas— y que en Dios no hay multiplicidad alguna, ni temporalidad, sino que siempre es un ‘presente’ fuera del tiempo, las cosas creadas poseen una existencia espacio-temporal, con su corporalidad y su distinción de las demás y de Dios. Así, la idea que tiene el arquitecto de una casa y la casa que ha construido son una misma casa en cierto sentido, pero una es la casa real existente y concreta, y otra es la idea de la casa.

¹¹³ Cf. *In Gen.* I n.78, LW I, 240:3-7 y *In Ioh.* n.61-67, LW III, 50-56, cf. *supra* nota 63.

¹¹⁴ *Vita* c.46, 157:20-23 «*Wol ist daz war, daz der gereht mensch, als vil er und ellú ding nah ire ewigen ungewordenheit in der überweslichen gotes vernúnftkeit daz selb sind in keiner förmlicher anderheit so möhti man im etwi getún*».

¹¹⁵ Cf. *Vita* c.46: 157:23-158:1 «*Pero allí, en el Fondo simple y supraesencial, el hombre justo no es el hombre corporal, pues no hay ninguna corporalidad en la Deidad; allí tampoco hay ningún obstáculo (mittel). Pero cada hombre siente que es tal o cual persona y que está fuera de ese mismo Fondo, pues aquí es mortal y allí no; y por ello está siempre en su creaturalidad frágil (falible), y necesita evitar todo lo posible los obstáculos dañinos. («Aber da in dem einvaltigen überweslichen grunde ist der gereht mensch nüt der lipliche mensch, wan es ist kein liplicheit in der gotheit; da ist och enkein mitel. Aber ein ieklicher mensch bevindet, daz er dise ald der mensch ist ussrent dem selben grunde, wan er ist hie tödemlich und dōrt nit; und da ist er iez in siner gebresthaftigen geschafenheit, da er wol bedarf ellú schedlichú mitel ze miden*)».

Suso considera, como el Maestro Eckhart, que experimentar la unidad de todas las cosas «como en su novedad y en su primer y eterno comienzo» —es decir, su ser en Dios— es también el fin al que se ha de tender; y declara además que «es aquí donde comienza y termina una persona desprendida en su ordenada inmersión [en Dios] (*ingenomenheit*)»¹¹⁶. Se ha de notar que el «aquí» al que se refiere es la Verdad eterna increada (*die ewige ungeschaffen warheit*), la Unidad de Dios, entendido como Intellecto —en cuyo Logos se encuentra el ser virtual de todas las cosas. Por ello, al abordar el tema de la inmersión en Dios (*ingenomenheit*), retoma la intuición eckhartiana de que, en la unión, la persona se vuelve totalmente hacia su «ser eterno» o virtual, que es una idea de Dios y por tanto uno con Dios y el mismo Dios. Pero ofrece importantes precisiones. Distingue entre el «ser eterno» mismo y la «experiencia» de la unión, en la cual el ser humano se siente ‘uno’ con su ser eterno y con Dios, y que puede llamarse «renacimiento». Puntualiza que el ser humano, «cuando no era, era eso mismo [la unidad divina], pero no unido»; y recurre a Jn 1,3-4 para aclarar el significado de la expresión «cuando no era»: se trata del ser eterno o increado de las criaturas como ideas en Dios¹¹⁷. En tal estado, hay una unidad total, se es el mismo

¹¹⁶ Bdw c.1, 329:15-16 «...wan ellú ding da [*die ewigen ungeschaffen warheit*] sint als in ir núwi und in ir ersti und in ire ewigen beginne. Und hie beginnet und endet ein gelazener mensche in ordenlicher ingenomenheit». Tobin considera que, en esta última afirmación, Suso apunta al sermón 52 de Eckhart. Cf. TOBIN, *Coming to terms with Meister Eckhart*, 325 y también en la nota 22, 344. Eckhart, por su parte, es muy consciente de la relación dialéctica entre la criatura y su razón ideal o ser virtual, pues afirma que «nada hay tan semejante y al mismo tiempo tan disímil como la razón de una cosa y la cosa misma». («*Nihil autem tam simile pariter et dissimile sicut ratio rei et res ipsa*»). In *Exod.* n.120, LW II, 113:9-10.

¹¹⁷ Cf. Bdw c.5, 345:3-6 «UNA PREGUNTA: ¿Qué se quiere decir con la afirmación: cuando no era, era eso mismo? RESPUESTA: Es lo que san Juan dice en su evangelio [Jn 1, 3-4]: “lo que ha llegado a ser (*geworden*) o lo creado, era en Él la vida”». («*EIN FRAGE: Waz ist daz gesprochen: do er nüt waz, do waz er daz selb? ENTWÚRT: Es ist, daz sant Johans sprichet an sime ewangelio: “daz geworden oder geschaffen ist, daz waz in im daz leben”*»). Aunque la Vulgata consieraba el «*quod factum*» como perteneciente a la frase anterior, San Agustín y numerosos autores medievales, como Santo Tomás y Eckhart unen el final del versículo 3 al comienzo del 4: «*quod factum est in ipso vita erat*». Cf. LIBERA ET AL. (ed.), *Note complémentaire n.3. Sur l'exégèse de Jn 1,3-4*, en ID., *L'œuvre latine de Maître Eckhart VI*, 381-394. Aquí Suso no explicita más, pero bien puede estar siguiendo la enseñanza presente en la *Catena* de Santo Tomás, que a su vez recoge la enseñanza de diversos autores, como San Agustín, al que Alberto Magno también recurría: Dios es el ‘artesano’ cuyo pensamiento creador es su propia esencia, su propio ser y su propia vida: «*Est autem in ipsa Dei sapientia spiritualiter ratio quaedam qua terra facta est; haec vita est. Sicut arca in omni opere non est vita; arca in arte vita est, quia vivit anima artificis. Sic ergo quia sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia quae fiunt per ipsam artem, non haec continuo sunt vita; sed quidquid factum est, vita est in illo*». Se trataría de las razones de las cosas presentes en la sabiduría divina. También Eckhart comenta este versículo en *In Ioh.* n.61-67, LW III, 50-56 e *In Gen.* I n.78, LW I, 240:3-7, cf. *supra* nota 63. La traducción latina de Surio de la frase «y cuando no era, era eso

ser divino, mientras que en la unión, las personas «anegadas» o «inmersas» en Dios, «Unidad desbordante y que permanece interior», «se conciben a sí mismas y a todas las cosas como desde siempre y eternamente»¹¹⁸; sin embargo, la diferencia entre Dios y el ser humano permanece, aunque deje de percibirse.

En el capítulo 52 de la *Vita*, al hablar del término de la deificación, la «desnuda unidad» de la vida intradivina, Suso vuelve a mencionar al «ser increado» de las cosas. Todas las criaturas, según su «inmanente ser dimanadas» (*inneblibenden usgeflossenheit*)¹¹⁹, «están eternamente en el Uno, según su existencia en la vida de Dios, en el conocimiento de Dios y en el ser de Dios». Y de nuevo apela, para justificarlo, al evangelio de Juan: «Lo que ha sido hecho, en él era vida» (Jn 1,3), en el mismo sentido que el Maestro Eckhart¹²⁰. Así, «las tres Personas divinas en la unidad de su ser» contienen «la imagen (*bild*) de todas las cosas de manera simple y esencial», esto es, su ser virtual¹²¹. El dominico de Constanza designa esta unidad en la Trinidad,

mismo» («& cum non esset, scit se secundum ideam in Deo fuisse idem quod Deus est») expresa explícitamente que se trata del ser según la idea en Dios. Cf. Surio, 289.

¹¹⁸ Bdw c.5, 344: 26-27 «Aber disú ingenomnú menschen nement von úberswenker inneblibender einikeite sich und ellú ding als ie und ewklich». La expresión susoniana «unidad desbordante y que permanece interior» (*inneblibender einikeite*) se refiere a la Unidad de la vida intratrinitaria, la Uni-Trinidad.

¹¹⁹ Expresión difícil de traducir, pues reúne términos contradictorios: el «haber sido dimanado» (*usgeflossenheit*) con el adjetivo *inneblibend*, «que permanece interior» o «inmanente». La edición inglesa de Tobin se refiere a ella como *immanent flowing out* (Tobin, 196) y Ancelet-Hustache la traduce con *diffusion immanente* (Ancelet-Hustache, 304). La versión de Hofmann en alemán moderno es la siguiente: «alle Geschöpfe, nachdem sie (im göttlichen Bereich) innebleibend ausgeströmt sind...» (Hofmann, 203). Por su parte, la traducción latina del siglo XVI realizada por Surio en lugar de esta expresión alude explícitamente a las 'ideas' en Dios: «... creature secundum ideas quas habent in Deo » (Surio, 342). En Bdw c.5, 349:6-8, Suso denomina este alumbramiento de las ideas en la mente de Dios como «el nacimiento eterno» (*die ewigen geburt*), y lo explica así: «Llamo 'nacimiento eterno' a la única fuerza en la cual todas cosas y todas las causas de las cosas tienen lo que son y lo que causan» («Die ewigen geburt heiss ich die einigen kraft, in der ellú ding und aller dingen sachen hein, daz sú sint und daz sú sachen sint»).

¹²⁰ *Vita* c.52, 186:6-9 «Und alle creaturen nah ire inneblibenden usgeflossenheit sind eweklich in dem einen nah got lebender, got wüssender, got wesender istekeit, als daz evangelium seit In principio: daz worden ist, daz ist in ime eweklich sin daz leben». En su comentario a esta cita en *In Ioh.* n.61-67, LW III, 50-56, Eckhart alude a la triada *vivere, esse, intelligere*, triada muy frecuente el el platonismo medio y en la Escolástica, que Suso recoge (*lebender, wüssender, wesender*); esta comparación confirma la traducción de *got wesender* como «ser de Dios» y no «esencia de Dios». Asimismo, la utilización de *worden* por *factum* nos permite traducir este vocablo por «creado» o «hecho».

¹²¹ *Vita* c.52, 187:1-5 «Y esto [las tres Personas unidas en la unidad de su ser] es la esencia de las Personas según su naturaleza: que da por gracia el ser a todo lo creado; y esta [Trinidad-Unidad] encierra en sí misma la imagen de todas las cosas de manera simple y esencial. Y dado que esta luz rica en imágenes sostiene el ser, las cosas están en ella según su propia esencia y no según su accidentalidad en forma de imágenes». («Und dis [die drie personen inhangenden in einikeit dez wesens] ist

que por gracia sostiene y da el ser a todas las cosas como una «luz rica en imágenes» o «rica en formas» (*bildrich lihet*). Esta expresión se refiere seguramente a la luz divina que contiene las «razones ideales» de todas las cosas, en la cual éstas se encuentran según la misma vida divina, Su mismo ser y «Su misma esencia» (*sin selbes wesenheit*) y son «el mismo uno» (*daz selb ein*)¹²².

Nuestro autor precisa que esta noción del «ser increado» no implica que el alma tenga «dos cosas, una creada y otra increada», o que el ser humano sea criatura y no criatura al mismo tiempo. Sin embargo, en la medida en que se desprenda de todo y de sí mismo, y se sitúe plenamente en manos de Dios, puede recibir, por gracia, la filiación divina, y experimentarse llevado y pensado por Dios y en Dios, y «ser uno» en Él¹²³. Pero la unión mística no supone quedarse con el «ser virtual» y dejar de ser

wesen der personen natürlcih und wesen gebend allen creaturen genedeklich; und dis hat aller dingen bild in ime beschlossen einvalteklich und weslich. Wan sich nu dis bildrich lieht haltet wesen, so sind dú ding in ime na sin selbes wesenheit, und nüt na inbildender zûvallikait). Suso utiliza el término *zûvallikait* y sus derivados para hablar del «accidente».

¹²² Se ha de notar que el vocablo *bild* se refiere en este caso a la «razón ideal» o al «ejemplar» en Dios y no al *phantasma* que resulta del conocimiento sensitivo, al que alude la «accidentalidad en forma de imágenes». Tanto Hofmann como Ancelet-Hustache traducen la expresión *bildrichen lieht* como «luz supraesencial» (*überwesentlicher licht* y *lumière superessentielle*), y no dan cuenta de sentido más profundo de esta expresión característica de Suso que según Lexer I, 275, significa «rico en imágenes, parabólico» (*bilderreich, parabolisch*). La versión en medio-alto alemán de la *Suma Teológica* de Santo Tomás, texto contemporáneo a Suso, emplea también la palabra *bild* como traducción del vocablo griego *ἰδέα*, lo cual confirma nuestra interpretación. Así *S. Th.* I q.15 a.1 c «*Respondeo dicendum quod necesse est ponere in mente divina ideas. 'Idea' enim graece, latine 'forma' dicitur: unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes*» es traducido como: «*ez ist zemerken, daz von not in daz gotlich gemüet zesetzen ist bilde. Daz da 'ein bilde' heizet in kriethscher zungen, daz heizet in latinen 'ein forme'; unde dar umbe so verstat man übermitz die bilde die formen der ander dinge, die da übermitz sich selber sint*». *S. Th. mhd*, 250:17-20. Suso emplea *bildrich* en otras dos ocasiones: *Vita* c.52, 184:21 y 185:6 «en la luz rica en ideas de la unidad divina» («*in dem bildrichen lieht der götlichen ainikeit*»), la cual aparece asociada al Hijo de Dios y a la concepción de Dios como Intelecto, que al pensar se piensa a sí mismo (el Verbo) y tiene presentes las «razones ideales» de todas las cosas.

¹²³ Cf. *Bdw* c.5, 345:7-14 «UNA PREGUNTA: ¿Cómo se mantiene tal afirmación en la verdad, pues parece como si el alma tuviera dos cosas (*ih*t), una creada y otra increada? ¿Cómo puede ser? ¿Cómo puede el ser humano ser criatura y no criatura? RESPUESTA: El ser humano no puede ser criatura y Dios según nuestro discurso [nuestra comprensión]. Es más, Dios es trino y uno. Y así puede el hombre, en cierto modo, en la medida en que se ha aniquilado (*vergat*) en Dios, ser uno en la pérdida, y según el modo exterior estar contemplando y gozando, y [estar haciendo] cosas semejantes». («*EIN FRAGE: Wie mag nu dis bestan in der warheit, wan es hillet, als ob dú sele zwei iht si, geschaffen und ungeschaffen? Wie mag daz sin, wie mag der mensch kreature sin und nüt kreature? ENTWÜRT: Der mensch mag nüt kreature und got sin nach únsere rede, mer got ist drivalt und eins; also mag der mensch in etlicher wise, so er sich in got vergat, eins sin in dem verlierenne und nach usserlicher wise schöwende niessende sin, und des glich*»). Es precisamente una objeción a la enseñanza eckhartiana, que él mismo negó haber sostenido de tal manera, y que considera falsa, si se entiende como que hay alguna parte del alma que sea increada. Cf. *Proc. Col* I n.137, *LW V*, 298:12-13 «*Ad sextum*

criatura: aunque, en cierto modo, la creaturalidad pueda llegar olvidarse, en cuanto a la atención que se le presta.

b. *El ser creado*

Después de analizar el «ser eterno en Dios», podemos abordar cómo entiende Suso el «ser natural» de las criaturas: asumiendo la doctrina eckhartiana de la creación, considera que las criaturas han sido originadas en un plano supratemporal, desde toda la eternidad, junto con la generación del Hijo a partir del Padre. Así, en el capítulo 53 de la *Vita*, en el que recapitula lo expuesto a lo largo de este libro, menciona la creación en relación con la vida intratrinitaria. Podemos acercarnos al «abismo profundo» (*tiefe abgrund*) divino con una doble perspectiva: «según su esencia» (*na weslichkeit*), el Verbo permanece interior, pero «según las Personas divinas» (*na persōnlichkeit*), la naturaleza del Padre profiere y genera el Verbo. Y esta «generación espiritual y supraesencial» es la «causa plena» (*volkomnú sach*) de la «producción» (*her fūr bringen*) de todas las cosas y espíritus en su ser natural¹²⁴. Igualmente, afirma que «la dimanación de las personas en Dios es la imagen formal del origen de la criatura»¹²⁵.

En otro lugar Suso despliega su explicación sobre el ser natural y creado:

«Pero después de la salida [de Dios] (*usschlag*), cuando [las criaturas] reciben su ser propio, cada cual (*ieklichs*) tiene su ser particular (*sunder wesen*), diferenciado a través de su forma propia, que le confiere su ser natural (*natürlich wesen*). Pues la forma produce el ser distinto y separado, tanto del ser divino como de todos los demás; así, la forma natural (*natürlich forme*) de la piedra hace que posea su propio ser.

*cum dicitur: 'Una virtus est in anima, si anima esset talis, ipsa esset increata et increabilis'. Falsum est et error»; y Proc Col. II n.17-18, LW V, 321:22-322:2 «Octavus articulus dicit quod 'virtus quaedam in anima est increata; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis'. Falsum est quod aliqua petia vel pars animae sit increata». Pero la afirmación fue recogida en el artículo 27 de la Bula *In agro dominico* (DH 977): «Hay algo en el alma que es increado e increable; si toda el alma fuera tal, sería increada e increable, y esto es el entendimiento».*

¹²⁴ Cf. *Vita* c.53, 191:26-29.32-34 «*In diesem tiefen abgründe da ist dú götliche nature in dem vater sprechent und geberent daz wort her us na persōnlichkeit, inne blibend na weslichkeit, dú an sich nam die natürliehen menschheit. [...] Disú geischlichú úberweslichú geburt ist ein volkomnú sach aller dingen und geisten her fūr ze bringen in ir natürliehen wesen*».

¹²⁵ *Vita* c.51, 179:9-11 «*...daz usfliessen der personen usser got ist ein fōrmliches bilde des ursprunges der creatur*». Cf. asimismo SANTO TOMÁS, *In I Sent.* d.14 q.1 a.1 (cf. *supra* nota 47).

Y no es el ser de Dios, pues la piedra no es Dios y Dios no es la piedra, aunque ésta y todas las criaturas reciben de Él lo que son»¹²⁶.

Este texto pone de manifiesto su enseñanza sobre la naturaleza de las criaturas. Cada criatura posee su «forma natural», producto de la causalidad divina, y que hace que cada cosa tenga su propio ser diferenciado de los otros seres y del mismo Dios. Esta concepción de la forma como principio determinante del ser universal en seres distintos y separados (*esse hoc aut hoc*) es característica del Maestro Eckhart —y de la metafísica aristotélica asumida por Santo Tomás—, que afirma, por ejemplo, que toda cosa tiene el ser según su forma, el ser es consecutivo a la forma¹²⁷.

Sin embargo, a pesar del gran aprecio que Eckhart tenía por el «ser virtual» de las cosas, Suso parece distanciarse de él en este punto: reconoce el valor de la condición creada y de la existencia humana concreta y se inclina por el «ser formal» y no por el «virtual»¹²⁸. Recuerda, por un lado, que «el ser en Dios» no es criatura y, por otro, que la «dimensión creatural» de cada criatura concreta es más útil y más noble para ella que el ser que tenía en Dios¹²⁹. Para justificarlo, recurre a la siguiente afirmación: «en este dimanar, todas las criaturas han encontrado a su Dios: pues en

¹²⁶ Bdw c.3, 332:2-9 «*Aber nach dem usschlage, da sú ir eigen wesen nement, da hat ein ieklichs sin sunder wesen usgescheidenlich mit siner eigenen forme, dú im naturlich wesen gibt; wan forme gibt wesen, gesúndert und gescheiden, beidú von dem göðlichen wesenne und von allen andren, als dú naturlich forme dez steines git im, daz er sin eigen wesen hat. Und daz ist nit gottes wesen, wan der stein ist nit got, noch got ist nit der stein, wie er und alle kreaturen von im sint, daz sú sint*». La traducción de este texto presenta la dificultad de determinar si el vocablo *wesen* es «esencia» o «ser». Hemos optado por «ser», pues Suso está expresando el adagio latino común «*forma dat esse distinctum et separatum*». Cf. la introducción de STURLESE (ed.), Heinrich Seuse. *Das Buch der Wahrheit*, XXXVI. El sustantivo *ieklichs* corresponde al «ser esto o aquello».

¹²⁷ Cf. BIHLMAYER (ed), Bdw c.3, 332, nota 5. Según la enseñanza aristotélica y tomista, la forma es el principio determinante de la materia, a través del cual obtiene su ser actual. Cf. *S. Th.* I q.42 a.1 ad1 y *S. Th.* I q.14 a.4 c. «*Primus autem effectus formae est esse*». Cf. también en Eckhart, por ejemplo: «*forma dat esse [...] foma substantialis dat esse*» *Quaestiones Parisienses* q.5 n.7, LW V, 82:2-5 (Capelleti, 66). Bizet ha apuntado que el hecho de que Suso no haga alusión a la materia como principio de individuación, sino que mencione únicamente a la forma, implica que el dominico evita plantear la distinción entre Creador y criatura como un dualismo del espíritu y de la materia, esencial al realismo tomista. Cf. BIZET, *Henri Suso et le déclin de la scholastique*, 343-344.

¹²⁸ Cf. HAAS, *Heinrich Seuses posthume Variante christlicher Selbsterkenntnis*, 39-43. Este experto en la mística alemana señala la novedad y la modernidad del planteamiento susoniano, su mayor valoración de la individualidad humana, que no adquiere exclusivamente a través de lo corporal sino por los acontecimientos diversos que dan lugar a la biografía personal. Una consecuencia de esta valoración será la gran consideración que adquiere la humanidad de Cristo en Suso.

¹²⁹ Bdw c.3, 332:16-18 «*Daz wesen der kreature in gotte ist nit kreature, aber die kreaturlicheit einer ieklicher kreature ist ir edeler und gebruchlicher denne daz wesen, daz si in gotte hat*».

cuanto la criatura comprende que es una criatura, reconoce a su Creador y su Dios»¹³⁰. Parece que Suso está respondiendo críticamente al sermón eckhartiano 52, *Beati pauperes spiritu*, así como al sermón 109, *Nolite timere eos*¹³¹. En el sermón 52, Eckhart afirma lo siguiente:

«Un gran maestro dice que su atravesar (*durchbrechen*) es más noble que su dimanar (*ûzvliezen*), y es cierto. Cuando salí de Dios, todas las cosas dijeron: Dios es; pero eso no me puede hacer bienaventurado pues en eso me reconozco criatura. En el atravesar, sin embargo [...] estoy por encima de todas las criaturas y no soy ni Dios ni criatura, antes bien, soy más bien lo que fui y lo que seguiré siendo ahora y por siempre. [...] en este atravesar me doy cuenta (*enpfâhe*) que Dios y yo somos uno»¹³².

La perspectiva eckhartiana está totalmente polarizada hacia la plenitud del encuentro y la unión con Dios y se dirige a personas que han avanzado en su vida espiritual¹³³. Por esta razón, el hecho de reconocerse criatura, y por lo tanto, de constatar la separación de Dios, no trae la felicidad. Así, Eckhart invita al «atravesar» (*durchbrechen*), a la irrupción en la unidad divina, y considera que este retorno es «más noble» que la salida o «dimanar» (*ûzvliezen*). El hecho de que los seres creados reco-

¹³⁰ Bdw c.3, 332:10-11 «*Und in disem usfluzse da hant alle kreaturen iren got gewonnen, wan da kreature sich kreature vindet, da ist si vergichtig irs shephers und ir gottes*».

¹³¹ Este sermón 109 presenta unos términos análogos al sermón 52: «Tras mi salida, las criaturas dicen Dios. [...] Cuando retorno en Dios (*widerkume in got*), y no permanezco allí [en Dios en cuanto creador, sino que retorno a la Deidad], mi atravesar (*durchbrechen*) es mucho más noble que mi salida (*ûzfluz*). [...] Cuando llego al fondo, y al lecho, en el río y en la fuente de la Deidad, nadie me pregunta de dónde vengo o dónde he estado». («*Dô ich ûzflôz, dô sprâchen al créatûren got. [...] Swenne ich widerkume in got, enblîbe ich dâ niht, sô ist mîn durchbrechen edeler dan mîn ûzvliezen. [...] Swenne ich kume in den grunt, in den bodem, in den rivier und in daz quellen der gotheit, sô envrâet mich nieman, vannen ich kume oder wâ ich sî gewesen*»). Pr. 109, DW IV, 772:58-59 y 773:64-67 (Pfeiffer Pr. LVI, 181:13-15).

¹³² Pr. 52, DW II, 504:4-505:4 (Vega, 80) «*Ein grôz meister sprichet, daz sîn durchbrechen edeler sî dan sîn ûzvliezen, und daz ist wâr. Dô ich ûz gote vlôz, dô sprâchen alliu dinc: got der ist; und diz enmac mich niht sælic machen, wan alhie bekenne ich mich créatûre. Mêr: in dem durchbrechen, [...] sô bin ich ob allen créatûren und enbin weder got noch créatûre, mêr: ich bin, daz ich was und daz ich blîben sol nû und iermemê. [...] wan ich enpfâhe in disem durchbrechen, daz ich und got einz sîn*». Hemos modificado ligeramente la traducción de Amador Vega, sustituyendo su «fluir» por «dimanar» o «salir». Los editores de la obra eckhartiana señalan que no se sabe a qué maestro se refiere el dominico turingio.

¹³³ En diversas ocasiones menciona el Maestro Eckhart que sus afirmaciones se dirigen a personas «iluminadas», «buenas», «ejercitadas» o «perfectas» (*volkommenen menschen*). Por ejemplo, en el Pr. 101, DW IV, 336:8-337:10 afirma: «Pues lo que digo aquí [acerca del nacimiento en el alma], se ha de entender de una persona plena, que ha caminado por los caminos de Dios y continúa haciéndolo, no de una persona natural y no ejercitada, que está muy alejada e ignorante de este nacimiento». («*Wan daz ich hie spriche, daz sol man verstân von einem guoten, vollkommenen menschen, der in dem wege gotes gewandelt hât und noch wandelt, niht von einem natiurlîchen, ungeübeten menschen, wan der ist zemâle verre und unwizzende ichtes iht von dirre geburt*»). Cf. también Pr. 101, DW IV, 354:112-355:115 y Pr. 104, DW IV, 607:519-522.

nozcan a Dios en las criaturas no es suficiente para alcanzar la bienaventuranza; ésta sólo se encuentra en Dios mismo, en su esencia divina o Deidad.

La perspectiva de Suso, por el contrario, acentúa más la dimensión pedagógica y mistagógica. Por ello, aunque desde un punto de vista ontológico el ser de las criaturas en Dios sea más noble, ya que es el ser mismo de Dios, para la criatura en su estado actual, su «ser creado» es más útil y, por tanto, más noble «para ella». Tampoco desecha la utilidad de reconocer a Dios en las criaturas y muchos de sus textos traslucen su valoración de la realidad creada y su admiración por la belleza y la bondad de la creación. Nuestro autor profundiza también en el significado de este reconocimiento de las criaturas hacia Dios. Así, explica que Dios ha ordenado bien las cosas, pues todo ser creado «está vuelto» hacia su primer origen, tiene un *respectus* (*widerkaphen*) constitutivo hacia Dios¹³⁴. Es muy probable, además, que con ello esté retomando la explicación del Maestro Eckhart acerca de la unidad y reciprocidad que existe entre todo el que engendra y lo engendrado y, por tanto, entre Dios y sus criaturas¹³⁵. La criatura intelectual (*vernünftige kreature*) tiene también el deber de hacerse consciente de esta religación que le constituye, «ha de tener un reconocimiento interior (*widerinsehen*) que se abisma en el uno»¹³⁶. Además de participar en

¹³⁴ Bdw c.3, 332:21-23 «*Got hat dú ding wol und recht geordent, wan ein ieklichs ding hat ein widerkaphen zû sime ersten ursprunge in underwürflicher wise*». Sturlese indica que *widerkaphen* corresponde al término latino *respectus*. Cf. STURLESE (ed.), *Heinrich Seuse. Das Buch der Wahrheit*, XXXVII. Este vocablo es una creación de Suso y no aparece recogido en los diccionarios de medio-alto alemán, ni en el *Lexer* ni en el *BMZ*, que sí mencionan el vocablo *kaphen*, que significa «contemplar» (*schauen*). Según Vannier, con la afirmación anterior se puede constatar que, al igual que Eckhart, Suso asume la metafísica agustiniana de la relación, y no se queda en la metafísica aristotélica de la substancia, lo que le lleva a definir el ser creado como un *esse ad*, que encuentra su realización en su relación con el Creador; y no a definirlo como ser autosuficiente. Cf. Marie Anne VANNIER, *Eckhart et le Prologue de Jean*: Graphé 10 (2001) 125-142; especialmente nota 30, 150. Otros autores han subrayado la importancia en Eckhart de la «relación» ontológica entre el Creador y la criatura, cuyo ser es siempre un *esse ad*, y un «ser recibido». Cf., por ejemplo, Alois M. HAAS, 'Sermo mysticus'. *Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1979, 231-232.

¹³⁵ Cf. *supra* epígrafe «e. Unidad y reciprocidad entre el que engendra y lo engendrado» del presente Capítulo.

¹³⁶ Bdw c.3, 332:26-27 14) «*Da dú vernünftig kreature sölte ein entsinkendes widerinsehen han in daz ein...*». *Lexer* I, 1477, indica que *jehen* significa *bekennen*, por lo que hemos optado traducir *wider in jehen* por el término «reconocimiento interior». Sturlese traduce: «*Wo die vernünftige Kreature eine sich selbst verlassende Rückorientierung in das Eine haben sollte...*», pues considera que *widerinsehen* es un vocablo creado por Suso para expresar el factor intencional (*ein intentionales Moment*), que va más allá de la razón y que engloba la voluntad. Cf. STURLESE (ed.), *Heinrich Seuse. Das Buch der Wahrheit*, XXXVIII-XIX.

la red metafísica de relaciones entre las cosas y Dios, relaciones que determinan la esencia de las cosas, el ser humano tiene la capacidad, a través del intelecto, de tomar conciencia de su vinculación y dependencia ontológica de Dios. Esta posibilidad de autoconciencia del propio ser como «ser recibido de Otro» constituye la «nobleza» humana frente al resto de las criaturas¹³⁷. Sin embargo, muchos humanos dejan de hacerlo y se orientan incorrectamente hacia su peculiaridad (*eigenschaft*), y aquí se halla la fuente de todo mal¹³⁸. Encontramos pues, una vinculación entre la metafísica susoniana, su epistemología y su soteriología. Por un lado, la metafísica de Suso subraya la dependencia ontológica y la «respectividad» de las criaturas hacia Dios. El ser humano, además, ha de hacerse consciente y volverse hacia ella, de manera libre y decidida, hasta abismarse en la fuente de su ser. A través del proceso intelectual, el ser humano abstrae de lo sensible la esencia de las cosas, su ser eterno; sin embargo, la unión con Dios, entendida como deificación o como salvación, se produce más allá de toda potencia, incluido el conocimiento, y supone una inmersión del ser humano en la vida intratrinitaria, en la «desnuda Deidad».

c. *Cuerpo y alma. Hombre interior y exterior*

Una vez creado, el ser humano es mortal, temporal y corporal y presenta una unidad constitutiva en su ser. Pues la naturaleza humana conlleva un cuerpo; el alma, explica Suso, es distinta (*underscheiden*) del cuerpo y, sin embargo, no está separada de él (*underschidunge*). El alma está en el cuerpo y ningún miembro puede vivir separado del cuerpo, y sin embargo ambos son diferentes. El autor compara la unidad humana en la que se mantiene la distinción entre cuerpo y alma con la relación del

¹³⁷ Según Christine Büchner, este planteamiento susoniano no difiere ‘gravemente’ (*nicht gravierend*) del eckhartiano, presentando un mayor acento de la dimensión subjetiva del propio ser. Según esta autora, Eckhart presenta un camino de tres pasos para la unión con Dios, 1º el ser en Dios de manera inconsciente, 2º serlo de manera consciente; 3º ser realmente uno en Dios, es decir, un camino que va «del ‘ser’, pasando por el ‘ser consciente’, hasta el ‘Ser uno’ consciente» («*Weg vom Sein über das Bewußtsein zum bewußten Einssein*»). Cf. Christine BÜCHNER, *Die Transformation des Einheitsdenkens Meister Eckharts bei Heinrich Seuse und Johannes Tauler* (Meister-Eckhart-Jahrbuch Beihefte I), Kohlhammer, Stuttgart 2007, 29-30 y 48-49.

¹³⁸ Cf. Bdw c.4, 332:27-29 «[la criatura intelectual] permanece inclinada hacia fuera con una estima indebida por la peculiaridad según la sensibilidad, entonces viene el demonio y todo el mal» («...si [dú vernünftig kreature] da blibet uzgekeret mit unrehter angesehener eigenschaft uf des sinsheit, dannen kumet túvel und ellú bozheit»).

hombre con Dios. Él ha dado el ser a todas las criaturas y, por ello, nada está separado de él. Cabe recordar que Suso participa de la tradición anterior que considera que el alma «contiene» al cuerpo, y no al revés. Así, Santo Tomás enseñaba que «el alma está en el cuerpo como continente, no como contenido»¹³⁹, pues «lo espiritual contiene aquello en lo que está» como «el alma contiene al cuerpo. De ahí que Dios esté en todas las cosas como el que contiene la realidad»¹⁴⁰. También Eckhart expresaba con gran radicalidad la fundamentación del ser humano y de toda la creación en Dios diciendo, por ejemplo, que el cuerpo y el alma «están más en Dios que en ellos mismos»¹⁴¹.

Junto con la íntima inmanencia de Dios, Suso señala su trascendencia, la distinción (*underscheidenheit*) entre Dios y las criaturas¹⁴². Esta diferencia se mantiene incluso en la unión con Dios, pues la persona nunca pierde su condición creatural, formada por el cuerpo y el alma. De este modo, el ser humano deificado no retoma su «ser eterno increado», como parecían considerar los seguidores de la herejía del Libre Espíritu –como también podrían dar a entender las afirmaciones del Maestro Eckhart, desde una lectura simplificadora y sin su trasfondo filosófico y teológico–, sino que deja de tener conciencia de su ser criatura¹⁴³. Por tanto, «el anonadamiento (*vernihtheit*) del espíritu humano, su extinción (*vergangenheit*) en la simple Deidad, y toda su nobleza y plenitud, no debe ser entendida como una transformación de la propia creaturalidad (*geschafenheit*) en el mismo ser de Dios, [...] sino en el sentido de desapropiación (*entgangung*) y el olvido de sí misma (*verachtung*)»¹⁴⁴. En el fondo Suso recuerda que no hay ser humano sin corporalidad, el cuerpo no es un accidente, sino un elemento constitutivo del hombre:

¹³⁹ SANTO TOMÁS, *S. Th.* I q.52 a.1 c. (BAC, 515).

¹⁴⁰ *S. Th.* I q.8 a.1 ad 2 (BAC, 145).

¹⁴¹ Cf. *supra* nota 1. Cf. asimismo CABADA, *El Dios que da que pensar*, 453-455.

¹⁴² Cf. Bdw c.6, 354:1116ss. 61). Suso matiza la diferencia entre dos vocablos: *underscheidung* = separación (*separatio*, *distantia* o *Trennung*) y *underscheidenheit* = distinción (*distinctio* o *Verschiedenheit*). Según el *Findebuch*, 376, este último término medio-alto alemán sólo es empleado por el Maestro Eckhart y por Suso. Eckhart precisa esta cuestión en *Proc. Col.* II n.139, LW V, 351:12-352:5.

¹⁴³ Cf. *Vita* c.46, 157-158 y Cf. Bdw c.5, 345:7-14. Cf. *supra* nota 123.

¹⁴⁴ *Vita* c.48, 162:26-163:1 «*wan dez geistes vernihtheit, sin vergangenheit in die ainvaltigen gotheit und aller adel und volkomenheit ist ze nemene nüt na verwandlung sin selbes geschafenheit in daz, also daz daz selb, daz er ist, got sie, [...] mer es lit an der entgangung und verachtung sin selbs na angelblikter wise*».

«el alma y el cuerpo, que en su ignorancia algunos llaman accidente (*zūfall*), son dos partes esenciales que confieren al ser humano su ser (*wesen*). [...] Pues se llama accidente a aquello que es añadido o quitado a la esencia (*wesenheit*) del sujeto sin que éste sea destruido, como el color a una madera»¹⁴⁵.

Aunque no lo afirma explícitamente, nuestro autor parece asumir aquí, como Santo Tomás y Eckhart¹⁴⁶, que el alma es la forma del cuerpo, frente a aquellos que postulaban la diversidad de forma sustancial entre el principio intelectual y los principios sensitivo y vegetativo. Asimismo, junto con los grandes doctores de la Edad Media y en contraposición a las herejías dualistas, afirma la bondad del ser humano y de la creación¹⁴⁷.

Sin embargo, para Suso –como para Eckhart y la tradición neoplatónica–, la multiplicidad (*menigvaltigkeit*) a la que conducen los sentidos exteriores (*ussren sinnen*), dispersa al ser humano¹⁴⁸ y le distrae de la fuente de la alegría completa, que Dios quiere darnos (*er will úns nah allichkeit lust geben*): sentir que somos el Uno y el Todo que hemos de ser¹⁴⁹. Por ello, retomando la tradición agustiniana y dionisiana, Suso propone orientar a todo el ser humano hacia el interior:

«Entra en ti mismo, vuelve sin cesar y siempre a tu ‘unidad interior’ (*ainmút*) y goza de Dios. Permanece firme y no te des por satisfecho hasta que no hayas conquis-

¹⁴⁵ *Vita* c.48, 162:19-24 «*lib und sel, daz sú von ire unwüssentheit heissent zūval, sind zwai weslichú stuke, dú dem menschen wesen gebent und im nüt zuvallicher wise bi sint. [...] Wan daz heisset zūval, daz der understanden wesenheit zū und ab vellet, ane des understandes zerstörung, als dú varw tüt an dem brete*».

¹⁴⁶ Cf. por ejemplo, *In Ioh.* n.93, LW III, 80:4-5 «*...anima, quae ut forma substantialis corporis immediate adest singulis membris se tota, et propter hoc dat esse et vivere omnibus membris*».

¹⁴⁷ Cf. Jules-A. BIZET, *Mystiques allemands du XIVe siècle: Eckhart, Suso, Tauler*, Aubier, Paris 1957, 84. Este autor señala que la oposición dualista de la carne al espíritu no tiene, en la mentalidad medieval, el lugar que se le ha querido otorgar. También el estudio de Caroline F. BYNUM, *El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media* en Michel FEHRER – Ramona NADAFF – Nadia TAZZI (ed.), *Fragments para una historia del cuerpo humano* t.1, Taurus, Madrid 1990, 163-225, se esfuerza en demostrar que los límites entre cuerpo y alma no estaban absolutamente zanjados.

¹⁴⁸ Cf. por ejemplo, *Vita* c.49, 170:15-16 «*Ampara tu alma de los sentidos exteriores, cuando éstos se han dispersado en la multiplicidad de las cosas exteriores*» («*Samen din sel zesamen von den ussren sinnen, da sú sich inne zerströwet hein uf die menigvaltekeit der ussren dingen*»). Asimismo, para Eckhart la multiplicidad es un obstáculo para oír la Palabra de Dios, para alcanzar la unión con Dios. Cf. *supra* nota 98.

¹⁴⁹ Cf. *Vita* c.49, 164:6-7 «*Wenn ich mich vinde daz ein, daz ich sin sol, und daz al, daz ich sin sol, waz ist grösser lustes?*». O también, 167:27-28 «*Ah, qué feliz es aquél que permanece estable en presencia de la multiplicidad. ¡Cuánto experimenta la misteriosa llegada (de Dios)!*» («*Eya, wie selig der mensch ist, der stet belibet vor manigvaltikait! Waz enpfindet der hainliches inganges!*»). Este capítulo 49 de la *Vita* ofrece una lista de sentencias para volver a la persona «exterior» hacia su «interioridad» (*inrekeit*), algunas de las cuales estamos presentando.

tado, en el tiempo, el ‘ahora’ presente de la eternidad (*daz gegenwürtig nu der ewikait*), tanto como sea posible a la fragilidad humana (*menschlicher krankheit*)»¹⁵⁰.

Cabe recordar, en primer lugar, que en la tradición dominicana la orientación hacia el interior no acentuaba el alejamiento físico de todo, sino una experiencia contemplativa en medio del mundo. Así, por ejemplo, el Maestro Eckhart explicaba a los estudiantes y novicios de Erfurt lo siguiente:

«Me hicieron la siguiente pregunta: hay gente que se aísla totalmente de los demás y les gusta estar siempre solos, y de ahí provendría su paz, y de permanecer en la iglesia, ¿es esto lo mejor? Yo respondí: ‘¡No!’ y ¡fíjate por qué! Aquél que es justo (*reht*) [cuya actitud es correcta] en verdad está bien en todos los lugares y con todas las personas. Pero quien anda mal (*unreht* ist), para él son malos (*unreht*) todos los lugares y todas las personas. Sin embargo, el que es recto (*reht*) tiene en verdad a Dios a su lado. Quien tiene a Dios en verdad, lo tiene en todas partes –y en la calle y con todo el mundo– igual de bien que en la iglesia o en el desierto o en la celda»¹⁵¹.

Suso emplea la expresión típicamente eckhartiana del «ahora presente de la eternidad»¹⁵²; es sinónimo del encuentro gozoso con Dios que se alcanza por la «unidad interior», con «un espíritu unificado» (*ainmūt*), dirigiendo los sentidos hacia lo profundo, pasando de la multiplicidad hacia la unidad. Para lograrlo, es necesario que «el intelecto tenga el primer impulso en las acciones (*werken*), pues cuando el avance de los sentidos es demasiado rápido, surgen todos los males (*úbel*)»¹⁵³. El ser humano, cuyo cuerpo es mortal pero con un alma eterna, ha de «comportarse según el

¹⁵⁰ Vita c. 49, 170:17-22 «*Gang wider in, ker aber und och wider in in din ainmūt, un gebruche gotes. Hert vast und la dir niemer begnügen, unz daz du erkriegest in der zeit daz gegenwürtig nu der ewikait, als verr es muglich ist menschlicher krankheit*».

¹⁵¹ RdU c.6, DW V, 201:10-211:7 «*Ich wart gevraget: etliche liute zügen sich sêre von den liuten und wæren alles gerne aleine, und dar ane læge ir vride, und daz sie wæren in der kirchen, ob daz daz beste wære? Dô sprach ich: nein! und merke, war umbe! Wem reht ist, in der wârheit, dem ist in allen steten und bî allen liuten reht. Wem aber unreht ist, dem ist unreht in allen steten und bî allen liuten. Wem aber reht ist, der hât got in der wârheit bî im. Wer aber got rehte in der wârheit hât, der hât in in allen steten und in der strâze und bî allen liuten als wol als in der kirchen oder in der einæde oder in der zellen*».

¹⁵² Cf. por ejemplo, Pr. 10, DW I, 166:3-11 «Los días que transcurrieron hace seis o siete días y los días de hace seis mil años son tan cercanos al día de hoy como lo fue el de ayer. ¿Por qué? Porque el tiempo está en un ‘ahora’ presente (*gegenwertigen nû*). [...] Allí es el día de Dios, allí el alma se encuentra en el día de la eternidad, en un ‘ahora’ esencial (*wesenlichen nû*), y allí engendra el Padre su Hijo unigénito en un ‘ahora’ presente y el alma es regenerada en Dios (*wider in got geboren*)». («*Die tage, die dâ hin sint sehs tage oder siben, und die tage, di dâ wâren vor sehs tûsent jâren, die sint dem tage hiute als nâhe als der tac, der gester was. War umbe? Dâ ist diu zît in einem gegenwertigen nû. [...] Dâ ist gotes tac, dâ diu sêle stât in dem tage der êwicheit in einem wesenlichen nû, und dâ gebirt der vater sînen eingebornen sun in einem gegenwertigen nû und wirt diu sêle wider in got geboren*»).

¹⁵³ Vita c.49, 163:23-25 «*Flizz dich, daz din vernunft in dinen werken hab dez ersten iren fürbruch, wan swa der sinnelich fürshuz se schnell ist, dannan kumet alles úbel*».

espíritu y someter (*undertenig*) el cuerpo al espíritu», para lograr que todas sus operaciones sean estén vueltas hacia dentro (*alles wirken inwendig*)¹⁵⁴. Aquí podemos observar que la distinción que propone entre el cuerpo mortal y el espíritu eterno, no se refiere tanto a las partes del ser humano, sino a una orientación existencial; el hombre exterior debe ser conforme al hombre interior (*der usser mensch einförmig mit dem inren*), pues de éste dependen tanto la vida exterior como la interior¹⁵⁵. Nuestro autor insiste en que «la naturaleza ha de operar sus obras desde su propio fondo, sin impulso exterior» y cuanto más interiorizada está (*ingegangen*), más cerca estará de Dios¹⁵⁶. Diferencia entre la «vida natural» (*natürliches leben*), que se manifiesta a través del movimiento (*beweglichkeit*) y el ejercicio de los sentidos (*sinnlichkeit*), y la quietud (*stillheit*) en la que comienza la vida sobrenatural (*übernatürliches leben*)¹⁵⁷. Por tanto, su invitación no supone una separación de las cosas o del mundo sino considerarlas desde otra mirada, desde la mirada de Dios¹⁵⁸. De ello da testimonio toda su obra, atravesada por una enorme sensibilidad y por un vivo sentido de observación, que se traduce en una gran finura en la descripción de la interioridad del ser humano y en una gran capacidad poética.

¹⁵⁴ Cf. *Vita* c.51, 182:16ss «So ein mensch in sinem anevang beginnet merken, daz er ein creatur von lib und sele ist, und daz der lib tödemlich ist und aber dú sele ein ewiger geist ist, so git si dem libe und aller siner vihlichkait urlob, und haltet sich zú dem geist und machet den lip dem geist undertenig, und ist alles sin wirken inwendig mit betrachtung gerihet gen dem überweslichen geiste, wie er den vinde, wie er den begriffe und sinen geist mit dem geist vereine».

¹⁵⁵ Cf. *Vita* c.49, 165:8-10. La división en «hombre interior» y «exterior», de cuño platónico y retomado por San Pablo (Rom 7,22; 2Cor 4,16; Ef 3,16) y la patristica, fue muy utilizada por el Maestro Eckhart (cf. VeM, DW V, 109:7-22; *Sermo* 7, LW IV, 75:5-13; *Sermo* 12, LW IV, 190, 5-10; *Sermo* 20, LW IV, 193:8-10; *Pr.* 109, DW IV, 769:43-771:49) y por sus discípulos. Cf. Alois HAAS, *Mystik im Kontext*, Fink, München 2004, 171-194; ID., *Maestro Eckhart, figura normativa para la vida espiritual*, Herder, Barcelona 2002, 59-60. Haas puntualiza que no se trata de una división 'dualista' del ser humano, no son dos partes materiales sino dos orientaciones del ser humano entero.

¹⁵⁶ Cf. *Vita* c.49, 166:19-20 y 165:30 «Flizz dich, daz dú natur usser irem eigen grunde wirken ir werk sunder ursach» y «ie ingegangen, ie neher».

¹⁵⁷ Cf. *Vita* c.49, 169:36-170:2 «Natürliches leben bewiset sich in beweglichkeit und in sinnlichkeit; der sich selb da lasset und entwirdet, in der stillheit beginnet übernatürliches leben».

¹⁵⁸ Cf. *Vita* c.49, 164:1-3 «Quien quiera estar en lo más interior, ha de liberarse de toda multiplicidad. Se ha de situar en una despreocupación de todo aquello que no sea la unidad». («Wer dem innigosten wil sin, der muss sich aller menigvaltigkeit entschúten; wan muss sich sezzen in ein verrúchen uf alles daz, daz daz einig nit ist»). Se trata, por tanto, de «despreocuparse» y centrarse en la unidad, no de 'huir' de la multiplicidad como tal. Supone un cambio de perspectiva en la manera de situarse ante las cosas, el paso de una racionalidad discursiva a una 'intuición' supracategorial de todo en Dios, la «perforación, atravesar, o irrupción» (*durchbruch*). En ello Suso se sitúa claramente en continuidad con su Maestro. Un desarrollo de este planteamiento en Eckhart, cf. HAAS, *Durchbruch zur ewigen Wahrheit*, 178-179.

En las obras que nos han llegado, recopiladas en el *Exemplar*, Suso no hace una descripción detallada de las potencias del ser humano¹⁵⁹. Sin embargo, tenemos algunos testimonios de sus puntos de vista, por ejemplo, el siguiente comentario, dirigido a su discípula e hija espiritual, en el que alude explícitamente a las palabras de Dionisio:

«Si deseas alcanzar la virtud (*togenheit*) escondida, sube con paso decidido, abandona tus sentidos externos (*ussren*) e internos (*inren sinne*) y la operación propia de tu intelecto (*vernunft*) y todo lo que es visible o invisible, todo lo que es ser (*wesen*) y no ser, –hacia la simple unidad (*einvaltigen einikeit*), en la cual penetrarás sin saber (*unwüssende*), en un enmudecer que sobrepasa todo ser y toda ciencia de los Maestros, por una desnuda ‘abstracción’ (*blossen abzuge*) de la «mente» insondable, simple y pura (*grundlosen, einvaltigen, reinen gemütes*), hacia el rayo (*widerglast*) suprasustancial de la tiniebla divina»¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Hemos desarrollado las diversas alusiones de Suso a las potencias del alma en Silvia BARA, *El misterio del ser humano al encuentro con Dios: antropología del Beato Enrique Susón*: CTom 131 (2004) 145-152.

¹⁶⁰ *Vita* c.52, 190:5-13 «...begerest du in die verborgen togenheit ze komen, so trite kechlich ufwert, und la vallen din ussren und din inren sinne und daz eigen werk diner vernunft, und alles, das gesihtig ald ungesihtig ist, und alles, daz wesen und nüt wesen ist, –zû der einvaltigen einikeit, in die solt du dringen unwüssende, in daz swigen, daz do ob allem wesen ist und ob aller meister kunst ist, mit einem blossen abzuge des grundlosen, einvaltigen, reinen gemütes, hin in den überweslichen widerglast der götlichen vinstri». Es una cita libre de DIONISIO AREOPAGITA, *De myst. theol.* I 1, PG 3, 997B. Es posible que Suso conociera la traducción latina de Roberto Grosseteste (ca. 1235) o manejara la versión de Juan Sarraceno (*Dionysiaca* I, 567-569), utilizada por Alberto Magno en su comentario *In Myst. theol.* I, 457-458 (Meis, 55-57), y que dice así: «Tu autem, o amice Timothee, circa mysticas visiones forti contritione et sensus derelinque et intellectuales operationes et omnia sensibilia et intelligibilia, et omnia non-existentia et existentia; et, sicut est possibile, ignote consurge ad eius unitionem qui est super omnem substantiam et cognitionem. Etenim excessu tui ipsius et omnium irretentibili et absoluto munde, ad supersubstantialem divinarum tenebrarum radium, cuncta auferens et a cunctis absolutus, sursum ageris». San Alberto alude en su comentario también a «la otra traducción» –la de Escoto Eriúgena–, que en lugar de *unitionem* emplea el vocablo *unitatem*. Por otro lado, Bihlmeyer señala en nota que también SAN BUENAVENTURA recurre a esta cita –según la versión de Escoto Eriúgena– en su *Itinerarium* c.7 n.5 (BAC, 630-632). Sin embargo, no hay razón suficiente para considerar que Suso se inspire de Buenaventura y no de Dionisio directamente. Pues este autor fue ampliamente comentado por la escuela dominicana alemana y aparece citado también por ECKHART en *Pr.* 101, DW IV, 359:146-360:150 y brevemente en TAULER, *Pr.* 79, 423:34-35 (Hugueny, 666). En realidad, Suso parece estar más cercano a Eckhart que a Buenaventura, ya que emplea como él adjetivo «supradivino» para calificar a la Deidad (*übergegöteten gotheit*), presente en su *Vita* c.52, 190:14 (expresión semejante a *übergöteten gotes*) y en el sermón eckhartiano *Pr.* 101, DW IV, 360:149; adjetivo que aparece referido a la Trinidad en el texto de Dionisio (*Trinitas supersubstantialis et superdea*) y en el de Buenaventura (*Trinitas superessentialis et superdeus*) y antes de este fragmento, pero no en él, como sucede en Suso y Eckhart. Nuestro autor se ciñe algo más al texto de Dionisio que el Maestro Eckhart, por lo que seguramente le está citando directamente. Por último, el vocablo *abzug* («retirada, abstracción») puede tener el sentido de «éxtasis» (en la versión latina de Grosseteste *extasi*, en la de Sarraceno *excessu*, cf. *Dionysiaca* I, 568); hemos preferido emplear «éxtasis» únicamente para *entgangung*.

La búsqueda de la unión con Dios interesa al ser humano en su totalidad y todas las facultades del alma cooperan en ello. Por ello no sólo los sentidos externos e internos –como la imaginación–, han de volverse hacia dentro; también las «nobles potencias del alma» o potencias superiores han de hacerlo. En este texto Suso menciona únicamente al intelecto (*vernúnft*); sin embargo esta noción es más amplia que el mero conocimiento, apunta al *homo rationalis*, con sus potencias, que incluyen el amor (o voluntad) y el conocimiento¹⁶¹. El amor y el conocimiento contribuyen a la experiencia espiritual¹⁶², pero tales «nobles potencias del alma» han de ser trascendidas para llegar a la «simple unidad», a la ‘experiencia’ de Dios, que se alcanza por el desconocimiento (*unwússende*)¹⁶³. De este modo, el ser humano ha de volverse hacia su interior más profundo, alcanzar una «retirada o abstracción» (*abzug, excessu*) del alma y de todas sus potencias en la desnudez, sin imágenes ni formas, hacia el centro más íntimo del ser humano –aunque, con propiedad, no es un «lugar» ni una de las potencias del alma–; centro que el Maestro Eckhart y sus discípulos denominan con

¹⁶¹ En alguna ocasión Suso menciona la triada agustiniana «intelecto», «voluntad» y «memoria», junto con «el ojo de la mente» (*mentis oculum*), cf. *Hor.* II c.3, 544:21-545:1, o simplemente «el conocimiento y el amor» (*cognitione et amore*), que pueden elevar hacia lo alto «el alma generosa del hombre racional» (*hominis rationalis mens generosa*), cf. *Hor.* I c.1, 378:10-11, en la que parece inclinarse por la doctrina tomista, que considera a la memoria como un sentido interno, y reduce a dos las potencias del nivel racional del alma: una potencia intelectual, el entendimiento, y una apetitiva, la voluntad. Por otro lado, el vocablo *vernúnft* en la Edad Media solía corresponderse con *intellectus* o *intelligentia*, y *verstand* designaba la *ratio*, aunque en alemán moderno los términos están invertidos; hoy se emplea para la noción de *ratio* el término *Vernunft*, mientras que *Verstand* designa el *intellectus*. Cf. Niklaus LARGIER, *Vernunft; Verstand. E. Deutsche Dominikannerschule und Mystik*. HWPh 11, 786-790.

¹⁶² Nuestro autor aprecia profundamente el «intelecto», pero afirma también, como Dionisio (*De div. nom.* IV 12, PG 3, 709D; *Dionysiaca* I, 214), que «el amor es fuerza unitiva, uniendo, o más bien, transformando al amante en el amado». («*amor virtus est unitiva, copulans vel potius transformans amantem in amatum*»). *Hor.* I c.2, 382:18-19. Seguramente Suso asume la posición de Alberto Magno y la escuela de Colonia respecto de la relación entre intelecto y voluntad. Como explica Libera, San Alberto establece una continuidad entre la fe teologal, la unión mística y la visión de los bienaventurados en la Patria celeste, visión de orden intelectual: la unión del intelecto humano y la esencia divina. Asimismo, la unión mística es una unión intelectual, pues el intelecto humano recibe el impulso de la «luz de la gloria», que le convierte y le conduce a la unidad con el Padre. Sin embargo, no se desecha el amor, sino que se pone en conexión con el intelecto y ambos ayudan a que la fe teologal culmine en una contemplación mística; el Padre ejerce sobre el alma humana una doble atracción hacia el Hijo: por la Verdad revelada, cuando el alma accede al Hijo por la fe, y por el Espíritu Santo cuando, por amor a la verdad del Verbo encarnado, el alma ama al Hijo. Cf. Alain de LIBERA, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Cerf, Paris 1999, 50-51.

¹⁶³ Además de la paráfrasis del texto de Dionisio que estamos comentando (*Vita* c.52, 190:10), también aparece esta afirmación en el *Libro de la Verdad*: «La verdad es conocida por el desconocimiento» («*Wan mit unbekennen wirt dú warheit bekant*»). Bdw c.5, 341:16.

diversas metáforas, como «el fondo» o «la esencia del alma»¹⁶⁴. En el texto que venimos comentando, Suso lo designa como el «abisal, simple y puro ‘corazón’ o ‘mente’» (*grundlosen, einvaltigen, reinen gemûtes*)¹⁶⁵. El vocablo medio-alto alemán *gemûte*, que presenta enormes dificultades de traducción, se corresponde con la *mens* latina, en cuanto a la parte suprema del alma, la *ratio superior*, o a lo más interior, al *abditum mentis* agustiniano.

San Agustín utilizaba el vocablo *mens* para designar el elemento espiritual en el ser humano. En un sentido absoluto, la *mens ad seipsam dicta* designa la sustancia del alma en sí misma, su esencia, la *rationalis mentis substantia*. Pero *relative dicta*, como potencia propiamente dicha, *mens* designa el principio activo de las operaciones espirituales, la potencia espiritual general que comprende la potencia voluntaria, *voluntas*, y las potencias intelectivas, *intellectus* y *memoria*. Las operaciones espirituales de la *mens* se ejercen en dos ámbitos, el temporal y el eterno. En el primero, la *mens rationalis* ejerce sus funciones como *potentia rationalis*; sin embargo, en el ámbito eterno ya no se realiza una operación discursiva, sino que la *acies mentis* (el ojo neoplatónico), en un supremo esfuerzo o por una gracia suprema, capta por un instante un elemento espiritual puro: la *mens* misma o, sobre todo, a Dios, Verdad inmutable. De este modo San Agustín encuentra que en lo más interior de sí mismo, el *abditum mentis*, Dios es aún más interior y en la ascensión a las regiones más elevadas del alma, las de la *mens*, Dios es *superior summo meo*; y la verdadera cima del alma es la *mens imago Dei*¹⁶⁶.

Los místicos renanos retoman esta enseñanza agustiniana acerca de la *mens*, profundizada por los Victorinos, y la expresan con el término *gemût*. El Maestro Eckhart explicita tal correspondencia, refiriéndose además a que este concepto de *mens* lo toma de San Agustín: «Ahora bien, dice San Agustín que en la parte suprema del

¹⁶⁴ Alois Haas puntualiza que la «chispita» y las demás metáforas del fondo del alma son conceptos dinámicos que designan la relación más profunda e íntima entre Dios y el ser humano, la *participatio* del hombre en el ámbito divino, y no una «parte» del alma. Cf. HAAS, *Maestro Eckhart*, 63. Suso expresa claramente que todas estas metáforas son insuficientes: «Allí [en el fondo *grunde*] no se sabe nada de nada, allí no hay nada y tampoco hay allí. Y cuando hablamos sobre ello, lo denigramos». («*Da weis man nût von nûte, da ist nit, da ist öch kein da; waz man da von redet, so verhônet man es*»). Bdw c.5 346:3-5 42).

¹⁶⁵ Cf. *Vita* c.52, 190:11-12. Traduciremos *gemûte* como ‘mente’ o también como ‘corazón’ —pues con frecuencia Suso asocia *gemûte* y *herz*—, indicando entre paréntesis el término alemán.

¹⁶⁶ Cf. REYPENS, *Ame (son fond, ses puissances et sa structure d’après les mystiques)*, 436-440.

alma, que se denomina *mens* o *gemûte...*¹⁶⁷. Y emplea el vocablo en alguna ocasión para referirse a «la parte suprema de la ‘mente’» (*das oberste teil des gemûtes*)¹⁶⁸; o a «una ‘mente’ desligada de todas las imágenes» (*eines ledigen gemüetes von allen bilden*)¹⁶⁹.

Sin embargo es Tauler el autor que más recurre al término *gemûte*, especialmente asociado al ámbito de la unión con Dios. Así, por ejemplo, en su sermón *Beati oculi qui vident* explica:

«Ciertamente el ser humano parece comportar, por así decirlo, tres hombres, aunque no sea más que uno. El primero es el hombre exterior, animal (*viheleich*) y sensitivo. El otro es el hombre racional (*vernünftige mensche*), con sus potencias intelectivas. El tercero es el *gemûte*, la parte superior del alma»¹⁷⁰.

En ese mismo sermón, Tauler afirma que los maestros se refieren al *gemûte* como lo más noble del alma, aquello simple, esencial y formal, del cual reciben las facultades su potencia; y que tiene «una inclinación deiforme y perpetua de retorno hacia Dios» (*ein gotformig unzellich ewig wider kaffen in Got*). Y pone en relación la noción agustiniana con la enseñanza de Proclo, al que menciona explícitamente; explica que según éste, *gemûte* es «aquello que en nosotros es una búsqueda escondida del Uno y está por encima del intelecto y de la razón»¹⁷¹. En el sermón *Si exaltatus fuero, omnia traham ad me ipsum*, indica además que esta parte «superior e interior» del ser humano, «a imagen de Dios», es lo que San Agustín denomina *abditum mentis*¹⁷².

¹⁶⁷ Pr. 83, DW III, 437:4-5 «Nv’ spricht augustinus das an dem obersten teile der selen, das do mens heiset oder gemûte...».

¹⁶⁸ Cf. Pr. 76, DW III, 315:7.

¹⁶⁹ Cf. Pr. 104, DW IV, 577:132. Para otras citas de Eckhart, cf. nota 24 de esa misma página de DW IV.

¹⁷⁰ Pr. 64, 348:21-25 (Hugeny, 435).

¹⁷¹ Cf. Id., 350:9-30.

¹⁷² Cf. Pr. 65, 357:29-30 (Hugeny, 485). Un estudio más profundo de la noción en Tauler, cf. HAAS, ‘*Nim din selbes war*’, 130-145.

d. «Algo simple», la «esencia del alma»

Además de «abisal, simple y puro *gemüte*» (*grundlose, einvaltige, reine gemüte*)¹⁷³, el lector de Constanza se sirve de otras imágenes eckhartianas para designar lo más elevado o lo más interior del ser humano, como: «un algo simple» (*neiswas einvaltigs*)¹⁷⁴, «fortaleza» (*inburgheit*)¹⁷⁵, «esencia del alma» (*sel wesen*)¹⁷⁶, «chispa del alma» (*fünkelin der sele*)¹⁷⁷, «intelecto desnudo» (*blozen vernunft*)¹⁷⁸, «fondo del corazón y del alma» (*des grundes mines herzen und miner sele*)¹⁷⁹ o, sencillamente,

¹⁷³ Cf. *Vita* c.53, 190:11. Cf. *supra* nota 160.

¹⁷⁴ Cf. *Vita* c.49, 164:14-16. Volveremos sobre este texto.

¹⁷⁵ Cf. *Vita* c.49, 169:28-31. «Un ser humano desprendido, cuando se ha asentado en su fortaleza interior donde ha hecho penetrar sus sentidos, cuanto menos apoyo encuentre en su interior y más dificultades interiores experimente, más rápidamente muere (a sí mismo) y llega más aprisa». («*Ein gelassenr mensch, so sich der in inburgheit sezzet mit ingefürten sinnen, so der ie minr ufenthaltes von innan vindet, so im ie wirs von innen geschicht, und ie gewinder stirbet und ie schnelllecker hin durch kumet*»).

¹⁷⁶ Cf. *Vita* c.50, 174:8-13 «¡Oh amor que sobrepasa todo amor! Por grande que sea el amor temporal de un amante por su amado, ama, sin embargo, desde un amor que presenta distinción y separación (*mitliep zerteilter underscheidenheit*) [entre el amante y el amado]. Pero tú, plenitud abisal (*grundlosú*) de todo amor, te difundes en el corazón del que ama, te derramas en la esencia del alma (*sel wesen*), tú, desnudez de todo en el todo (*bloss al in al*), cuyo amor no excluye parte alguna, de manera que [cualquier parte del alma] quede amorosamente unida (*vereinet*) a tu amor». («*Owe, du úbertrefendes liep alles liebes! Dú grōst liebi zitliches liebes mit sinem liep lit dennoch liebes mit liep zerteilter underscheidenheit; owe aber du, alles liebes grundlosú vollheit, du zerflússerst in liebes herzen, du zergússet dich in der sel wesen, du bloss al in al, daz liebes ein einig teil nit uss blibet, den daz es lieplich mit lieb vereint wirt*»). A partir de este texto podemos inferir un paralelismo entre el «corazón» y «la esencia del alma».

¹⁷⁷ Cf. *Vita* c.53, 192:9-13 «Pero un hombre racional, gracias a la luminosa chispa del alma, se conduce hacia aquello que es eterno, de lo cual ha salido (*geflossen*), se despidе de todas las criaturas y se apoya únicamente en la Verdad eterna». («*Aber ein bekanter mensch von dem liechten fúnkelin der sele kert sich wider uf in daz, daz ewig ist, usser dem es geflossen ist; er git allen creaturen ein urlob und haltet sich allein zú der ewigen warheit*»). Aparece también en Bfb 5, 376:6 y GBfb 14, 448:18 la expresión «la gran chispa de tu amor rico en gracia» («*ein grosse funk diner gnadenrichen minne*»).

¹⁷⁸ Cf. Bdeu c.21, 279:4-11 «Señor, desearía oír hablar de la unión del desnudo intelecto [humano] (*der blozen vernunft*) con la Santa Trinidad donde, en el verdadero reflejo del nacimiento interior del Verbo y el renacimiento de su propio espíritu, [el intelecto humano] es sustraído de sí mismo y liberado de todo obstáculo». («*Herr, ich horti gern von der vereinunge der blozen vernunft mit der heiligen drivaltikeit, da si in dem waren widerglanze der ingeburt des wortes und widergebur ir selbs geistes ir selber wirt benomen und von allem mittel geblōzet. Entwürt der Wisheit: Der ensol nüt vragan nach den hōhsten an lere, der noch stat bi dien nidersten an lebenne. Ich wil dich leren, daz dir nütze ist*»).

¹⁷⁹ Cf. Bdeu c.5, 214:26-27. Enders ha mostrado con acierto que esta expresión de Suso, «fondo de mi corazón y de mi alma», permite interpretar otra formulación que el autor emplea con frecuencia: «fondo del corazón» (cf. *Vita* c.37, 114:21; Bdeu c.5, 214:9; Bdeu c.11, 237:22; etc.), como sinónimo de lo más interior del alma humana, el «fondo del alma». Cf. Markus ENDERS, *Selbster-*

«fondo» (*grund*)¹⁸⁰; allí no hay ya imagen alguna y, en cierto modo, sólo Dios desnudo penetra en ella.

Detrás de esta concepción de Suso subyace la gran influencia del neoplatonismo¹⁸¹ en la escuela dominicana alemana y la relectura personal que hizo de éste el Maestro Eckhart. Así, por ejemplo, en el escrito de su defensa en el proceso iniciado contra él en Colonia, texto de gran interés en el que Eckhart explica con la precisión del latín sus afirmaciones más controvertidas, se expone la relación entre Dios y el «castillo» o la «esencia desnuda» del alma:

«Dios es captado en tanto que verdadero (*sub ratione veri*) por el intelecto, en tanto que bien (*sub ratione boni*), por la voluntad; las cuales son potencias en el alma; en tanto que Ser, penetra (*illabitur*) la esencia del alma». Y también: «esta esencia desnuda del alma, que no tiene nombre propio, es más alta que la inteligencia y la volun-

kennntnis 'im Seelengrund'. Zur Gotteserkenntnis bei Heinrich Seuse, en Theo KOBUSCH (ed.), *Selbst, Singularität, Subjektivität. Vom Neoplatonismus zum deutschen Idealismus*, Grüner, Amsterdam – Philadelphia 2002, 222-225. Por otro lado, la asociación de la noción del «fondo» del alma con el «corazón» presenta enormes resonancias bíblicas, pues tanto en ella se presenta el corazón como «lo interior» del hombre, sus sentimientos, pensamientos, proyectos y decisiones, y también el centro de su ser, la fuente de su personalidad y de su apertura a Dios, el lugar de encuentro con Él. Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona, 182001, 189-191.

¹⁸⁰ Cf. Bdw c.5, 343:18 38 y Pr. 2, 517:6 «tu fondo» (*dynen grunt*). Sin embargo, Suso prefiere emplear el término *grund* para referirse al Ser de Dios, a la Deidad en su esencia y unidad, que el conocimiento humano no puede abarcar; por esta razón suele denominarlo «abismo sin fondo» (*grundlosen abgründe*). Cf. por ejemplo Bdw c.2, 330:11. El glosario de Bihlmeyer al final de la edición crítica de la obra susoniana alemana recoge 31 lugares en los que aparece *abgründ(e)* en este sentido.

¹⁸¹ Para Plotino, el ser espiritual es el yo más profundo del ser humano; su salvación consiste en descubrirlo y realizarlo por medio de una experiencia interior. Cada persona puede vivir desde el hombre sensible, según los sentidos; el hombre razonable, según la facultad de razonar; o desde el hombre inteligible, según el *nous* (el intelecto). En éste se encuentra la parte más íntima y más elevada del ser humano (el *nous katharós*), que lleva la imagen del Uno. Este *nous katharós* mira al Uno y lo capta trascendiendo el pensamiento ordinario, dejando todo el lugar a la huella del Uno en el alma; al fusionarse con él, coincide con el Uno, como la imagen con el modelo. Según Plotino, el camino de ascensión al Uno es un camino de introversión, ya que el Uno es totalmente interior al *nous*, y porque el conocimiento del Uno se opera por medio de lo más elevado y semejante al Uno en el hombre; el *nous katharós*. El fin ético-religioso del alma es separarse del mundo sensible y volverse hacia su origen. Los padres griegos y San Agustín retomaron estas concepciones, cristianizándolas: introducen la iluminación del Espíritu Santo y la gracia, y la creación a imagen y semejanza de Dios. Cf. Louis REYFENS, *Ame (son fond, ses puissances et sa structure d'après les mystiques)*: DSp 1, 433-434 y Juan MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 1999, 116. Por otro lado, el dominico Bartolomé de Moosburg, encargado del *Studium Generale* de Colonia en 1335, se sirve ampliamente de la noción de Proclo «uno en el alma» (*unum amimae*) o el «uno en nosotros» (*unum in nobis*), en continuidad con el también dominico Maestro Dietrich de Freiberg, que asimilaba el fondo secreto del alma, el *abditum mentis* de San Agustín, con el intelecto agente. De este modo, quedan reunidos en un mismo concepto el *abditum mentis*, el intelecto agente y la *unitio excedens mentis naturam* de Dionisio Aeropagita. Puede apreciarse la influencia de Bartolomé de Moosburg en la noción de fondo del alma de Tauler. Cf. Alain de LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, Olañeta, Palma de Mallorca 1999, 60-61. Es probable que se dé asimismo esta influencia en Suso.

tad, como la esencia es más que sus potencias. Esta esencia es la fortaleza donde entra Jesús y mejor en cuanto Ser (*quantum ad esse*) que en cuanto a las operaciones; y confiere al alma el ser divino y deiforme por gracia»¹⁸².

De este modo, se establece una correspondencia entre la esencia de Dios y la esencia «desnuda» del alma o «la fortaleza». Eckhart emplea aquí el término pseudo-agustiniano, *illabi*, que significa: «caer en», «penetrar», «introducirse en el interior»¹⁸³. Dios en tanto que Ser se hace presente, por gracia, en la esencia desnuda del alma, más allá de sus potencias. Las operaciones exteriores se sirven siempre de intermediarios (*mittel*), de imágenes (*bilde*) formadas por las potencias a partir de las cosas que se perciben por los sentidos¹⁸⁴, pero la esencia del alma, es decir, el alma humana en tanto que su esencia, trasciende toda operación; en ella sólo hay «silencio» (*swîgen*), «pues, por su naturaleza, este fondo no es receptivo (*enpfenlich*) más

¹⁸² *Proc. Col. I* n.147 y *Proc. Col. II* n.122, LW V, 303:2-5 y 347:9-12 «*Verum est tamen, sicut ibidem dicitur, quod deus sub ratione veri capitur ab intellectu, sub ratione boni a voluntate, que sunt potentie in anima, ratione esse illabitur essentie anime*». Y también: «*...ipsi nudae essentiae animae. Quae et ipsa nomen proprium non habet, et altior est quam intellectus et voluntas, utpote essentia suis potentiis. Et ipsa est castellum quod Iesus ingreditur quantum ad esse, potius quam quantum ad operari, conferens animae esse divinum et deiforme per gratiam*». Eckhart se expresa en términos similares en otros lugares: *Sermo 34/2* n.249, LW IV, 227:11 «*Nota primo quod domus dei est ipsa essentia animae, cui solus deus illabitur et ipse nudus*»; *In Ioh.* n.581, LW III, 508:11-509:1 «*deus ipse illabitur essentiae animae. Iterum etiam ipse manet in abditis, intimis et supremis ipsius animae*»; *In Ioh.* n.585, LW III, 513:4-5 «*Deus enim solus illabitur animae, omne creatum extra est et per consequens alienum, aliud et distinctum*».

¹⁸³ El Maestro Eckhart utiliza este término de la tradición anterior a él. Por ejemplo, Santo Tomás afirma que «nada penetra lo íntimo del alma (*illabitur*) sino sólo Dios», o «sólo la Trinidad penetra lo íntimo del espíritu». (*S. Th. I* q.89 a.2 obj.2 y q.56 a.2 obj.3). Cf. Henry FISCHER, *Fond de l'âme*: DSp 5, 654.

¹⁸⁴ Eckhart se refiere en diversos lugares a esta concepción escolástica de origen aristotélico, compartida por Alberto Magno (*De anima I* tr.1 c.5, ed. Colon. VII, 9) y Santo Tomás (*S. Th. I* q.84 a.6 y 7; q.85 a.1), de que el intelecto abstrae de las imágenes que reciben los sentidos (*phantasmata*). En su segundo comentario al libro del Génesis, el Maestro Eckhart explica: «*Notandum quod homo id quod est per intellectum est. Sed quia intellectus hominis infirmum locum tenet in regioni intellectuali, sicut materia prima in corporalibus, ideo necessarium est ipsi intellectui humano adiutorium, sensitivum scilicet. Nam sine phantasmate accepto a sensu non est intelligere* [cf. ARISTÓTELES, *De memoria et reminiscencia* I, 449 b 31]». *In Gen.* II n.113, LW I, 579:6-580,2. En el ciclo de sermones destinado al nacimiento de Dios en el alma (101-104) también se pone de manifiesto la teoría del conocimiento del Maestro Eckhart, que afirma, por ejemplo: «Cuando el ser humano recibe una imagen (*bilde*), ha de llegarle necesariamente desde el exterior, a través de los sentidos (*die sinne*)» («*Swenne aber der mensche alsô ein bilde enpfæhet, daz muoz von nôt komen von ûzwendic in durch die sinne*»). *Pr.* 101, DW IV, 348:64-65. Se ha de señalar que el vocablo *bild* se refiere tanto a «las imágenes sensibles» o *phantasmata* como a las «especies inteligibles», imágenes que el alma se forma de un objeto tras el proceso de abstracción operado por el entendimiento agente.

que a la sola esencia divina, sin intermediario alguno»¹⁸⁵. Por ello, la unión con Dios no se reduce a ‘pensar’ a Dios, sino que conlleva la acogida de la presencia inmediata de Dios en el alma humana¹⁸⁶. Por otro lado, es importante subrayar que, para Eckhart, este «algo en el alma» no posee un ser propio, sino que recibe perpetuamente su vida y su ser de Dios¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Cf. Pr. 101, DW IV, 344:48-345:53 «*in dem wesene enist kein werk. [...] Mër: in dem grunde dâ ist ‘daz mittel swîgen’, hie ist aleine ruowe und ein vîren ze dirre geburt und zu diesem werke, daz got der vater aldâ sprichet sîn wort. Wan daz enist von natûre nihtes enpfenclich dan aleine des götlichen wesens âne allez mittel*»).

¹⁸⁶ Cf. RdU c.2, DW V, 205:2-9. «El verdadero ‘tener a Dios’ depende del ‘ánimo’ (*gemüete*) que tiende hacia Dios de manera intelectual (*vernünfftigen*) e interior, y se dispone hacia Él, pero no de pensar en Dios de manera constante y con igualdad de ánimo; para nuestra naturaleza sería un intento imposible o muy difícil de mantener, y ni siquiera sería lo mejor de todo. El ser humano no debe tener un Dios pensado ni contentarse con Él, pues cuando se desvanece el pensamiento, también se desvanece ese Dios. Mejor, se debe tener un Dios substancial (*ein gewesenden got*), que se halla muy por encima de los pensamientos de los hombres y de todas las criaturas. Este Dios no se desvanece, a no ser que el hombre voluntariamente se aparte de Él». («*Diz wærlîche haben gotes liget an dem gemüete und an inem inniclichen vernünfftigen zuokêrenne und meinene gotes, niht an einem staten anegedenkenne in einer glîchen wise, wan daz wære unmügelich der natûre in der meinunge ze habenne und sêre swære und ouch daz aller beste niht. Der mensche ensol niht haben noch im lâzen genüegen mit einem gedâhten gote, wan, swenne der gedank vergât, sô vergât ouch der got. Mër: man sol haben einen gewesenden got, der verre ist obe den gedenken des menschen und aller créature. Dêr got envergât niht, der mensche enkêre denne willicliche abe*»). Cabe subrayar que para Eckhart, tender a Dios «de manera intelectual» no significa pensar en Dios, es decir, emplear el razonamiento discursivo; sino disponer el «intelecto», es decir, la cima del alma, su «esencia» o su «fondo», y dejarle entrar en ella.

¹⁸⁷ Pr. 24, DW I, 417:8-418:6 (Brugger modificada, 479-480) «Hay un algo en el alma, donde Dios se halla en su desnudez, y los Maestros dicen que es innominado y no tiene nombre propio. Es y, sin embargo no tiene ser propio porque no es esto ni aquello, no está aquí, ni allí. Pues es lo que es en Otro [Dios] y Otro en él. Pues lo que es [este algo en el alma], es en este Otro y el Otro en él. [...] de aquí el alma recibe toda su vida y su ser». («*Einez ist in der sêle, in dem got blôz ist, und die meister sprechent, ez sî namelôs, und ez enhabe keinen eigenen namen. Ez ist und hât doch kein eigen wesen, wan ez ist noch diz noch daz noch hie noch dâ; wan ez ist, daz ez ist, in einem andern und jenez in disem; [...] wan hie inne nimmet diu sêle allez ir leben und wesen*»). Asimismo, en el proceso contra el Maestro Eckhart se le acusa de defender la ortodoxia de la afirmación «que hay algo increado en el alma», alegando que el Maestro de las Sentencias sostuvo que el alma estaba movida únicamente por el Espíritu Santo increado y no por un *habitus* de caridad creada: «*Qui ex simplicitate crederet, diceret et scriberet aliquid increatum in anima ut partem animae, non esset hereticos nec damnaretur. Et addit quod magister Sententiarum sic mortuus est quod credidit, docuit et scripsit non esse in anima habitum aliquem creatum caritatis, sed ipsam moveri a solo spiritu sancto increato*». Proc. Col. I n.25, LW V, 209:8-12. En su respuesta a los artículos incriminados, mantiene esta afirmación como verdadera (cf. Proc. Col. I n.106, 286:15-17). Con este texto podemos reconocer como Eckhart considera que este «algo increado en el alma» alude a la presencia inobjetiva de Dios en ella y no a algo «increado del alma». Por su parte, Markus Enders interpreta la noción eckhartiana del «fondo del alma» como idéntica al «ser virtual» o la «razón» del ser humano en Dios, presente ‘en’ el alma pero no ‘del’ alma, pues es una idea en el Pensamiento de Dios, y por tanto increada. Cf. ENDERS, *Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse*, 60, nota 40. Sin embargo, posteriormete ha corregido su postura para señalar que Suso sí considera el fondo del alma como realidad creada (y por tanto, no como su *esse virtuale*). Cf. ENDERS, *Gelassenheit und Abgeschiedenheit*, 261, nota 58.

Podemos inferir que Suso participa de estos puntos de vista cuando afirma que «hay en el interior un algo simple (*neiswas von innen einvaltigs*) y allí el ser humano no quiere la presencia de imágenes, es más, allí el ser humano, él mismo y todas las cosas son uno, y esto es Dios»¹⁸⁸. Las facultades del alma se sirven de imágenes, pero la esencia del alma, vuelta hacia el interior, o el «algo simple», puede llegar a gozar de la presencia gratuita del Misterio de Dios que le da el ser. De este modo, las potencias del ser humano, entendimiento y voluntad, pueden alcanzar a Dios en su obrar, a Dios como Verdad o como Bien; mas si éstas se trascienden, el ser humano puede experimentar, de forma parcial, oscura pero gozosa, al Dios desnudo, la Deidad, o el Fondo, que penetra en el fondo del alma. No obstante, Suso recuerda que el ser humano no alcanza a ver la esencia de Dios en sí misma (*per essentiam, prout in se est*), sino que «sólo llega a percibir cierta emanación sobrenatural de los rayos divinos supraluminosos» (*sed solum divinorum superlucentium radiorum emanationem supernaturalem*)¹⁸⁹. Ello es posible gracias a que el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios.

e. *La imagen de Dios: «vernúnftiges gemūt»*

El tema de la creación del ser humano a imagen de Dios es de vital importancia para la antropología teológica, pues vincula el origen del ser humano a su destino final: la deificación, finalidad suprema de la imagen. El ser humano es creado a imagen de Dios para poder llegar a vivir su semejanza, para crecer en su conocimiento, pues sólo lo semejante conoce a lo semejante, y llegar a la visión de Dios «tal cual es» (cf. 1Jn 3,2)¹⁹⁰.

¹⁸⁸ *Vita* c.49, 164:14-16 «*Es ist neiswas von innen einvaltigs, und da minnet der mensch nüt gegenwürtikeit des bildes, mer, da der mensch und er selbs und ellú ding eins sind, und daz ist got*».

¹⁸⁹ Cf. *Hor.* I c.1, 381:3-4. Así es como describe Suso su propia experiencia intensa de la Sabiduría.

¹⁹⁰ La teología de la imagen de Dios, ampliamente utilizada en la patología griega, se fundamenta en la exégesis de los relatos bíblicos de la creación Gn 1,26 «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra» y Col 1,15 «Él (Hijo) es imagen de Dios invisible» y en la filosofía griega. Algunos autores no distinguen si la participación de la imagen en Dios es de orden natural o sobrenatural. Agustín, por el contrario, señala dos niveles en la imagen: el ser humano, *capax Dei* en virtud de su naturaleza racional, llega a ser *particeps Dei* gracias a los dones sobrenaturales. Cf. Henri CROUZEL, *Imagen*, en Angelo di BERNARDINO (dir.), *Diccionario patristico de la antigüedad cristiana* t.1, Sígueme, Salamanca 1991, 1082-1088.

El dominico de Constanza concede un gran valor al hecho de que el ser humano es creado a imagen de Dios e invita a sus lectores y discípulos a reconocer y a vivir en plenitud el misterio que encierra la persona, su infinita o «celestial riqueza» (*himmelrich*). «¡Pero cómo dejas a tus ojos y a tu corazón vagar inconscientemente – exclama la Sabiduría–, cuando tienes ante ti la grata imagen eterna (*ewige bilde*) que no se separa de ti un instante!»¹⁹¹. Esta riqueza ha de entenderse como un don de Dios, no como una propiedad del alma; por un lado, Suso deja claro que la creación es un don libre y gratuito de Dios, por gracia (*genedeklich*)¹⁹², y por otro, que la imagen recibida no supone para el hombre ser de esencia divina, sino «reflejar» como un espejo la presencia de Dios. Podemos advertirlo en la siguiente invitación, que el autor pone en boca de la Sabiduría eterna:

«Abre los ojos de tu alma y mira quién eres, dónde estas y hacia dónde te diriges. Eres espejo de la divinidad, pues Dios reluce en ti más esencialmente que en las otras criaturas; eres imagen de la Trinidad, su imagen resplandece en ti; eres ejemplar de la eternidad, dado que gozas de una inviolable incorruptibilidad. Y como soy infinito en mi esencia, el deseo (*desiderium, begirde*) de tu alma es como un abismo interminable (*interminabilis abyssus, grundelos*)»¹⁹³.

Este texto sintetiza toda la antropología de Suso. Pone en paralelo tres nociones: el ser humano como «espejo de la Deidad», como «imagen de la Trinidad» y como «ejemplar de la eternidad». El símil clásico del espejo subraya que «la imagen» refleja la Deidad, pero no la posee como propia; así se distancia de la tentación de una comprensión ‘panteísta’ o ‘monista’ de la unión mística y ofrece una interpretación antropológica del ‘panenteísmo’. Esta metáfora del espejo también había sido

¹⁹¹ Bdeu c.9, 235:13-15 «...wie last du dinú ögen und din herze so unbedachtekllich umbe gan, und du daz wüknlich, daz ewige bilde, hast vor dir stañde, daz mit einem ogenblike niemer ab dir gewenket!».

¹⁹² Cf. *Vita* c.52, 187:2.

¹⁹³ *Hor.* I c.9, 453: 9-15 «*Aperi oculos mentales, et vide quid sis, ubi sis, et quo tendas [...]. Tu namque es speculum divinitatis, eo quod in te principalius quam in ceteris creaturis Deus reluceat; imago trinitatis, eo quod eius imago in te resplendeat; exemplar aeternitatis, eo quod inviolabili incorruptione gaudeas. Et sicut ego in essentia mea sum infinitus, sic desiderium animae tuae est velut interminabilis abyssus*». Un texto prácticamente idéntico se encuentra en el paralelo en medio-alto alemán del *Horologium*, el *Libro de la Sabiduría eterna*: «*Entschlus din inren sinne, tû uf dinú geistlichen ogen und lûg, nim eben war, waz du bist, wa du bist und war du hõrest. [...] Du bist nach dinem naturlichen wesen ein spiegel der gotheit, du bist ein bilde der drivaltheit und bist ein exemplar der ewikeit. Und als ich in miner ewigen ungewordenheit bin daz gût, daz da ist endlos, also bist du nach diner begirde grundelos*». Bdeu c.10, 237: 7-13. El paralelismo entre la versión alemana y latina nos ayuda a precisar los vocablos. Bihlmeyer indica en nota las referencias a SAN AGUSTÍN, *De Trin.* IX c.3; XI c.7 n.12; SAN BERNARDO, *Sermo 45 de div. n.* n.6; y SANTO TOMÁS, *S. Th.* I q.93 a.5.

utilizada por Maestro Eckhart para mostrar la presencia escondida de Dios *en* el alma pero no *del* alma¹⁹⁴. En la jerarquización de las criaturas en función de su perfección, que Suso asume¹⁹⁵, el ser humano posee un lugar preeminente. No sólo es un vestigio de la presencia de Dios –como las demás criaturas–, por haber sido creado por Él, sino que ha sido creado «a su imagen», y por ello, «Dios reluce en él más esencialmente» que en el resto de la creación.

El alma humana es «ejemplar de la eternidad» en tanto que es espiritual, «ejemplar» o reproducción de la eternidad¹⁹⁶ y dotada de incorruptibilidad. La infinitud divina se presenta en el alma humana como deseo abisal e interminable (*interminabilis abyssus*) y tensión constante hacia Dios, dinamismo que había apuntado ya Gregorio de Nisa¹⁹⁷. Ello se debe a que Dios la ha creado a su imagen y le ha otorga-

¹⁹⁴ En el sermón 109, *Nolite timere eos*, Eckhart propone la siguiente comparación para explicar la unidad del alma con Dios y al mismo tiempo su distinción. Si se toma un recipiente con agua y en él se inserta un espejo expuesto a los rayos del sol, el sol se refleja en el espejo. «El resplandor (*widerspilen*) del espejo expuesto al sol, en el sol es sol pero no deja de ser lo que es. Lo mismo sucede con Dios. Dios está en el alma con su naturaleza, su ser y su Deidad y no es, sin embargo, el alma. El resplandor (*widerspilen*) del alma que está en Dios, es Dios, pero el alma no deja de ser lo que es» («*Daz widerspil des spiegels in der sunnen daz ist in der sunnen sunne. Und er ist doch daz er ist. Alsô ist ez umbe got. Got ist in der sêle mit sîner natûre und mit sînem wesene und mit sîner gotheit. Und er enist doch niht diu sêle. Daz widerspil der sêle daz ist in gote got. Und si ist doch daz si ist*»). *Pr.* 109, DW IV, 771:52-55 (Pfeiffer *Pr.* LVI, 180:37-181:1). Al concluir su *Sermo* 40 n.405, LW II, 345:6-7, el Maestro turingio recuerda lo siguiente: «La imagen está ‘en’ la ‘mente’. Así, la mente es intelectual y se halla por encima del tiempo. Pero se dice ‘en la mente’ (*in mente*) y no ‘de’ ella (*ex*)». («*in tota mente*’. *Imago in mente est. Item mens intellectualis et supra tempus est. Sed dicit: ‘in mente’, non: ex*»). La imagen de la presencia de Dios en el alma como un espejo dentro de un recipiente con agua aparece también en un sermón de Tauler. Cf. *Pr.* 6, 26:7-16.

¹⁹⁵ Cf. *Hor.* I c.2, 384:1-6 «*Processus emanationis creaturatum a summo rerum vertice Deo secundum ordinem naturae fit per descensum ex perfectioribus ad imperfectiora, quia omnes rerum perfectiones quodam ordine a summo rerum cardine Deo descenderunt, ipse autem homo naturaliter ab inferioribus incipiens et gradatim ascendens, in divinarum proficit cognitionem rerum*». Cf. también PROCLUS, *Elementatio theologica* prop. 147 (Dodds, 128-130); DIONISIO PS-AREOPAGITA, *De cael. hier.* I 3 y IV 3, PG 3, 124A y 180D (BAC, 121-122 y 139); SANTO TOMÁS, *S. c. Gent.* IV 1; y en ECKHART, por ejemplo, *Pr.* 13, DW I, 211:7-9 «Los maestros paganos dicen que Dios ha ordenado a las criaturas de modo tal que una se halla siempre por encima de la otra, y que las de más arriba tocan a las de más abajo, y las de más abajo a las de más arriba». («*Die heidenischen meister sprechent, daz got die créatûren alsô geordent hât, daz ie einiu ist ob der andern und daz die obersten die nidersten rüerent und die nidersten die obersten*»).

¹⁹⁶ Markus Enders subraya que «ejemplar de la eternidad» se refiere en este texto a una «imagen o reproducción» (*Abbild*) de Dios, por la naturaleza espiritual del ser humano, pero no a que su ser sea ilimitado, sino sólo su deseo. Cf. ENDERS, *Selbsterkenntnis ‘im Seelengrund’*, 228.

¹⁹⁷ Según explica Danielou, para Gregorio de Nisa, el espíritu creado a imagen de Dios se parece a Dios en que es *infinito* deseo y difiere en que es un infinito en *movimiento*, pues el ser creado es esencialmente movimiento (devenir). El punto de partida es una «capacidad», un «espejo» (II, 47). La perfección consistiría en un progreso continuo, una participación siempre creciente pero siempre inacabada en Dios. Moisés encarna este modelo, con la actitud del corredor de Fil 3,13-14; olvidando lo

do la gran «nobleza intelectual» (*vernúnftigen adel*) de sus «potencias deiformes» (*gotförmigen kreften*)¹⁹⁸.

Por último, cabe indicar que la imagen de Dios a la que es creado el ser humano es la imagen de la Trinidad¹⁹⁹. A juicio de Suso, no significa tanto buscar la imagen de cada Persona divina en las potencias del alma humana, como hacía San Agustín²⁰⁰, sino subrayar que somos creados a imagen de «las tres Personas en la unidad del ser», es decir, del Intelecto divino²⁰¹.

¿En qué consiste pues la «imagen de Dios»? Aunque los textos susonianos apuntan a una antropología unitaria y el autor se refiere al «hombre interior» en tanto que la totalidad de la persona con una orientación determinada, también menciona ciertas «potencias deiformes» y parece asumir –como el Maestro Eckhart y la tradición anterior²⁰²– que la «imagen de Dios» se manifiesta en «la ‘mente’ intelectual»

que queda atrás, progresar sin fin hacia Dios. Cf. Jean DANIELOU (ed.), *Grégoire de Nise. La vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu* (SC 1), Cerf, Paris 1968, 26ss.

¹⁹⁸ Cf. *Vita* c.48, 160:20-22 «...en su último viaje (*in seiner usvart*) [...] ella [el alma] permanece eternamente a causa de la nobleza intelectual de sus potencias deiformes (*von irem vernúnftigen adel ire gotförmigen kreften*), pues Dios es un Intelecto supraesencial (*ein úberweslichú vernúnft*) según el cual [el alma] ha sido creada intelectual» («...*in seiner usvart* [...] *si [die sele] blibet eweklich von irem vernúnftigen adel ire gotförmigen kreften, wan got ist ein úberweslichú vernúnft, na dem si vernúnfklich gebildet ist*»).

¹⁹⁹ Cf. también *Bdw* c.6, 355:12.

²⁰⁰ Para San Agustín la imagen de la Trinidad se reconoce en la *memoria*, *intellegentia* y *voluntate*. Cf. *De Trin.* XIV c.7 n.10, CChr.SL 50A, 434:51-435-1.

²⁰¹ Cf. *Vita* c.52, 186:27-187:3 «...las tres Personas unidas en la unidad del ser (*wesen*) es la bienaventuranza. Tal es el ser de las Personas según su naturaleza, que produce por gracia el ser de todas las criaturas» («...*die drie personen inhangende in einikeit des wesens ist selikeit. Und dis ist wesen der personen natürlich und wesen gebend allen creaturen genedeklich*»).

²⁰² SAN AGUSTÍN subraya que todos los seres creados portan la huella (*vestigium*) de Dios (*De Trin.* VI c.10 n.12, CChr.SL 50, 242:45-47) pero únicamente el ser humano ha sido creado a imagen de Dios, y en «la parte principal de la ‘mente’ humana» (*ubi principale mentis humanae*) se encuentra esta imagen, que le hace capaz de conocer y recibir a Dios (*De Trin.* XIV c.8 n.11, CChr.SL 50A, 435:73-436:14). SANTO TOMÁS afirmaba asimismo que sólo en la criatura racional se encuentra la imagen de Dios, y ésta en la *mens*. Los demás niveles del ser humano presentan una semejanza a modo vestigio, como sucede con las criaturas no racionales, que existen y viven, pero no conocen, cf. *S. Th.* I q.93 a.6 (BAC, 833). Por su parte, el MAESTRO ECKHART mantiene en sus sermones latinos que «sólo el intelecto es capaz de Dios, pues en él brilla en sentido propio la imagen de la Trinidad» («*Propter quod ipsius capax est solum intellectivum, in quo relucet proprie imago trinitatis*») *Sermo* 25 n.258, LW IV, 236:3-4; «la imagen se ha de buscar, según San Agustín, donde el alma es verdadera luz y no se extingue por el contacto con el cuerpo; [...] allí, en lo superior del alma, allí, en el vértice del alma, donde se une a la luz del ángel» («...*quod ‘imago’ secundum Augustinum ibi quaerenda est, ubi anima vere lux est, non extincta ex contagione ad corpus; [...] item ubi superius in anima, ubi vertex animae nectitur lumini angelico*»). *Sermo* 49 n.506, LW IV, 421:8-11. Y en un sermón alemán sostiene: «Dios está en todas las cosas como presencia (*wesenliche*), operación (*würklíche*) y en po-

(*vernünftige Gemüt*), noción mucho más amplia que el mero raciocinio. En este sentido, afirma:

«El Espíritu supremo y supraesencial ha ennoblecido al ser humano, de manera que [el Espíritu], por su eterna Deidad, brilla (*lühtet*) en él y esto es la imagen de Dios en la ‘mente’ intelectual (*vernünftigen Gemüte*), que también es eterna»²⁰³.

Así, del «fondo más profundo del corazón» divino (*uss dez herzen innigsten grunde*)²⁰⁴, es decir, del Intelecto divino, se produce en todo tiempo la generación del Verbo y de las cosas –explica nuestro autor, asumiendo la perspectiva eckhartiana–. De este modo, podemos inferir que para Suso (en quien concebir a Dios como Intelecto implica pensarlo a la vez Uno y Trino), la imagen a la que el ser humano ha si-

tencia (*gewaltliche*), pero sólo en el alma se encuentra de manera generadora (*geberende*). Pues todas las criaturas son una huella (*vuozstaphe*) de Dios, pero el alma es naturalmente creada a imagen de Dios (*nâch gote gebildet*). Pr. 102, DW IV, 409:12-410:14. La imagen de Dios está impresa en el alma, «en lo más íntimo de la naturaleza» («*daz einvaltlic götliche bilde daz in die sêle gedrucket ist in dem innigsten der natûre*») Pr. 16b, DW I, 268:4. En *In Gen.* n.115, LW I, 270-272, Eckhart precisa en dónde radica la imagen de Dios en el ser humano: en su naturaleza intelectual, pues «el Intelecto, como tal, es ‘aquello gracias a lo cual [el sujeto cognoscente] llega a ser todas las cosas’ y no únicamente tal o cual ser determinado» («*Ratio huius est quod ‘intellectus ut sic est, quo est omnia fieri’, non hoc aut hoc determinatum ad speciem*»). Id., 270:10-12. Alois Haas subraya el dinamismo presente en la teoría de la imagen eckhartiana, que traza un camino imperioso hacia Dios, *intellectus purus*, a través de la ascesis de toda imagen creada. Cf. HAAS, ‘*Sermo mysticus*’, 223-225.

²⁰³ *Vita* c.53, 191:34-192:3 «*Der obreste überwesliche geist der hat den menschen geedelt, daz er im von siner ewigen gotheit lühtet und daz ist daz bilde gotes in dem vernünftigen gemüte, daz och ewig ist*». Hofmann indica en una nota que la formulación susoniana *vernünftigen gemüte* es sinónima del «fondo del alma», «lo secreto del alma», «la fortaleza», o lo que San Agustín denominaba *abditum mentis*. Cf. HOFMANN (ed.), *Heinrich Seuse. Deutsche mystische Schriften*, 208, nota 102. Markus Enders, por el contrario, considera que Suso se está inspirando aquí del *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura y que se está refiriendo a toda la *mens* creada a imagen de Dios y *aeviterna*, a su dimensión espiritual, y no tanto a su fondo o cima. Este autor recuerda además que, en medio-alto alemán, *ewig* designaba tanto «eterno» como «eviterno». Cf. ENDERS, *Selbsterkenntnis ‘im Seelengrund’*, 227-228. Por nuestra parte, creemos que aunque *ewig* signifique también *aeviterna*, no excluye necesariamente la referencia al *apex mentis*, pues San Buenaventura utiliza el vocablo *mens* tanto en un sentido global como con un sentido particular. En su *Itinerarium mentis in Deum* c.1 n.2-6 (*Obras de San Buenaventura*, Edición bilingüe de León AMORÓS ET AL. t.1, BAC, Madrid 1945, 564-568), el Doctor Seráfico distingue tres niveles de subida a Dios: los vestigios de Dios en las criaturas, la imagen «eviterna» de Dios en «la mente» humana y el Primer Principio que es Dios mismo. Según San Buenaventura, esta triple progresión se corresponde con tres aspectos principales de la *mens*: (1º) la animalidad –que incluye las potencias del alma: *sensus* e *imaginatio*–; (2º) el *spiritus* –que consta de *ratio* e *intellectus*– y (3º) la *mens*, que engloba la *intelligentia* y el *apex mentis*. Como Agustín, utiliza el vocablo *mens* para designar el alma humana en su totalidad, para nombrar su dimensión espiritual (*spiritus*) o también para referirse a su aspecto más elevado. Por otro lado, Suso emplea esta expresión *vernünftige Gemüt* únicamente en otra ocasión (cf. *Vita* c.52, 184:2-3), en el título del capítulo 52: «*Von dem aller höchsten überflug eins gelepten vernünftigen gemütes*» («Del más alto vuelo que experimenta una ‘mente’ intelectual»); y es difícil precisar si le otorga un significado particular o general. En cualquier caso, si esta expresión fuese para Suso sinónima del «fondo del alma», lo sería en cuanto total receptividad y vaciamiento de sí, no como facultad intelectual del alma.

²⁰⁴ Cf. *Vita* c.53, 191:30-31. Cf. *supra* todo lo dicho acerca del «fondo» de Dios en Suso, en el Capítulo II, epígrafe «2.3. *Grund, abgrund, Deidad y Dios*».

do formada queda reflejada en el intelecto (*vernunft*) humano. Y aunque no precise sus nociones, parece apuntar a la concepción de intelecto del Maestro Eckhart, que puede referirse tanto a una de las potencias superiores del alma –que se sirve de imágenes para conocer–, como a su cima, «esencia del alma» o «fondo», especialmente en cuanto que está separado o «desnudado» de toda imagen (*der blozen vernunft*) y es pura receptividad²⁰⁵. Nuestro autor emplea también la expresión agustiniana y neoplatónica del «ojo» (*oculos mentales, geistlichen ogen*)²⁰⁶ para designar la apertura del alma humana a lo eterno.

En alguna ocasión, sin embargo, distingue entre las personas «racionales» (*vernunftiger menschen*), que viven desde su propia razón, y las personas «simples» (*ainvaltiger*), que ven las cosas en conformidad con la mirada de Dios; y no se sitúan ante las cosas desde una perspectiva centrada en la multiplicidad sino en la simplicidad y quietud²⁰⁷. Pues la imagen de Dios no se encuentra en el intelecto en tanto en cuanto facultad específica del ser humano, sino en tanto que apertura y capacidad de recibir y reflejar la gracia divina. Por ello Suso recurre a otros nombres, como «algo simple», «fortaleza» o «potencia suprema»; las personas que se han desprendido de todo apego y de toda imagen pueden experimentar, por gracia, la presencia de Dios en ellas. Así, el dominico, como Agustín, diferencia entre la *capacitas* que confiere Dios al ser humano, creado a su imagen, y la *iluminación* divina, pues afirma que durante la oración de un ser humano «completamente desprendido» (*wohlgelazsenen menschen*), le es mostrada una luz en su «potencia suprema» (*der obersten kraft*) que

²⁰⁵ Cf. la amplia explicación sobre la noción *vernünfticheit* al comentar el sermón alemán 83 de LARGIER (ed.), *Meister Eckhart Werke* I, 844-855. Eckhart explica en diversas ocasiones (sobre todo en los sermones 69 y 104) que el intelecto está dividido en *intelectus agens* e *intelectus possibilis*, coincidiendo este último con el fondo del alma, en tanto que se vuelve hacia dentro y está separado (*abegescheiden*) de todo lo exterior. Suso emplea la expresión *blozen vernunft* en Bdew c.21, 279:4. Cf. *supra* nota 178.

²⁰⁶ Cf. *Hor.* I c.9, 453:9 y el paralelo Bdew c.10, 237:7; *Hor.* II c.3, 544:20. Otra expresión similar, «ojos interiores» (*inren ogen*) en *Vita* c.51, 177:21.

²⁰⁷ Cf. *Vita* c.49, 167:19-24. Según Haas, también Eckhart emplea un esquema ternario para indicar tres niveles o actividades del alma, siguiendo la tradición agustiniana y victorina: potencias sensitivas / intelectivas / nobles potencias del alma (*sinnelich / vernunftic / edele kraft der sele*); conocimiento sensorial / conocimiento racional / chispa de la razón (*sinneliches bekennen / verstendecliches bekennen / finkelin der redelicheit*); conocimiento de las criaturas / conocimiento espiritual / conocimiento puro y espiritual (*bekentnisse der creature / geistlich bekentnisse / luter geistlich bekentnisse*) o en su obra latina: *operatio animalis / operatio intellectualis / operatio divina*. Esta última operación tiene lugar sin imágenes ni mediaciones y es designada en ocasiones como *ratio superior* o como «ojo interior del alma». Cf. HAAS, '*Nim din selbes war*', 22-26.

le hace comprender que «Dios es el ser y la vida y el obrar en él» y que él no es más que su «instrumento» (*gezōw*)²⁰⁸. Recibir esta iluminación es un don gratuito de Dios. La persona, sin embargo, sí puede poner de su parte, «desprenderse» de todas las imágenes y de todos los apegos, volverse hacia el interior y conformarse con Jesucristo, para poder llegar a ser conducida, por el Espíritu, hasta el Hijo y en él alcanzar la unión con Dios.

f. *La fragilidad del ser humano y su salvación: el retorno a Dios*

Como venimos presentando, en el orden que surge de la creación, «la criatura intelectual» debería volverse hacia Dios, y recibir de Él su plenitud. Sin embargo, en ocasiones permanece orientada hacia lo exterior, y se fija en lo propio «con una indebida estima de su ‘suidad’ (*sinsheit*) [es decir, de las características de su ser]; y de este desorden proviene el demonio y todo mal»²⁰⁹. Por tanto, Suso explica que el pecado y el mal provienen de la separación del plan de Dios, del centramiento de la persona en sí misma y de la autoafirmación de su particularidad y de su voluntad propia, separada de Dios. Así, cuando expone que la persona ha de «dejar-se» (*sich*

²⁰⁸ Cf. Bdw c.7, 359:6-8 70). Otras alusiones a la persona que se ha vuelto un «instrumento» (*gezōw*) de Dios: *Vita* c.49, 167:23 y 169:5. También utiliza este adjetivo para hablar del cuerpo de María, que Cristo tomó como «instrumento corporal» (*liplich gezōw*) en Bdw c 4, 333:17.

²⁰⁹ Bdw c.3, 332:27-29 14) «...si da blibet uzgekeret mit unrehter angesehener eigenschaft uf des sinsheit, dannen kumet túvel und ellú bozheit». También en Eckhart se encuentran afirmaciones semejantes: *Sermo* 19 n.187, LW IV, 175:1-8 «Mira cómo el amor a sí mismo o de la criatura es, en general, la raíz y causa de todo mal, de la privación de todo bien y perfección. El motivo es simple, evidente y eficaz. De hecho, dado que todo bien deriva del alma y toda criatura del exterior, de otro, no de sí misma, el repliegue sobre sí misma es el repliegue sobre las tinieblas o sobre algo que no tiene nada de bondad o de luz. Por ello, cuanto más vehemente, ardiente e intensamente se repliega sobre sí misma, más se aleja del bien y se sumerge en las tinieblas y la oscuridad, privada y expoliada de la luz de toda perfección y bien». («*Ubi nota quod amor sui sive creature universaliter radix est et causa omnis mali, privationes omnis boni sive perfectionis universaliter. Ratio brevis, efficax et evidens. Nam cum omne bonum sit animae et omni creaturae ab extra, ab alio, non a se ipsa, conversio super se est conversio super tenebras sive super nihil habens lucis sive bonitatis. Unde quanto vehementius, ferventius aut intensius super se ipsam convertitur, tanto magis tenebratur, obscuratur ac lumine omnis perfectionis et boni privatur sive exuitur, a bono elongatur, tenebris immergitur*»). Cf. también *In Ioh.* n.544, LW III, 475.1-2 «...sicut ait Augustinus [*De civ. dei* XIV c.28]: *radix omnis mali est amor sui*»; *Pr.* 6, DW I, 107:12-108:3 «Todo el amor al mundo está relacionado con el amor a uno mismo. Si te desprendieras de él, habrías dejado todo el mundo». («*Alliu minne dirre werlt ist gebūwen uf eigenminne. Hætest dû die gelâzen, sô hætest dû al die werlt gelâzen*»; RdU n.3, DW V, 192:3-6 «en tu fuero íntimo no surge nunca ninguna discordia que no provenga de la propia voluntad, no importa si se la nota o no». («*niemer enstât ein unvrîde in dir ûf, ez enkome von eigenem willen, man merke ez oder man enmerke ez niht*»).

laszen), describe cinco niveles del *sich* en cada «hombre particular» (*ieklicher mensch*): 1º el ser (*wesen*), común con la piedra; 2º el crecimiento (*wahsen*), común con la planta; 3º el sentir (*enphinden*), común con los animales; 4º «la naturaleza humana común» (*ein gemeine menschlich nature*), que comparten todos los hombres y «en la cual todos son uno» y, por último; 5º su ser humano personal (*sin persönlicher mensch*), tanto según su «nobleza» como según su «accidente». Y sólo este último nivel puede desviar al ser humano y hacer que pierda su bienaventuranza²¹⁰. Por lo tanto, no hay en nuestro autor una vinculación entre la corporalidad y el pecado, pues la corporalidad pertenece a los cuatro primeros niveles de ser. No es lo material o los sentidos en sí mismos los que pueden causar alejamiento de Dios, sino únicamente el quinto «yo» (*sich*), y este distanciamiento acontece:

«cuando el ser humano, se aparta de Dios, hacia el cual debería estar orientado, y se vuelve hacia sí mismo, de manera que se forja un ‘yo propio’ (*eigen sich*) según lo accidental, es decir que, a causa de su ceguera, se apropia para sí mismo de lo que es de Dios, se lo asigna como meta y con el tiempo se desliza hacia lo defectuoso»²¹¹.

Perder de vista el origen y la meta del ser humano en Dios produce una «ceguera» que desdibuja a Dios como fuente del propio ser y puede hacer que la persona se oriente hacia la búsqueda de la propia satisfacción (*einer gnügde*) y se encamine hacia el mal²¹². Pero aunque el pecado eclipse la imagen luminosa de Dios en el alma, esta no llega a perderse²¹³.

²¹⁰ Cf. Bdw c.4, 334:28-335:5 18-20). En la teología escolástica clásica el último grado correspondería a la naturaleza angélica, como explica Eckhart en *In Ioh.* n.83, LW III, 71:4-8. Se pueden distinguir cuatro grados de entes creados: primero, los que sólo son entes; segundo, los vivientes; tercero, el intelecto humano; y, por último, el intelecto angélico, liberado y separado de la materia y de los «fantasmas» (*phantasmate*).

²¹¹ Bdw c.4, 335:5-9 «*Daz ist allein daz jungste sich, da der mensch den usker nimet von gotte uf sich selb, da er wider in solte keren, und im selb nach dem züval ein eigen sich stifet, daz ist, daz er von blintheit im selber eigent, daz gottes ist, und zilet da und verflüsset mit der zit in gebresten*».

²¹² Cf. *Vita* c.49, 166:8-10.

²¹³ Cf. *Vita* c.53:192 «Ahora, hay algunas personas que se desvían en su prejuicio de esta nobleza intelectual (*vernünftigen adel*), enmascaran (*verkleiben*) la imagen luminosa (*lühtend bilde*) y se conducen según el gozo carnal (*liplich lüste*) de este mundo». El Maestro Eckhart explica la relación entre «el fondo del alma» y «el nacimiento del Verbo» en esta misma dirección en su *Pr.* 102, DW IV, 411:24-25 y 412:32-33, y afirma: «a la imagen del alma le corresponde especialmente el nacimiento eterno» («*wan der sêle bilde gehoeret sunderliche ze dirre êwigen geburt*»), pero «lo propio de este nacimiento es que se produce necesariamente con una luz nueva» («*eigenschaft dirre geburt ist, daz si alvege geschiet mit niuwem liehte*»); y prosigue más adelante, 415:65-66: «Pero como en el pecador esta luz no puede brillar y resplandecer, es imposible que en él pueda producirse este nacimiento». («*umbe daz diz lieht niht schînen noch liuhten enmac in dem sûnder, dar umbe ist daz unmûglich*,

En el sermón 4, *Iterum relinquo mundum et vado ad patrem*, cuyo texto crítico está bastante mal establecido, nuestro autor aborda con viveza el origen del mal en la creación:

«Dios había creado a Lucifer lleno de esplendor y nobleza. ¿Qué hizo él? Volverse hacia sí mismo con autosuficiencia (*mit behahunge uf sich selver*), satisfecho de sí mismo. Quería ser algo. Al punto en que quiso ser, no fue nada y cayó. Encontramos un ejemplo semejante en nuestro padre y nuestra madre [...], que Dios había llenado de una nobleza maravillosa. El demonio dijo a la Señora Eva presentándole la manzana: [...] ‘¡vosotros llegaréis a ser (*gewerden*), vosotros seréis (*sein*), *eritis!*’ Esta palabra fue para ella tan agradable, resonó tan fuertemente en los oídos de su corazón, le pareció tan amable a su naturaleza y tan enraizada en ella, que tomó y comió la manzana, de prisa, sin reflexión. Y así como hemos sido reducidos a nada (*nyede*) y nos hemos perdido (*verwurden*), nosotros, sus hijos y los hijos de sus hijos. El que quiera ser (*werden*), necesariamente ha de dejar de ser (*entwerden*)»²¹⁴.

En este texto Suso hace un juego de palabras, muy frecuentes en él, con la raíz *werden*. La causa del pecado es desear «devenir, llegar a ser» (*werden*) separado de Dios, por uno mismo²¹⁵. Sin embargo el resultado es un perderse (*verwerden*). El camino para ser plenamente es un «des-devenir», un dejar de ser (*entwerden*); el fundamento de la bienaventuranza es perderse (*verwerden*) y negarse a sí mismo, aniquilarse (*verniden = vernichten*), para llegar a ser en plenitud²¹⁶. Pues Dios es «ser, obrar, vida y todo» y las cosas sólo son en tanto que son en él y por él²¹⁷. Por tanto, el ser humano ha de ejercitarse en un «desprendimiento sin fondo» (*grundelos lazen*)

daz disiu geburt in im geschehen müge»). Queda claro, por tanto, que para Eckhart el nacimiento del Verbo en el alma es un don, una gracia que requiere también la disposición receptiva del ser humano.

²¹⁴ Pr. 4, 533:11-25 «*Lucifer den hatte got wunneclich geschaffen und edelich gezierit. Waz deit he? He kerte wider mit behahunge uf sich selver, bit eygenre behahunge, he wulde it sin. Altzûhant us deme selven punte, do he sin wolde, do wart he niet und verviel. Dis geliches vinden wir in unseme vader und muder [...] die got wunderlich edeliche gezierit hatte. Der duvel sagete ir und verbot vrouwe Even den appel, [...] “ir sullit geworden, ir sult iz sin, eritis!” Daz wort waz ir so geneme und schal so in iris hertzen oren und waz so geminnet ire naturen und ir ingewurtzilt, daz si snellichen und unberadelichen den appil nam und az, und wurden wir alle zû nyede und verwurden bis an den lesten menschen, kinder und kindskinder. Wer geworden wil, der mûz van not entwerden. Dit iz der grunt und daz fundament unse selikeit, eyn verwerden und eyn verniden sines selves. Wer wil geworden, des he niet inis, der verwerde des, daz he ist*».

²¹⁵ En su *Sermo* 19 n.189, LW IV, 176:3-4, Eckhart afirma también que «Lucifer deseaba esto, que su propia perfección derivase de alguna cosa presente en sí mismo de manera formal y habitual [y no de Dios, del que derivan todos los bienes y perfecciones, pero también el ser]». («*Lucifer hoc appetit, scilicet quod perfectio sua ipsi esset ab aliquo sibi intra habitualiter et formaliter inhaerente*»).

²¹⁶ Cf. Pr. 4, 533:26-534:1.

²¹⁷ Pr. 4, 434:5-6 «*He ist wesen, wirken und leben und all dink, und wir niet dan in ime*». Aquí aparece claramente reflejada la noción eckhartiana de que sólo Dios es; la criatura, por sí misma es una pura nada. Cf. *supra* nota 84.

de todas las criaturas, en el «morir a sí mismo» y «perderse» (*verwerden*) o despojarse de su propio yo y buscar sólo a Dios para poder «ser» y vivir en plenitud.

En este sentido, el acento de los escritos de nuestro autor no recae tanto sobre el pecado del ser humano, o sobre la dimensión de renuncia, sino sobre la incesante oferta salvadora de Dios, su llamada a la bienaventuranza eterna, a tener «por gracia lo que Dios tiene por naturaleza»²¹⁸. Así, por ejemplo, compara la bondad de Dios, «fuente inagotable de misericordia», a la ternura y la fidelidad de una madre hacia su hijo²¹⁹, y en numerosas ocasiones habla del «tierno corazón» (*miltes herze*)²²⁰ de Dios, que se ofrece con generosidad y liberalidad a todos, especialmente a los pecadores. Por ello, en su sermón sobre el texto del Cantar de los Cantares 1,15 *Lectulus noster floridus*, Suso predica que es más laudable haber pecado y volverse a Dios con gran amor que no haber pecado nunca y vivir en la tibieza, e indica cómo ha de prepararse «el alma amante» (*die minnende sele*) que «aspira a recibir el abrazo lleno de amor de su esposo»²²¹.

No se ha de perder esta perspectiva a la hora de abordar algunas nociones de Suso como el «desprendimiento» (*gelassenheit*), el «anonadamiento» (*vernichtung*), o el «padecer» (*leiden*), «des-imaginarse» (*entbilden*), pues en todos ellos, la dimensión de negación o de carencia va asociada a la vida de Dios, vida que es regalada a la persona que le abre un espacio; vida «ya aquí», «pero todavía no» en plenitud. En muchas ocasiones, el dominico asocia en una misma afirmación estos términos sus opuestos (*leiden / lieben, verwerden / werden, entbilden / überbilden,...*), para mostrar que más allá de la dialéctica, se encuentra la unidad. No

²¹⁸ Pr. 3, 519:14-15 «Was got hat von naturen, das hastu von gnaden».

²¹⁹ Cf. el sermón *Lectulus noster floridus*, Pr. 1, 498:19-25, en el que exclama: «Mirad, Dios es una fuente tan inagotable y abismal de misericordia y de bondad natural, que ninguna una madre fiel ha ofrecido de tan buen grado la mano al hijo único, que ha llevado en su corazón, si esta le viera en medio de un gran fuego, como lo hace Dios con las personas serenas (*ruwigen menschen*), y también sería posible que él sólo hubiera cometido los pecados de todos los hombres y mil veces cada día. («*Sehent, got ist ein also unerschöpfeter brunne grundeloser erbarmherzikeit und natürlicher guete, daz nie kein getruwe müter irme einigen kinde, daz sú bi irme herzen trüg, so gerne die hant gebot, obe sú es sehe in eime starken füre, also got tüt einem ruwigen menschen, und were joch müglich, daz er aller menschen sünde alleine uf ime hette und er die alle tage tusedent stunt tetes*»).

²²⁰ Cf. sobre todo en la *Vita* c.9, 27:5; c.26, 78:9; c.29, 84:25; c.36, 100:27; c.38, 127:19, pero también en *Bdew* c.15, 260:8; c.16, 264:12 y en *Pr.* 1, 499:1.

²²¹ Cf. *Pr.* 1, 496:1-2.

se puede, por tanto, desprender un polo del otro, –el padecer del amar y gozar, el abajarse del ser elevado, el anegarse del ser en plenitud, el «dejar de ser» del «ser en Cristo»...–, pues si así se hiciera, se perdería el sentido de las palabras de nuestro autor y de toda la sabiduría evangélica y cristiana.

3

SÍNTESIS CONCLUSIVA

A lo largo de este capítulo se ha puesto de manifiesto la íntima relación que Suso y los místicos renanos establecen entre el Misterio de Dios Uni-Trinidad, la antropología y la soteriología, expresada a través de la metáfora del manantial que fluye. El dinamismo del ser divino aparece como «fluir interior» (*inliessen*), como vida trinitaria *ad intra* que refluye sobre sí misma y mantiene su unidad en la trinidad de Personas, pero que también se «desborda» (*überfliessen*) *ad extra* y se «derrama» (*ussfliessen*), dando origen de manera continuada a todo lo creado, lo cual es ‘en’ Dios y ‘por’ Él. La creación entera es «reflejo» de la presencia divina, está irradiada por su luz y su belleza; es sostenida por la providencia divina (sin que ello suponga una disminución de la absoluta trascendencia de Dios).

El ser humano, además de ser «espejo de la Deidad», tiene la peculiar dignidad de ser «imagen de la Trinidad», imagen que se pone de manifiesto de manera especial en su «intelecto», su capacidad de recibir a Dios en lo más íntimo, en la «fortaleza», la «esencia» o el «fondo del alma»; allí puede «brillar» el Espíritu divino, en el silencio, la simplicidad y la quietud (dimensión pneumatológica de la divinización). El ser humano es también «ejemplar de eternidad», lo cual se presenta en el alma como un anhelo profundo de su fin último: «retornar» o «refluir» (*widerfliessen*) hacia su origen y meta. Así pues, se concibe la salvación humana como deificación, recepción de la vida en plenitud, contemplación de Dios «cara a cara» y unión con Él

de manera inmediata. Lo que se percibe de Dios, sin embargo, no es la esencia divina misma, pues el ser humano no podría abarcarla, sino «cierta emanación sobrenatural de los rayos divinos», una «tiniebla resplandeciente», el «rayo (*widerglast*) suprasustancial de la tiniebla divina» –expresiones tomadas de Dionisio.

Para pergeñar en qué puede consistir tal unión, el Maestro Eckhart se sirvió de la imagen de la vuelta al «ser virtual» o «ser eterno», es decir, a la «razón ideal» de las cosas en la mente divina, que son un único uno con ella. Suso, por su parte, con una mayor valoración de la condición creada, no piensa ya la deificación desde esta figura, sino que prefiere considerar el misterio de la encarnación y fundamentar la deificación en la humanidad de Jesucristo, como veremos en el próximo capítulo. Jesús gozaba de una unión plena con el Verbo, en la unión hipostática, sin dejar por ello de ser plenamente hombre; por ello, el «retorno» del ser humano no ha de consistir en situarse ‘fuera’ de lo creado o pretender alcanzar un estado ‘anterior’ a la creación, lo cual es imposible, sino en asumir la condición humana y conformarse a Cristo, que es «el camino» a que seguir, «la verdad y la vida» en plenitud. Asemejarse a él en su humanidad y poder llegar a recibir su divinidad, el nacimiento del Hijo en el alma.

Cabe puntualizar que la noción del «ser virtual o eterno», tanto en Eckhart como en Suso, no supone un ser ‘anterior’ en sentido temporal, pues la acción divina creadora es continua; tampoco la eternidad es un tiempo ‘posterior’, sino se halla fuera del tiempo, ya que en Dios no hay temporalidad: Dios es siempre presente, e ‘irrumpe’ en el presente. Según explicaba el Maestro turingio, el «ser virtual» y «formal» no son dos seres consecutivos temporalmente, sino perspectivas diversas; el ser «en cuanto» en su causa, es decir, en Dios o «en cuanto» en sí mismas. Por ello, por mucho que se empeñe uno en situarse en el ser virtual y se ponga totalmente en manos de Dios, recordará Suso, nunca perderá su actual condición creatural. Es verdad que somos «en Dios», que hay una unidad profunda y una reciprocidad entre Dios y lo creado, pero Dios sigue siendo absolutamente trascendente y, por muy desprendido que se encuentre el ser humano, por grande que sea su «extinción» o «anegamiento», sigue siendo ‘humano’. De todo ello se desprende que nuestro autor concibe la realización humana como unión plena con Dios, como deificación; no como pérdida de humanidad, sino como plenificación de la misma. Pues Dios es la fuente

de nuestro ser y volverse hacia Él, pasar de la dispersión del «hombre exterior» al «hombre interior», supone crecer en humanidad, llegar a ser hijas e hijos de Dios en Jesucristo, hombre pleno y Dios pleno.

IV

«*DURCHBRUCH*»

EL RETORNO AL ORIGEN: SER HIJOS EN CRISTO

Análisis del *Libro de la Verdad* c.4 y c.6

**IV. «DURCHBRUCH»
EL RETORNO AL ORIGEN: SER HIJOS EN CRISTO**

1. LA BIENAVENTURANZA O COMUNIÓN CON DIOS COMO META Y PLENITUD DEL SER HUMANO
2. DE LA IMAGEN A LA FILIACIÓN. POR CRISTO, EL HIJO DE DIOS ENCARNADO
 - 2.1. La encarnación en Juan Damasceno y Santo Tomás. El trasfondo patristico de la interpretación de la encarnación
 - 2.2. Filiación divina en el Maestro Eckhart
 - a. *El Hijo de Dios. De la generación eterna a la imagen en el ser creado*
 - b. *El misterio de la encarnación. Doble naturaleza en la persona de Cristo*
 - c. *Los hijos de Dios. Filiación real y analogía*
 - 2.3. Filiación divina en Suso. Singularidad de Jesucristo y cristificación
 - a. *El Hijo de Dios*
 - b. *El misterio de la encarnación*
 - c. *Los hijos de Dios*
 - 2.4. Defensa de Suso de la concepción eckhartiana de filiación
 - a. *El ser humano «cristiforme»*
 - b. *Las obras del ser humano «cristiforme»*
 - c. *«Todo» se nos ha dado*
 - d. *La pura unidad*
3. SÍNTESIS CONCLUSIVA

Una vez abordado el ser de las criaturas en Dios y su *exitus* o *usbruch*, el éxodo de la Unidad a lo creado, el capítulo cuarto del *Libro de la Verdad* anuncia los grandes temas implicados en la divinización, en el «retorno» (*widerinkommen* o *wideringang*)¹, designado también por Suso como un «irrupir» o «atravesar» (*durchbruch*)² o un «reflujo de la criatura a Dios» (*widerfliessen des creatur in got*)³. Por un lado, alcanzarlo supone la bienaventuranza, la meta y la realización del ser humano que, a juicio de nuestro autor, se puede experimentar ‘ya’ en esta vida, aunque ‘to-

¹ Cf. Bdw c.4, 333:6 y 334:20.

² Suso se sirve de este término eckhartiano (cf. *supra* Capítulo III, nota 26) en diversas ocasiones: Bdw c.4, 333:6-7 «...acerca del ‘atravesar’, cómo debe ser humano, por Cristo, regresar allí [a Dios] y alcanzar su felicidad» («...von dem durchbruche, wie der mensch durch Cristum sol wider in komen und sein selikeit erlangen»); *Vita* c.32, 9-14 «[Dice la Verdad eterna al Servidor:] Mira a las personas que se sitúan adecuadamente en el ‘atravesar’ (*durpruch*), en el cual se ha de aceptar perderse (*entsinkene*) a sí mismo y a todas las cosas –y no son muchas las que lo alcanzan; en ellas el sentido y el ánimo se han extinguido tanto en Dios que, en cierto modo, no saben nada de sí mismas, pues se aprehenden (*ze nemene*) a sí mismas y a todas las cosas en su primer origen (*ursprunge*)» («lûg, dien menschen, dien reht beschiht in dem durpruch, den ein mensch vor an hin müss nemen mit einem entsinkene im selben und allen dingen, dero doch nit vil ist, dero sin und mût sind als gar vergangen in got, daz sú neiswi umb sich selber nût wüssen, denn sich und ellú ding ze nemene in ire ersten ursprunge»); GBfb XXIII, 474:17 «su completo atravesar» («sinen vollekomenen durchbruch»); *Vita* c.33, 97:9 «el modo de su atravesar hacia Dios» («die wise sines durpruches zû gote»). Emplea también el término en el sentido de «ir más allá» o de «trascender» la dispersión de los sentidos o la propia naturaleza no ejercitada: *Vita* prol., 3:11; c.19, 53:2; Bdew c.5, 339:28 *Pr.* 1, 497:3. Ambas acepciones de *durchbrechen* están presentes en el Maestro Eckhart, cuando explica en *Die rede der underscheidung* cómo llegar a experimentar la presencia de Dios, «tener a Dios verdaderamente» («wâre haben gotes») y no contentarse con pensar sobre él. Indica que el ser humano «debe aprender [a tener] un desierto interior, dondequiera y con quienquiera que esté. Debe aprender a ‘perforar’ (*durchbrechen*) las cosas y a aprehender (*nemen*) a su Dios ahí dentro» («er muoz ein innerlich einæde lernen, swâ oder bî swem er ist. Er muoz lernen diu dinc durchbrechen und sînen got dar inne nemen»). RdU c.6, DW V, 207:7-8.

³ Cf. *Vita* c.51, 179:12; c.53, 192:15 y Bdew c.1, 203:7; también *wideringeflossenheit* en *Vita* c.53, 190:7 y *widerinfließen* en GBfb XXIII, 474:6.

davía no' en plenitud. Por otro lado, está íntimamente vinculado con la filiación adoptiva y es concebido como un llegar a «hacerse hijos de Dios» y «nacer de Dios» (Jn 1,12-13), expresiones joánicas de gran importancia en el sistema eckhartiano y susoniano. El «retorno» al Origen presenta pues una cristología subyacente, que se pone de manifiesto en el doble momento del proceso: en su aspecto de negación, de vaciamiento, de «desprendimiento» de todo (*gelassenheit*) y de despojo de toda imagen y de sí mismo (*entbildung*), siguiendo el mismo movimiento kenótico de Jesucristo (cf. Fil 2,6-11); y en el momento positivo, de recibir la presencia de Dios, la unión gozosa con Él y en Él, el llegar a ser 'hijos' en el Hijo mediante el Espíritu.

Dada la interrelación de estas cuestiones entre sí, vamos a ir desentrañándolas siguiendo el orden en el que aparecen presentadas en el capítulo 4 del *Libro de la Verdad*, sin dejar de tener en cuenta los últimos capítulos de la *Vita*. Comenzaremos por detenernos en la concepción de bienaventuranza, tanto en Suso como en Eckhart, para abordar de lleno el tema de la filiación. Ambas cuestiones suponen responder a la pregunta sobre la meta o el fin de la «irrupción» o del «atravesar» (*durchbruch*) – recibir la salvación, la divinización, la vida eterna– y también sobre 'qué' es y en qué consiste –compartir la vida del Hijo y ser hijos adoptivos–.

El dominico de Constanza concede un enorme valor a la singularidad de la humanidad de Jesucristo y su unión hipostática. Recuerda que, aunque el ser humano llegue a recibir la filiación adoptiva, no llega nunca a experimentar la misma unión con Dios que él. Implícitamente está dialogando con el Maestro Eckhart y con aquellos que, a su juicio, lo han malinterpretado. De ahí que para comprender el alcance de las afirmaciones susonianas sea necesario exponer en primer lugar el pensamiento del Maestro Eckhart acerca de la filiación divina.

Pero el interés de los místicos alemanes no se centra en la cristología en sí misma, ni tampoco llevan a cabo una reflexión teológica sistemática sobre Jesucristo; parten de la síntesis cristológica de Calcedonia y de la tradición patristica que les precede (una cristología descendente, centrada en el prólogo del evangelio de Juan) y se sirven de ella, sobre todo Suso, para pensar la unión del ser humano con Dios y su «irrupción» en la Unidad. Por ello es interesante recordar las principales aportaciones de Juan Damasceno sobre el misterio de la encarnación, pues tanto Eckhart como

Suso las asumen, y este le menciona además explícitamente el libro *De fide orthodoxa*.

Por último, expondremos la defensa de Suso de la concepción de filiación eckhartiana, que aparece en el capítulo 6 del *Libro de la Verdad*, en un diálogo alegórico con «lo Salvaje sin nombre», personaje que personifica a la herejía del Libre Espiritu. A pesar de no seguir en este caso el orden del libro, nos parece que las cuestiones abordadas están directamente vinculadas con la manera de entender la filiación divina y la deificación: el ser humano «cristiforme», que goza de la bienaventuranza, sus obras y su unión con Dios. Situadas tras la exposición de la filiación en Eckhart y en Suso, adquieren una claridad mayor.

Dejamos para los siguientes capítulos del trabajo la descripción del ‘cómo’ prepararse para llegar a recibir la adopción filial, cultivar el verdadero «desprendimiento» (*gelassenheit*) y la «des-imaginación», la «configuración» con Cristo y ser «transfigurados» (capítulo V); así como la profundización en el aspecto ‘positivo’ del culmen del «retorno», el «nacimiento del Hijo en el alma», la «inmersión» en Dios o la *unio mystica* (capítulo VI).

1

LA BIENAVENTURANZA O COMUNIÓN CON DIOS COMO META Y PLENITUD DEL SER HUMANO

Enrique Suso comienza la explicación acerca del retorno del ser humano hacia Dios indicando que tiene lugar «por Cristo» (*durch Christum*) y que proporciona la bienaventuranza (*selikeit*), la felicidad plena⁴. Toda su obra está polarizada hacia la bienaventuranza eterna, como último término del «atravesar» (*durchbruch*), de la deificación del ser humano. Consiste en «el gozo (*gebruchung*) pleno de Dios, en donde todo intermediario (*mittel*) y toda alteridad (*anderheit*) son suprimidos»⁵ y es la meta más alta de toda vida espiritual: ser sumergidos en la «desnuda Deidad» (*der blossen gotheit*), en la vida intradivina, ya que son las tres Personas de la Trinidad en su unidad, las que confieren la bienaventuranza⁶. Más adelante (en el Capítulo VI) ahondaremos cómo entiende este «dónde» (*wa*) en el que el ser humano ha de perderse para encontrar su felicidad plena⁷. Cabe decir sin embargo que, según Suso, la

⁴ Cf. Bdw c.4, 333:2-7.

⁵ Bdw c.4, 334:1-3 (Sturlese, 18) «*Und dú selikeit lit an der voller götlicher gebruchunge, da alles mittel und anderheit ist abgeleit*». El vocablo *selikeit* aparece en 89 ocasiones en la obra de Suso en alemán, y está asociado con frecuencia a la «desnuda Deidad» (*der blossen gotheit*), cf. *Vita* c.30, 89,26; Bdw c.5, 346:9; o a la «unidad» (*einikeit*), cf. *Vita* c.35, 104:9.

⁶ Cf. *Vita* c.52, 186:25-187:1 «Pues dice la Escritura: la Persona del Padre, considerada ella sola, no da la bienaventuranza, ni la Persona del Hijo sola, ni la del Espíritu Santo sola, pero las tres Personas compenetradas (*inhangende*) en la unidad del ser, he aquí la bienaventuranza» («*Wan als dú scrift seit: dú person des vaters allein genomen git nit selikeit, noh dú persone des sunes allein, noh dez heiligen geistes allein, mer die drie personen inhangende in einikeit dez wesens ist selikeit*»).

⁷ Cf. *Vita* c.52, 185:2-4 «Esta es la meta más alta y el ‘dónde’ sin fin, en el que termina la espiritualidad de todos los espíritus; haberse perdido en todo tiempo aquí dentro [en el ‘dónde’ del desnu-

bienaventuranza puede alcanzarse ya en esta vida, «en el tiempo» (*in der zit*), a pesar de que muchos lo consideren imposible. Pero tal felicidad no se logra en su «grado más perfecto» –pues la naturaleza humana consta de cuerpo, con multiplicidad de afanes que alejan al hombre de ella–, pero sí como «bienaventuranza en el sentido de comunión participada» (*teilhafter gemeinsamkeit*), participación de la plenitud de la gloria y comunión con la vida intradivina, pero circunscrita por nuestra limitada receptividad⁸. Con esta matización el dominico de Constanza se distancia expresamente de uno de los errores de los «begardos» seguidores del Libre Espiritu que, según el Concilio de Vienne, afirmaban que «el hombre puede alcanzar en la presente vida la beatitud final según todo el grado de perfección, tal como la obtendrá en la vida bienaventurada» (DH 894).

Si bien es verdad que emplea la expresión de Santo Tomás, y que toda la obra del Aquinate está atravesada igualmente por la tensión hacia la bienaventuranza y el deseo de ver a Dios, y estructura su teología moral⁹, Suso no se inspira principalmen-

do ser divino del Hijo) es la bienaventuranza eterna». («*Und dis ist daz hōhste zil und daz endlos wa, in dem da endet aller geisten geistekeit, hier inne [daz wa der blossen götlichen sunheit] alle zit sich verlorn han ist ewigü selikeit*»).

⁸ Cf. Bdw c.4, 337:24-30 «La bienaventuranza de la que se ha hablado, puede ser alcanzada de dos modos. La primera es según el grado más pleno, que sobrepasa toda posibilidad y no puede alcanzarse en el tiempo; pues corresponde a la naturaleza humana el cuerpo, cuyas múltiples necesidades la contradicen. Pero la bienaventuranza, considerada como comunión participada, es posible aunque a muchos les parezca imposible» («*Dú selikeit, von der gesprochen ist, mag er volget werden in zweierley wise. Ein wise ist nach dem aller volkommnesten grade, dú über alle mǔglichkeit ist, und daz mag nit gesin in diser zit; wan zǔ des menschen nature hōret der lip, des manigvaltig gedrang widerspricht disem. Aber die selikeit ze nemene nach teilhafter gemeinsamkeit, also ist es muglich, und dunket doch menigen menschen unmuglich*»). Cf. SANTO TOMÁS, *S. Th.* I-II. q.5 a.3 c (BAC, 81-82) «En esta vida se puede tener alguna participación de la bienaventuranza (*aliqualis beatitudinis participatio*), pero no se puede tener la bienaventuranza perfecta y verdadera». Este texto aparece traducido en la versión fragmentaria de la Suma Teológica en medio-alto alemán (*S. Th. mhd.*, 138:26-29) del siguiente modo, en el que se emplea, como en nuestro autor, el vocablo *teilheftiteik* (*participatio*): «*Ez ist zemerken, ob die selikeit hie mǔge gehabt werden. Ez ist zesagen, daz etlicher teilheftikeit der selikeit in disem leben gehabt mag werden. Aber die volkomen unde die gewar selikeit die enmag man in dekeiner wis hie gehalten*». Por otra parte, también en Bdeu c.9, 234:21-22 Suso alude a ciertas personas que son dispensadas en el tiempo de las alternativas entre el consuelo y la desolación, «las personas más puras y las más próximas a la eternidad» («*Dú aller lutersten und der ewikeit dú aller glichsten*»), pues la inmutabilidad (*unwandelberkeit*) pertenece a la eternidad. A continuación hace una invitación a buscar en el interior, pues en lo profundo del alma se halla misteriosamente escondido «el reino de los cielos» (*daz himelrich*), esto es, «la justicia, la paz y la alegría en el Espíritu Santo» («*gerehtikeit und vrid und vrōd in dem heiligen geiste*»).

⁹ Cf. Jean Pierre TORREL, *Le Christ dans la 'spiritualité' de saint Thomas*, en Kent EMERY – Joseph P. WAWRYKOW (ed.), *Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1998, 197-219, especialmente 200-201. Tomás considera también que «nuestra bienaventuranza y la

te en él, sino en el Maestro Eckhart. Pues éste no subraya que la bienaventuranza se podrá hallar en la vida futura, sino que destaca que ya «ahora» puede tener lugar.

Así, según explica el dominico turingio en su *Comentario al evangelio de Juan*, la bienaventuranza o, dicho de otro modo, la vida eterna consiste en conocer sólo a Dios (cf. Jn 17,3)¹⁰, pero no como un acto del entendimiento reflexivo, por el cual el hombre sabe que conoce a Dios¹¹, sino como un vaciamiento de todo aquello que no es Dios, para llegar a aprehenderle y dejar que sólo Él sea padre. Argumenta del siguiente modo: comentando una cita de San Agustín (*De Trinitate* IX c.12), afirma que «ver y ser visto son uno, son la misma cosa, es decir, al mismo tiempo comienzan, duran, caen y resurgen, al mismo tiempo se originan y mueren»¹². En el acto de conocer, lo conocido y el que conoce son uno y la «potencia pasiva o reflexiva» –el intelecto paciente– recibe todo su ser del objeto conocido y sólo de él. De este modo, en el conocer «el objeto conocido se engendra a sí mismo o a su especie inteligible y nace en la potencia cognoscente»¹³. Cuando lo que se conoce es a Dios, el ser humano recibe de Él todo su ser¹⁴ y Dios «se engendra a sí mismo», y por ello es Padre:

finalidad de la vida humana» consiste en la plena participación a la Divinidad y es una de las razones de la encarnación (cf. *S. Th.* III q.1 a.3).

¹⁰ Cf. *In Ioh.* n.107, LW III, 92:7-14. Eckhart despliega también el tema de la bienaventuranza como conocimiento en su comentario a Jn 17,3, *In Ioh.* n.673-681, LW III, 587-596.

¹¹ Cf. *In Ioh.* n.108, LW III, 93:6-7 «...*adhuc autem et error dicentium beatitudinem consistere in actu quidem intellectus, sed reflexo, quo scilicet actu homo scit se scire deum*». Eckhart refuta también en este lugar a aquellos que creen que intelecto y voluntad permanecen separados en el conocimiento que los bienaventurados tienen de Dios. En el tratado *Von dem edeln menschen (Del hombre noble)*, Eckhart distingue entre «las raíces y el fondo de la bienaventuranza» («*die wurzeln und die grund der sælicheit*»), cuando el alma contempla a Dios desnudo («*sô diu sêle schouwet got blôz*»), y «la flor y el grano de la bienaventuranza» («*daz bluome und kerne der sælicheit*»), esto es, el hecho de que el espíritu humano conoce que conoce a Dios. Aunque «no hay bienaventuranza sin que el hombre llegue a ser consciente y sepa bien que conoce y contempla a Dios», esta consciencia no es más que el efecto y no la causa de la bienaventuranza. Cf. *VdeM*, DW V, 116:20-118:24 (Vega, 121-123).

¹² *In Ioh.* n.107, LW III, 92:3-5 «*Videre et videri unum sunt, idem, id est: simul incipiunt, stant, cadunt et resurgunt, simul oriuntur et moriuntur*».

¹³ *In Ioh.* n.109, LW III, 93:9-10 «...*obiectum, cognitum scilicet, gignit se ipsum vel speciem suam et parit in potentia cognoscente*».

¹⁴ Cf. *In Ioh.* n.107, LW III, 92:9-13 «Por el hecho de que el hombre, como se ha dicho, recibe todo su ser del todo de Dios mismo, su objeto, ser para él no es ser por sí mismo sino ser por Dios (*sed deo esse*), – por Dios en tanto que principio donador de ser y para Dios en tanto que fin, para el cual es y vive–, y es ignorarse a sí mismo y a toda cosa salvo Dios y lo que es en Dios en tanto que es en Dios y que es Dios» («*Cum enim homo, ut dictum est, accipit totum suum esse se toto a solo deo, obiecto, sibi est esse, non sibi esse, sed deo esse, deo, inquam, ut principio dante esse, et deo ut fini, cui est et cui vivit, se ipsum nescire nec quidquam nisi deum et in deo, in quantum in deo et in quantum deus*»).

«Y porque, como se ha dicho, la potencia cognoscente recibe del conocido el ser, así como el ser mismo de lo conocido, la Verdad nos prohíbe tener o conocer otro Padre que Dios y nos advierte, Mt 23 “No llaméis a nadie Padre sobre la tierra: uno sólo es vuestro padre, el que está en los cielos”; y Mt 10 “He venido a traer la división entre el hombre y su padre”, a saber para que no tenga más padre que Dios y que no conozca otro que Dios o sólo Dios. En efecto, si tuviera por padre otro que Dios, una realidad que siendo conocida de él, se engendraría en él, él sería formado por ella y de ella recibiría no sólo el ser sino también el ser de ella, y en consecuencia no sería perfecto ni verdaderamente el hijo de Dios solo –Mt 5: “Sed perfectos como vuestro Padre es perfecto”– y no sería tampoco hijo de Dios. Pues nadie puede tener dos padres»¹⁵.

Por tanto, Eckhart invita a no conocer a otro que a Dios, que sea el único Padre, que Él sea lo único que se genere a sí mismo en el conocimiento humano, la única «forma engendrada» (*forma genita*). Se ha de notar que, en este caso, lo que es engendrado en nosotros no es otro sino el Verbo de Dios¹⁶. Sin embargo, esta presencia divina que opera «sin ningún intermediario» (*âne alle mittel*) en el «fondo» (*grund*) del alma¹⁷, trasciende la capacidad del entendimiento humano y todas las potencias del alma¹⁸. Así, los bienaventurados no conocen que conocen; experimen-

¹⁵ Cf. *In Ioh.* n.109, LW III, 94: 1-11 «*Et quia, ut dictum est, potentia cognoscens accipit esse a cognito et ipsum esse cogniti, propter hoc veritas prohibet et consulit nos non habere nec scire patrem nisi deum, Matth. 23: “patrem nolite vocare vobis super terram: unus est enim pater vester, qui in caelis est”, et Matth. 10 ait: “veni separare hominem adversus patrem suum”, scilicet ne patrem habeat praeter deum vel nisi deum. Si quid nim praeter deum patrem haberet, parentem se in homine et cognitum ab homine, ab illo formaretur et acciperet esse ab illo et esse illius, et consequenter non esset perfectus nec vere filius solius dei –Matth. 5: “estote perfecti, sicut et pater vester perfectus est”–, sed nec esset filius dei. Nemo enim duos patres habere potest*».

¹⁶ Cf. por ejemplo, *In Sap.* n.281, LW II, 613:6-7 «*Adhuc autem quinto oportet quod quies et “silentium contineat omnia” ad hoc, ut deus verbum in mentem veniat per gratiam et filius nascatur in anima*»; o también *Pr.* 31, DW II, 118:3-5 «...pues Dios realiza en el alma la obra que es su nacimiento; su nacimiento es su obra y el nacimiento es el Hijo» («*Wan got wücket daz werk in der sêle, daz sîn geburt ist; sîn geburt daz ist sîn werk, und diu geburt est der sun*»).

¹⁷ Eckhart considera que cuanto más elevado es un ser, menos intermediarios necesita para sus operaciones. De ahí que en *Pr.* 101, DW IV, 350:82-84 afirme que «Dios no necesita ninguna imagen [en el sentido de especie inteligible resultado de la abstracción sensible] y no posee ninguna. Dios opera en el alma sin ningún intermediario, imagen o semejanza, pero sí en el fondo, donde ninguna imagen penetró más que Él mismo, en su Ser propio». («*got bedarf keines bildes noch enhât kein bilde. Got wücket in der sêle âne alle mittel, bilde oder glîchnisse, jâ, in dem grunde, dâ nie bilde înkam dan er selber mit sînem eigenen wesene*»).

¹⁸ Cf. por ejemplo, *Pr.* 43, DW II, 329:7-330:2 (Brugger, 617-618) «La bienaventuranza no reside ni en el entendimiento ni en la voluntad sino por encima de ellos: la bienaventuranza reside allí donde se halla la bienaventuranza en cuanto bienaventuranza, y no como entendimiento, y donde Dios se encuentra como Dios y el alma como imagen de Dios. Hay bienaventuranza allí donde el alma toma a Dios como es Dios». («*sælicheit enliget noch an vernünfticheit noch an willen, mêr: dar obe, dâ liget sælicheit, dâ sælicheit liget als sælicheit, niht als vernünfticheit, und got liget als got und diu sêle liget, als si gotes bilde ist. Dâ ist sælicheit, dâ diu sêle got nimet, als er got ist*»).

tan, por tanto, una «ignorancia» (*unwizzen*), un «conocimiento desconocido» (*unbekante bekantnisse*), «una luz que brilla en las tinieblas», como dice el evangelio de Juan 1,5¹⁹. Todas las demás cosas, en última instancia, han de ser conocidas y recibidas en Dios y no por sí mismas, para que el ser humano no tenga «dos padres», dos objetos de conocimiento. Por ello, habrá de desprenderse de todas las cosas, despojarse incluso de sí mismo para alcanzar una receptividad total y, por gracia, acoger sólo a Dios. De este modo, concluye el dominico turingio, el que recibe sólo a Dios recibe el ser hijo de Dios:

«Pero a todos los que lo han recibido», es decir, que están desnudos de toda forma engendrada e impresa en ellos por la criatura, “les ha dado el poder de hacerse hijos de Dios, a los que creen en su nombre”, es decir, en su conocimiento, –pues nombre deriva de conocimiento–, a saber “para que conozcan sólo a Dios”, como se ha dicho más arriba²⁰.

Queda clara la vinculación entre la epistemología y la ontología eckhartianas y la bienaventuranza, la meta del retorno o de la *durchbruch*. En la medida que el ser humano se desprende de toda forma o especie inteligible excepto de Dios –proceso que en medio-alto alemán denominará *entbilden*–, puede recibir el ser hijo de Dios, pues en él sólo Dios es padre, es decir, sólo Dios se engendra a sí mismo en el intelecto humano y pone en él la *forma genita*; y eso es el Hijo. Eckhart despliega la cuestión en sus sermones alemanes, especialmente en el ciclo de sermones 101-104, aludiendo al nacimiento (*geburt*) del Hijo o del Verbo en el fondo del alma²¹, pero también se refiere a ello en su obra latina, como su comentario al libro de la Sabiduría²².

¹⁹ Eckhart explica especialmente esta «ignorancia» en los sermones alemanes 101, 103 y en el 104. Volveremos sobre ella en el Capítulo VI.

²⁰ Cf. *In Ioh.* n.110, LW III, 94:13-95:1 «“*quotquot autem receperunt eum*”, *nudi scilicet ab omni forma genita et impressa a creatura, “dedit eis potestatem filios dei fieri, his qui credunt in nomine eius”, id est notitia eius – nomen enim a notitia dicitur– “ut cognoscant” scilicet “solum deum”, ut dictum est supra*».

²¹ Por ejemplo, en *Pr.* 101, DW IV, 350:85, Eckhart explica «cómo genera Dios, el Padre, a su hijo en el fondo del alma» («*wie gebirt got der vater sînen sun in dem grunde der sêle*») y ello ha suceder «en un silencio y una quietud para que el Padre pueda hablar, engendrar a su Hijo y realizar su operación, sin ninguna otra imagen [que provenga del exterior]» («*Dâ von muoz dâ ein swigen und ein stille sîn und der vater muoz dâ sprechen und geberen sînen sun und wûrken sîniu werk âne alliu bilde*»). Id. 353:105-106.

²² Cf. *In Sap.* n.229-288, LW II, 611-622.

Para el Maestro turingio, estar unido a Dios supone, por tanto, «la bienaventuranza suprema y el fin último» (*hæhste sælicheit und daz jüingste ende*) del ser humano y de toda la creación; Dios ha de ser «el comienzo y el final de todas las cosas»²³. Así pues, «en la verdadera unión reside toda la bienaventuranza»²⁴ y ésta se ha de buscar también en esta vida, ya que al despojarse o «deshacerse» de sí mismo (*sich entuot*) el ser humano acoge en su fuero íntimo a Cristo (*intuot*), se «reviste» de Cristo, y con él recibe a Dios, la santidad y la bienaventuranza²⁵. La contemplación de Dios, su presencia, conlleva eternidad, pues Dios está fuera del tiempo: en Él «no hay antes ni después», irrumpe en el «ahora» en la medida que el ser humano se abre a Dios. «En Dios y, en consecuencia, en las cosas divinas en tanto que son divinas – afirma Eckhart –, no hay ningún pasado ni ningún futuro»²⁶. Igualmente, en el sermón alemán 24, en el cual predica sobre Gal. 4,4, «al llegar la plenitud del tiempo, el Hijo fue enviado», explica que la expresión «plenitud del tiempo» (*volheit der zît*) tiene dos sentidos: uno, como punto final, cuando algo se acaba, y otro como fin último, como meta, como «eternidad» (*in êwicheit*). Aludiendo a este segundo sentido, declara:

«allí [en la eternidad] todo el tiempo encuentra su fin [último], pues allí no hay ni antes ni después. Entonces allí todo es presente (*gegenwertic*) y novedad, y tienes en una contemplación presente todo aquello que fue alguna vez y que en cualquier momento será. Allí no hay antes ni después, allí todo es presente; y en esa contemplación presente he poseído todas las cosas. Esta es “plenitud del tiempo” y es lo que me conviene y así soy verdaderamente el hijo único y Cristo»²⁷.

²³ Cf. *Pr.* 101, DW IV, 352:95-353:96 «*Anders enwære got niht diu hæste sælicheit und daz jüingste ende, daz doch sîn natüre ist, und wil, daz er sî begin und ende aller dinge*». Una afirmación similar aparece en Suso, Bdw c.1, 328:11-13.

²⁴ Cf. *id.*, 352:93 «*Und in der wâren einunge liget alliu iriu sælicheit*». En la nota 47, el editor indica numerosas citas en las que Eckhart se refiere a la unión con Dios como bienaventuranza (*Sermo* 11/2 n.117, *Sermo* 9 n.117, etc.).

²⁵ Cf. el inicio del sermón 24 *Sant Paulus sprichet*, en el que Eckhart predica sobre Rom 13,14, «revestíos del Señor Jesucristo» (*induamini Domini Jesum Christum*). «San Pablo dice: acoged interiormente (*intuot*), interiorizad a Cristo en vosotros. De este modo, cuando el ser humano se deshace de sí mismo, acoge interiormente a Cristo, a Dios, la bienaventuranza y la santidad» («*Sant Paulus sprichet: intuot iu, inniget iu Kristum. In dem, daz sich der mensche entuot, sô intuot er Kristum, got, sælicheit und heilicheit*»). *Pr.* 24, DW I, 414:1-3.

²⁶ *In Eccli.* n.23, LW II, 250:4-5 «*quia in deo et per consequens in divinis, ut divina sunt, non est praeteritum quippiam nec futurum*».

²⁷ *Pr.* 24, DW I, 423:4-9 «*wan dâ hât alliu zît ein ende, wan dâ enist noch vor noch nâch. Dâ ist allez daz gegenwertic und niuwe, daz dâ ist, und dâ hâst dû in einem gegenwertigen anesehenne, swaz ie geschach und iemer geschehen sol. Dâ enist noch vor noch nâch, ez ist dâ allez gegenwertic*».

Para lograr tal plenitud el alma del justo ha de desnudarse de todo, haciéndose totalmente receptiva a la acción de Dios, para que Él pueda nacer y engendrar a su Hijo. «La unión verdadera, perfecta e íntima –explica Eckhart– requiere necesariamente en el otro un puro padecimiento (*passionem*), como sucede, por ejemplo, en el cuerpo y el alma»²⁸. Precisamente por esta razón considera que la bienaventuranza se encuentra sustancialmente y originariamente en el intelecto y no en la voluntad, pues al intelecto le corresponde la receptividad, mientras que a la voluntad, la acción.

Es muy probable que las alusiones a la bienaventuranza de Suso arriba mencionadas se inspiraran directamente de estas nociones eckhartianas, pues coinciden ampliamente con ellas. Prueba de ello es que nuestro autor llega incluso a citar literalmente un texto de Eckhart de su tratado *Del hombre noble (Von dem edeln menschen)* sobre la bienaventuranza, como aparece señalado en la edición de Sturlese del *Libro de la Verdad*:

«Los maestros [Eckhart] dicen que “la bienaventuranza del alma consiste en primer lugar en que contempla a Dios desnudo (*got bloz*); de ahí le viene todo su ser y su vida y saca todo cuanto es –según la medida de su bienaventuranza– del fondo de esta Nada y, si se habla según esta perspectiva, no sabe nada del saber, ni del amor, ni de cualquier otra cosa»²⁹.

No obstante, cabe reseñar que en el Maestro turingio no aparece tan claramente la noción de participación, de «comunidad participada», mencionada por Suso³⁰. El

und in disem gegenwertigen anesehenne hân ich alliu dinc besezzen. Daz ist “volheit der zît”, und alsô ist mir reht, und alsô bin ich wærlîche der einige sun und Kristus».

²⁸ *Sermo* 11,2 n.117, LW IV 111:2-3 «*Unio autem vera, perfecta et intima necessario requirit in altero puram passionem. Exemplum in unione corporis et animae*».

²⁹ Cf. Bdw c.5, 346:8-13 (Sturlese, 42) «*Die lerer sprechent, daz der sele selikeit lit ze vorderlichest dar an: so si schöwet got bloz, so nimet si alles ir wesen und leben und schepfet alles, daz si ist, als verre si selig ist, von dem grunde dis nihtes, und weis, nach disem anblike ze sprechene, von wissenne nût, noch von minne, noch von nûte alzemale*». La coincidencia con el texto de Eckhart *Von dem edeln menschen* (DW V, 116:28-117:1) es casi total, pero Suso prefiere designar aquí a «Dios» con el término «Nada». Bihlmeyer señala en Bdw, 346, nota 8 como «los maestros» a los que alude Suso, en primer lugar a *De adhaerendo Deo* 6 –obra atribuida a Alberto Magno, aunque hoy no se acepta que éste sea su autor e incluso se considera que es posterior a Suso– y después a Eckhart (Pfeiffer, 491ss, que se refiere a VAb, DW V, 428:7ss).

³⁰ Concepción presente, sin embargo, en Alberto Magno, que combina la doctrina dionisiana de que Dios se comunica de manera participada con la noética de Averroes, que concibe un contacto directo del hombre con el Intelecto trascendente. Así, según San Alberto, el bienaventurado participa intelectivamente del Verbo divino, lo que le permite una intelección directa e inmediata de Dios sin intermediario alguno (*sine medio*). Cf Édouard-H. WEBER, *Maître Eckhart et la grande tradition théologique*, en Heinrich STIRNIMANN – Ruedi IMBACH, «*Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus*». *Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart*, Universitätsverlag,

acento recae más bien en la dimensión del ‘ya’ frente al ‘todavía no en plenitud’; ‘ya’ en tanto que realidad presente en acto, recibida por gracia, cuyo comienzo y fin es Dios. La bienaventuranza, la justicia y todas las cosas espirituales y divinas presentes en las criaturas, lo son ‘por’ Dios y ‘en’ Dios, pero como realidades analógicas, no tienen «enraizamiento positivo» en el ser creado, sino sólo se hallan radicadas en Dios³¹. Se puede atisbar, sin embargo, que Eckhart es consciente de que «en el tiempo» no se llega a poseer la bienaventuranza en plenitud, dada nuestra limitación e imperfección que restringen la recepción de la gracia, de la gloria misma o bienaventuranza (como explicará más tarde su discípulo Suso). Así, por ejemplo, en un sermón latino añade la siguiente puntualización:

«Abstracción hecha de nuestra imperfección [–es decir, que la reconoce–], que no deja de ser exclusivamente nuestra, la gracia es la gloria misma. Esta gloria o bienaventuranza reside en esta unidad y mismidad que, en Dios, es activa y, en el alma, pasiva»³².

Igualmente, en los sermones alemanes de Eckhart se pueden encontrar alusiones a una cierta proporcionalidad en la relación con Dios: «En tanto en cuanto el alma descansa en Dios, así descansa Él en ella. Si el alma sólo descansa parcialmente en Él, también descansa Él parcialmente en ella. Si descansa totalmente en Él, así descansa Él en ella»³³.

Freiburg/Schweiz 1992, 116. Para este autor, la noción de ‘participación’ también aparece a lo largo de la obra eckhartiana como participación intelectual en el Verbo divino y como recepción del Espíritu Santo, que confiere al alma su poder increado de amar; noción que se encuentra en continuidad con los puntos de vista albertinianos y tomistas. Id, 114-125.

³¹ Cf. *In Eccli* n.56-58, LW II, 284:10-287:4. O también *In Sap.* n.45, LW II, 368:4-7 «Las virtudes, la justicia y las otras cosas de este tipo son más bien una configuración en acto referidas a Dios, más que algo que saque su origen y su estructura del sujeto virtuoso [en el que se encuentran]. Estas configuraciones están en continuo devenir (*in continuo fieri*), como el esplendor en el medio transparente o la imagen que se refleja en el espejo» («*Virtutes enim, iustitia et huiusmodi, sunt potius quaedam actu configurationes quam quid figuratam immanens et habens fixationem et radicem in virtuoso et sunt in continuo fieri, sicut splendor in medio et imago in speculo*»).

³² *Sermo* 9 n.100, LW IV, 95:2-9 «*Item gratia est ipsa gloria subtracta sola nostra imperfectione. Quae gloria sive beatitudo consistit in uno eodem active in deo, passive in anima*».

³³ *Pr.* 18, DW I, 299:2-4 «*Als vil diu sêle ruowet in gote, als vil ruowet got in ir. Ruowet si ein teil in im, sô ruowet er ein teil in ir; ruowet si alzemâle in im, sô ruowet er alzemâle in ir*». O también *Pr.* 74, DW III, 283:20-284:1 «Cuanto más desasido (*abgescheiden*) estés, más poseerás [la bienaventuranza y el gozo de los santos], y no más» («*als vil du abgescheiden bist, als vil hast du [vnd niht] mer*»). Asimismo, en el sermón 104 explica que Dios se esconde a veces de manera intermitente, y afirma lo siguiente: «Dado que ello [el Bien divino] no conviene ni pertenece a esta vida, el Dios fiel lo oculta según su voluntad, y según lo que él sabe que es más útil, y nos ofrece lo mejor para nosotros, como un médico fiel» («*Her umbe, wan daz ze disem lebene niht envüeget noch zuogehoeret, dar*

2

**DE LA IMAGEN A LA FILIACIÓN:
POR CRISTO, EL HIJO DE DIOS ENCARNADO**

Además de la bienaventuranza, el capítulo cuarto del *Libro de la Verdad* explica que el «atravesar» (*durchbruch*) del ser humano está profundamente vinculado a Cristo y a la filiación divina, como se desprende de su título: «Del verdadero retorno interior (*inkere*) que un ser humano desprendido debe asumir por el Hijo unigénito» (*durch den einbornen sun*)³⁴; y el «retorno» hacia Dios es concebido como «llegar a ser hijo en Cristo»³⁵.

Para desarrollar esta cuestión, lo primero que pone Suso en boca de la Verdad, en el diálogo figurado entre ésta y el Discípulo, es una alusión al misterio de la encarnación y a la doble naturaleza de Cristo. Destaca, por un lado, la diferencia entre la unión hipostática y la unión que pueden alcanzar los demás hombres con Dios, y por otro, que es precisamente el misterio de la encarnación el que ha hecho posible esta unión y nuestra filiación en Cristo. Y afirma lo siguiente:

«Se ha de saber, que Cristo, el Hijo de Dios, tenía algo en común con todos los hombres, y algo especial que le distinguía de los demás seres humanos. Aquello que tenía en común con los demás hombres es la naturaleza humana (*menschlichú nature*),

umbe bedeket ez der getriuwe got, sô er wil und sô er weiz, daz ez aller nütze ist und uns aller beste vüege, als ein getriuwer arzât). Pr. 104, DW IV, 576:115-120.

³⁴ Bdw c.4, 333:2-3 «*Von dem waren inkere, den ein gelazsener mensche durch den einbornen sun nemen sol*».

³⁵ Bdw c.4, 334:19-21 «*Und dar umb, wer einen rehten wideringang welle haben und sun werden in Cristo*».

pues él también era verdadero hombre. Asumió la naturaleza humana y no la persona; y esto se ha de concebir en el sentido de que Cristo asumió la naturaleza humana en una materia individuada (*in einer unteilichi der materien*), lo que el Maestro Damasceno denomina *in athomo*, y así a la naturaleza común asumida respondió la sangre pura en el cuerpo bendito de María, la cual tomó como instrumento (*gezōw*) corporal»³⁶.

En esta cita, nuestro autor menciona explícitamente a San Juan Damasceno (655-750), autor que recapitula la doctrina conciliar y la teología bizantina anterior él, y cuya síntesis influyó profundamente en la teología medieval³⁷. Aunque sólo lo nombra en esta ocasión, nuestro autor se sirve de sus nociones para describir el ‘cómo’ de la encarnación, razón por la cual nos detendremos en ellas en primer lugar.

2.1. LA ENCARNACIÓN EN JUAN DAMASCENO Y SANTO TOMÁS. EL TRASFONDO PATRÍSTICO DE LA INTERPRETACIÓN DE LA ENCARNACIÓN

En el libro III de su *Exposición de la fe (De fide orthodoxa)*, el Damasceno aborda el misterio de la encarnación, buscando precisar conceptos como «naturaleza», «hipóstasis» o «encarnación». Así, señala que lo común y lo universal, como «naturaleza» (*natura*) o «esencia» (*substantia*), se predica de los individuos particu-

³⁶ Bdw c.4, 333:8-17 «*Es ist ze wissenne, daz Cristus, gottes sun, etwas gemein hatte mit allen menschen, und hatte etwas sunders vor andren menschen. Daz, daz im gemein ist mit allen menschen, daz ist menschlichú nature, daz er öch ein ware mensch waz. Er nam an sich menschlich nature und nit persone; und daz ist in der wise ze nemenne, daz Cristus menschlich natur an sich nam in einer unteilichi der materien, daz der lerer Damascenus heisset in athomo, und also der angenommenen gemeinen menschlichen nature entwúrte daz rein blütli in der gesegeten Marien lib, da er liplich gezōw von nam*». Hemos empleado el glosario de la *Summa Theologica* de Santo Tomás en medio-alto alemán y sus paralelos latinos para nuestra traducción. Según éste, *unteillich* corresponde al vocablo latino *individuum*; *teillich* = *particularis*; *sunderlich* = *singularis*, *singuli*, *specialis*; y *selbstandunge* = *subsistentia*.: Cf. *STh* mhd, 383-400. El Maestro Eckhart también alude a estas doctrinas en *In Ioh.* n.289, LW III, 241:5-6 («*notandum quod deus verbum assumpsit naturam, non personam hominis*») y en *Proc. Col.* II n.65-70, LW V, 333:8-335:25, aludiendo incluso a la expresión «*in athomo*», 335:19, aunque sin mencionar explícitamente al Damasceno.

³⁷ Cf. Olegario GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Cristología*, BAC, Madrid 2001, 289-291.

lares o «hipóstasis» en que subsisten³⁸. Cristo no es un individuo de una especie, pues no existe especie de la que se pueda predicar la *crístidad*, pero sí es una hipóstasis³⁹. Es un caso único y las excepciones se producen en lo particular, en las hipóstasis, no en lo general o las naturalezas. Confesamos que Jesucristo es Dios perfecto y hombre perfecto y por ello es una hipóstasis compuesta en dos naturalezas, que se mantienen «de modo inconfuso, inmutable, indivisible e inseparable»⁴⁰; pero ello no significa afirmar que sea una «naturaleza compuesta» como la del ser humano, formada por el compuesto indivisible de alma y cuerpo.

En la encarnación no hay simetría entre los términos de la unión, el Verbo y «nuestra arcilla», sino que el Verbo suscitó y asumió la «naturaleza» humana, pero no tomó una «hipóstasis» humana, sino que «la misma hipóstasis del Verbo se hizo hipóstasis para la carne»⁴¹. No se formó primero un individuo humano que después fuera recibido por el Verbo, sino que fue Dios el que se hizo hombre, el Hijo de Dios el que «tomó sobre sí una carne animada con alma racional e intelectual»⁴². La humanidad de Cristo no es, por tanto, persona por sí misma al margen del Verbo, sino que subsistió en la hipóstasis del Verbo. Decimos que el Verbo divino asumió la naturaleza humana, pero no en cuanto «simple teoría» o noción universal, explica el Damasceno, pues ésta sólo existe en el entendimiento; tampoco en el sentido de que tomara la naturaleza observada en la especie, ya que no tomó todas las hipóstasis de la misma especie, sino que asumió «la naturaleza observada en el individuo (*in*

³⁸ Cf. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* III 4, 6 y 11, PG 94, 997A, 1001C, 1024A. Dado que los autores medievales manejaron la traducción latina de Burgundio, emplearemos también esa versión editada por Eligius M. BUYTAERT (ed.), *De Fide Orthodoxa. Versions of Burgundio and Cebrianus*, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure N.Y. 1955 (en adelante Buytaert y página); aquí, 180, 186, 203. Y la traducción castellana de Juan Pablo TORREBIARTE AGUILAR (ed.), *Juan Damasceno. Exposición de la fe* (Biblioteca de Patrística 59), Ciudad Nueva, Madrid 2003 (en adelante BPa y página); aquí, 164, 168 y 183.

³⁹ Cf. *De fide orth.* III 3, PG 94, 993A (BPa, 161; el texto latino de Burgundio resume esta parte y no trae la cita mencionada).

⁴⁰ *De fide orth.* III 3, PG 94, 993C (Buytaert, 177; BPa, 162). Alusión al símbolo de Calcedonia (DH 302).

⁴¹ *De fide orth.* III 11, PG 94, 1026B (Buytaert, 204; BPa, 182).

⁴² Cf. *De fide orth.* III 2, PG 94, 988A (Buytaert, 172; BPa, 156). Continúa la explicación: «Dios, que es perfecto por naturaleza, él mismo se hizo por naturaleza hombre perfecto. No cambió de naturaleza, ni tampoco aparentó la economía, sino que a la carne animada racional e intelectualmente que fue concebida por la santa Virgen, la hizo partícipe del ser en él».

athomo), la misma que es observada en la especie»⁴³. Y ello fue posible gracias a que el Espíritu Santo purificó a la Virgen María y le procuró la capacidad de recibir la divinidad del Verbo y también la potencia de engendrarlo. A partir de «la sangre inocente de la siempre Virgen»⁴⁴, a través del Espíritu Santo, el mismo Verbo de Dios se hizo una hipóstasis para la carne, pasando de ser una hipóstasis simple a una compuesta de dos naturalezas, la divina y la humana.

Para explicar la unión hipostática, Juan Damasceno pone como ejemplo el hierro que se introduce en el fuego, en la ignición, imagen que será ampliamente retomada a lo largo de los siglos y, en particular, por el Maestro Eckhart. En el hierro incandescente, hierro y fuego se hacen uno. El hierro se hace hipóstasis para el fuego, que se observa en él, pero cada uno mantiene su propio ser. Prueba de ello es que al echar agua sobre el hierro incandescente desaparece el fuego, pero no el hierro⁴⁵. De modo semejante, la unión hipostática es una «unión esencial», en cuanto que es verdadera y no una fantasía, pero no en el sentido de dar lugar a una transformación de su naturaleza. En ella lo creado permanece creado y lo increado, increado, sin confusión, si bien se diferencian y enumeran sin separación, de modo indivisible.

En la encarnación, el Verbo hace partícipe a la carne de sus propiedades según un «modo de intercambio» (*modus retributionis*), pues cada naturaleza intercambia propiedades con la otra, «a través de la compenetración de la una en la otra» (*circumincensionem*) por su unión en una única hipóstasis, pero no se convierten la una en la otra⁴⁶. Junto con la «encarnación» del Verbo, tiene lugar la «deificación de la carne» de Cristo, porque ésta participó de lo propio de la divinidad. Por tanto, «la carne es vivificada no por su propia naturaleza, sino por la unión con la divinidad». Así, la

⁴³ Cf. *De fide orth.* III 11, PG 94, 1024A (Buytaert, 204; BPa, 182). En otro lugar Juan Damasceno afirma que «no existe naturaleza sin subsistencia (*non est natura anypostatos, id est in non individuo*), ni esencia sin individuos (*vel substantia aproposos, id est impersonalis*), porque tanto la esencia como la naturaleza son observadas en las subsistencias e individuos realmente existentes». *De fide orth.* III 9, PG 94,1017A (Buytaert, 197-198; BPa, 178).

⁴⁴ Cf. *De fide orth.* III 2, PG 94, 985B (Buytaert, 171; BPa, 156).

⁴⁵ Cf. *De fide orth.* III 15 y 26, PG 94, 1056D y 1096AB (Buytaert, 234 y 271; BPa, 203 y 229). El ejemplo del hierro y el fuego fue también muy utilizado por el Maestro Eckhart para hablar de la unión del ser humano con Dios.

⁴⁶ Cf. *De fide orth.* III 4, PG 94, 997CD (Buytaert, 183; BPa, 166). Aquí menciona el Damasceno como propiedades de la humanidad el ser creado y pasible, aspectos que Suso subrayará especialmente (*geschaffen* y *leiden*).

deificación de la humanidad de Cristo no supone transformación en la naturaleza divina, sino «participación en aquello que acompaña a las glorias de la divinidad», como sucede, por ejemplo, con el hierro incandescente, que brilla y quema no por su actividad natural, sino por la actividad del fuego unido hipostáticamente a él⁴⁷.

El Damasceno alude también a la humanidad de Cristo como «instrumento de la divinidad» –expresión recogida también por Suso (*gezōw*)⁴⁸. Cristo era hombre y Dios a la vez y su actividad, «divino-humana» o *theandrica*; por ello, la vida entregada y los padecimientos de Jesucristo «son vivificantes y portadores de salvación»⁴⁹.

El resultado de estos desarrollos da lugar a una cristología «desde arriba», más centrada en la pregunta metafísica acerca del cómo se encarna el Verbo y asume la humanidad y en su oferta salvadora, que en la dimensión histórica de la vida de Jesucristo. Tendrá una influencia profunda en toda la teología medieval, en Santo Tomás y también en la escuela mística alemana del s. XIV.

Santo Tomás comentó en numerosas ocasiones a San Juan Damasceno y en la tercera parte de la *Summa Theologica* presenta una afirmación muy similar a la cita de Suso con la que iniciábamos esta sección⁵⁰. Después de precisar los términos de naturaleza y persona –naturaleza como «la esencia específica de un ser, designada por la definición» y persona como «sustancia individual de una naturaleza racional, según la definición de Boecio»–, Tomás declara lo siguiente:

«El Verbo de Dios no asumió una naturaleza humana universal, sino concreta (*in athomo*), es decir, individual, como expone el Damasceno, de otro modo, convendría a cualquier hombre ser Verbo de Dios, como le corresponde a Cristo. Pero hay que ad-

⁴⁷ *De fide orth.* III 7, PG 94, 1012C (BP a, 174-175). Esta constatación de que en Cristo la unión hipostática no implica una conversión de la naturaleza humana en la divina, aunque se llame unión esencial, tiene consecuencias en la manera de entender la unión de los demás hombres con Dios; si Jesucristo mantiene la naturaleza humana en la unión hipostática, cuanto más los bienaventurados en su unión con Dios, por muy plena que ésta sea. Es difícil asumir que un Maestro en Teología como Eckhart y buen conocedor de la tradición teológica anterior, sostuviera una pérdida de lo humano y una transformación en la esencia divina de los bienaventurados.

⁴⁸ *De fide orth.* III 15, PG 94, 1060A (Buytaert, 239; BP a, 206). En Suso aparece el vocablo *gezōw* en *Vita* c.49, 167:24 y 169:6; Bdw c.4, 333:17; c.7, 359:8.

⁴⁹ *De fide orth.* III 15, PG 94, 1056A y 1060C (Buytaert, 235 y 240; BP a, 204 y 207).

⁵⁰ Cf. *supra* nota 36.

vertir que no todo lo individual, incluso en la naturaleza racional, es una persona, sino sólo aquello que existe por sí mismo, y no lo que existe en otro ser más perfecto»⁵¹.

A juicio del Aquinate, «es más noble existir en otro más perfecto que existir por sí mismo», de ahí que concluya que la naturaleza humana tiene más grandeza en Cristo, cuya única hipóstasis es la Persona del Verbo, que en nosotros. Para aclarar que la naturaleza humana asumida *in athomo* en Cristo no es una persona, Tomás pone el ejemplo de la mano de Sócrates; a pesar de ser algo individual no es una sustancia completa ni existe separadamente por sí misma. Por consiguiente, aunque la naturaleza humana de Cristo sea algo individual, al no existir separadamente por sí misma, sino en otro ser más perfecto –la persona del Verbo–, no tiene personalidad (*personalitas*) propia. En otro lugar de la *Suma*, añade que la naturaleza humana de Cristo es como el «órgano» o «instrumento» del Verbo, no separado sino unido y, como todo instrumento, produce su acción por la moción del agente principal. Por tanto, la humanidad de Cristo no causa la gracia por sí misma sino por la divinidad a la que está unida⁵².

También Eckhart recogió los planteamientos cristológicos del Damasceno en diversos lugares, como en su *Comentario al evangelio de Juan* o en numerosos sermones, tanto alemanes como latinos⁵³. Sin pretender hacer una presentación exhaustiva de la cristología eckhartiana, no podemos pasar por alto sus argumentos respecto de la filiación divina, pues sin ellos no se puede captar la hondura de la propuesta de Enrique Suso, que se sitúa en diálogo con ellos.

⁵¹ *S. Th.* III q.2 a.2 ad 3 (BAC, 68).

⁵² Cf. *S. Th.* I-II q.112 a.1 ad 1 y *S. c. Gent.* IV n.41.

⁵³ Cf. Édouard-H. WEBER, *Le Christ selon Maître Eckhart*, en Kent EMERY – Joseph P. WAWRYKOW (ed.), *Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, University of Notre Dame Press, Indiana 1998, 414-429.

2.2. FILIACIÓN DIVINA EN EL MAESTRO ECKHART

Aunque el Maestro Eckhart no escribió un tratado cristológico, todos sus comentarios de la Escritura y sus sermones están centrados en el Verbo encarnado y en la salvación que nos ha ofrecido: que podamos participar, por gracia, en su ser de Hijo de Dios.

a. *El Hijo de Dios. De la generación eterna a la imagen en el ser creado*

Eckhart aborda el tema de la filiación divina sobre todo en su *Comentario al evangelio de Juan*, que está íntimamente relacionado con su predicación alemana en Estrasburgo, por su vinculación con los temas del hombre justo y el nacimiento de Dios en el alma⁵⁴.

En su exposición sobre Jn 1,1, «En el principio, era el Verbo», establece una comparación entre la razón o verbo de las cosas –que se encuentra en el que las produce– y el Verbo divino, el Hijo de Dios, en su relación con el Padre. Todo «lo que procede está en el productor como una semilla en su principio, como el verbo en el que habla, y está en él como la razón por la cual y según la cual procede y es producida por el productor»; pero también, por el hecho de que una cosa proceda de otra, se distingue de ella. Si se trata de realidades analógicas, señala, lo que procede es desigual y menor que el productor. Pero en el caso de realidades unívocas, como la generación intradivina del Verbo, el producto es siempre igual al productor y recibe, no una parte, sino la misma naturaleza que el que la produce. Por ello, «lo que procede es hijo de lo que produce. Pues un hijo es otro según la persona y no otro según la naturaleza»⁵⁵. A partir de estos principios naturales quiere mostrar que la procesión

⁵⁴ Cf. Marie-Anne VANNIER, *Eckhart et le Prologue de Jean*, Graphé 10 (2001) 125-128.

⁵⁵ *In Ioh.* n.4 y 5, LW III, 5-7 y en concreto: «...*procedens est filius producentis. Filius est enim qui fit alius in persona, non aliud in natura*». *In Ioh.* n.5, LW III, 7:8-9. Convencido de que no hay ruptura entre razón y fe, filosofía y teología, el Maestro Eckhart recurre tanto a ejemplos de la naturaleza como a la exégesis de la Escritura o a las razones de los filósofos para explicar las afirmaciones

de las Personas divinas es semejante a lo que se percibe en la procesión o producción de todo ser en la naturaleza y el arte⁵⁶. En el capítulo II del presente estudio ya expusimos que Eckhart, junto con San Agustín o Santo Tomás, explica que el Hijo procede del Padre «según un modo propio al intelecto» (*sub proprietate intellectus*), mientras que el Espíritu lo hace «según un modo propio al amor» (*secundum proprietatem amoris*)⁵⁷. El conocimiento humano se realiza a través de la producción de una «especie», imagen o forma inteligible, que posee una doble función, referir a la cosa conocida y actuar en el intelecto creado en su receptividad.

«En todas nuestras potencias sensibles o racionales –afirma Eckhart– se necesita, antes que todo, que sea engendrada una especie (*speciem*), prole (*prolem*) del objeto, de manera que la vista en acto sea otra (*alius*) sin ser otra cosa (*aliud*) que lo visible en acto y que sean uno, como lo dice Aristóteles [cf. *De anima* III 2, 425 b 26]: lo visible que engendra y su prole en la visión, el padre y el hijo, la imagen misma y aquello de lo que es imagen, son coeternos en cuanto tales, es decir, en tanto que son en acto»⁵⁸.

En el intelecto divino, acto puro, la intelección es además rigurosamente igual al objeto de intelección, es decir, la esencia divina misma, pues no necesita referirse a otra cosa que a sí mismo. Así, Dios está totalmente presente a sí mismo, se conoce a sí mismo; y la forma inteligible, especie, prole o hijo –el Verbo–, es de igual naturaleza que el objeto conocido –el Padre–. Es otra Persona pero no tiene otra esencia, como sucede entre el objeto y su imagen. En la Trinidad se distinguen las Personas por sus relaciones recíprocas, el ser generado o Hijo, o el engendrar del Padre, no por su esencia divina. Y esta generación intelectual no supone movimiento o cambio en Dios, ni se produce en el tiempo: el Verbo «nace siempre y siempre ha nacido», pues

de la fe cristiana. Por ejemplo, después de haber hablado de la encarnación y la creación, y aludido a Maimónides y a Gn 1,1, afirma: «Moisés, Cristo y el filósofo enseñan pues la misma cosa. No difieren más que por los modos de su enseñanza, a saber lo creíble [Moisés], lo demostrable o verosímil [el filósofo] y la verdad [Cristo]» (*«Idem ergo est quod docet Moyses, Christus et philosophus, solum quantum ad modum differens, scilicet ut credible, probabile sive verisimile et veritas»*). *In Ioh.* n.185, LW III, 155.

⁵⁶ Cf. *In Ioh.* n.6, LW III, 7:10-8:5.

⁵⁷ Cf. *In Ioh.* n.33, LW III, 27:4-5. Weber señala con razón que la teología trinitaria eckhartiana, que fundamenta la igualdad de la naturaleza divina en la distinción personal, es una prueba del error de aquellos autores que alinean al Maestro Eckhart con un puro neoplatonismo, pues la henología neoplatónica no tolera que el Uno supremo sea Trinidad de personas subsistentes e iguales. Cf. WEBER, *Le Christ selon Maître Eckhart*, 415.

⁵⁸ *In Ioh.* n.57, LW III, 47:17-48:4 «*in omni potentia sensitiva vel rationali nostra primo omnium necesse est gigni speciem, prolem objecti, ita quod visus actu est alius, non aliud quam visibile actu, sed sunt unum, ut ait philosophus, parens visibile et proles in visu, pater et filius, imago ipsa et cuius est imago, et coaeterna sunt, in quantum huiusmodi, actu scilicet, sunt*». En este caso el objeto conocido es «padre» de la imagen, «hijo» o prole que se forma en el que conoce.

la vida divina es eterna⁵⁹. Asimismo, a juicio de Eckhart, la permanencia en la proce-
sión del Hijo es también la de la acción creadora de Dios, pues «todo ha sido hecho
por él y sin él nada ha sido hecho» (Jn 1,3)⁶⁰. En el Verbo se hallan las «razones
ideales de todas las cosas», su «ser virtual o ejemplar». Desde este trasfondo puede
comprenderse su alusión a la generación eterna del «ser virtual» del hombre como
«hijo unigénito»⁶¹. Pues el Hijo, el Logos eterno, abarca la totalidad intradivina, la
universalidad de las ideas o «ejemplares eternos»⁶². Se ha de tener en cuenta que

⁵⁹ Cf. *In Ioh.* n.8, LW III, 8:10-9:9. La alusión a la generación permanente del Hijo aparece en
diversos lugares, como por ejemplo en el *Pr.* 31, DW II, 117:1-118:3 «[Dios en el cielo] engendra a su
Hijo, lo engendra sin cesar en su novedad y su frescor y experimenta en ello una alegría tal que no
hace más que realizarlo [...] En esta obra, Dios realiza todas sus obras y el Espíritu Santo es inherente
a ella, así como todas las criaturas». («er [got in dem himel] gebirt sînen sun und gebirt in alzemâle
niuwe und vrisch und hât sô grôzen lust in dem werke, daz er anders niht entuot, dan daz er daz werk
würket. [...] In dem werke würket got alliu sîniu werk, und der heilige geist hanget dar inne und alle
crêatûren»). En este texto se pone también de manifiesto la relación entre vida trinitaria y creación.

⁶⁰ Cf. *In Ioh.* n.185, LW III, 154:8-14. Cf. también, por ejemplo *Pr.* 49, DW II, 433:8-434:4
(Brugger, 657-658): «El Padre mismo no escucha nada fuera del susodicho Verbo, no conoce nada
más que este Verbo, no dice nada más que este mismo Verbo, no engendra nada más que este mismo
Verbo. En este mismo Verbo escucha el Padre y conoce el Padre y engendra a sí mismo y también a
este mismo Verbo y a todas las cosas y a su divinidad, totalmente hasta el fondo, a sí mismo de acuer-
do con la naturaleza, y a este Verbo con la misma naturaleza en otra persona» («Der vater selber der
enhæret niht dan diz selbe wort, er enkennt niht dan diz selbe wort, er entsprichet niht dan diz selbe
wort, er engebirt niht dan diz selbe wort. In disem selben worte hæret der vater und bekennet der
vater und gebirt der vater sich selben und ouch diz selbe wort und alliu dinc und sîne gotheit al ze
grunde, sich selben nâch der natûre und diz wort mit der selben natûre in einer andern persône»).
Cabe recordar que aunque Eckhart considere eterna la acción creadora, no supone que el efecto de tal
acción, la creación misma, lo sea.

⁶¹ Cf. *Pr.* 22, DW I, 382:3-383:1 (Brugger, 462) «“In principio”. Con ello se nos ha dado a en-
tender que somos un hijo único a quien el Padre engendró eternamente desde las tinieblas ocultas de la
ocultación eterna, y que permanece dentro del primer principio de la pureza primigenia que es la ple-
nitud de toda pureza. Allí he descansado y dormido eternamente en el conocimiento escondido del
Padre eterno, permaneciendo adentro sin ser pronunciado. Desde esa pureza me ha engendrado eter-
namente, como su hijo unigénito, en la misma imagen de su paternidad eterna, para que yo sea padre y
engendre a Aquel de quien nació» («“In principio”. Hie ist uns ze verstânne geben, daz wir ein einiger
sun sîn, den der vater êwiclîche geborn hât ûz dem verborgenem vinsternisse der êwigen
verborgenheit, inneblibende in dem êrsten beginne der êrsten lûterkeit, diu dâ ist ein vûlle aller
lûterkeit. Hie hân ich êwiclîche geruowet und geslâfen in der verborgenem bekantnisse des êwigen
vaters, inneblibende ungesprochen. Ûz der lûterkeit hât er mich êwiclîche geborn sînen einbornen sun
in daz selbe bilde sîner êwigen vaterschaft, daz ich vater sî und geber den, von dem ich geborn bin»).
Se ha de notar que este «ser eterno» en el seno de Dios, está incluido en el Verbo de Dios y forma
parte de la misma vida intratrinitaria. Así, el dominico explica que «en Dios, las imágenes primigenias
(bilde) de todas las cosas son iguales; pero son las imágenes primigenias de cosas desiguales. El ángel
supremo y el alma y el mosquito tienen una y la misma imagen primigenia en Dios» («In gote sint
aller dinge bilde glîch; aber sie sint unglîcher dinge bilde. Der hæhste engel und diu sêle und diu
mücke hânt ein glîch bilde in gote»). Cf. *Pr.* 9, DW I, 148:1-3 (Brugger, 338). Desde este presupuesto
puede afirmar Eckhart, con cierta osadía, que «yo engendro a Aquel de quien nació».

⁶² Son interesantes las clarificaciones de Enders a este respecto. El «ejemplarismo» conduce a
reconocer que todas las cosas creadas son esencialmente cristiformes, pues todas sus causas ejempla-

Eckhart está hablando de este ser eterno en la vida intradivina, y no del ser humano empírico, para poder entender adecuadamente las provocativas afirmaciones del sermón alemán *Iusti vivent in aeternum*:

«El Padre engendra a su Hijo en la eternidad igual a sí mismo. “El Verbo estaba junto a Dios, y Dios era el Verbo” [Jn 1,1]: era lo mismo [que Dios] en la misma naturaleza. Todavía digo más: él lo ha engendrado en mi alma. No sólo ella está junto a él y él junto a ella, por igual, sino que él está en ella; y el Padre engendra a su Hijo en el alma de la misma manera que él la engendra en la eternidad y no de otra manera. Debe hacerlo le guste o no (*im liep oder leit*). El Padre engendra a su Hijo sin cesar y todavía digo más: me engendra en tanto que hijo suyo y el mismo hijo. Todavía digo más: no sólo me engendra en tanto que su hijo, sino que me engendra en tanto que él mismo y él se engendra en cuanto a mí y a mí en cuanto a su ser (*wesen*) y su naturaleza. En la fuente más interior, allí broto del Espíritu Santo; allí hay una vida y un ser y una operación. Todo lo que Dios opera es uno; por eso me engendra en tanto que su Hijo sin diferencia alguna (*âne allen underscheit*)»⁶³.

Una de las dificultades que presenta la obra del Maestro turingio es que en muchas ocasiones está hablando de la «eternidad», del «ser virtual» en la vida intradivina y no del «ser creado», temporal y contingente. Ya indicamos que la relación entre ambos no puede ser concebida como una sucesión temporal, un ‘antes’, el del ser virtual, y ‘un después’, el ser creado –ya que la eternidad está fuera del tiempo–, sino que se trata de una perspectiva diversa, considerar las cosas en su causa, o en sí mismas⁶⁴. La «razón ideal en Dios» es aquello por lo que las cosas son, lo que las hace ser, y está totalmente en su interior y al mismo tiempo se mantiene totalmente exte-

res son representaciones «únicas e individuales del Logos eterno». Es más, el modo de ser creatural es imagen del modo de ser intradivino. En el ser humano, esta imagen se manifiesta de modo privilegiado en el fondo del alma, en el que se realiza la unión mística. Y dado que el modo de ser intradivino es un momento que refleja la total unidad divina, esto es, el Hijo intratrinitario, resulta que Hijo mismo aparece habitando el fondo del alma humana, presente en lo más íntimo del alma. Cf. ENDERS, *Rasgos fundamentales de la mística cristiana en la Edad Media*, 347-348.

⁶³ Pr. 6, DW I, 109:2-110:2 (Vega, 54) «*Der vater gebirt sînen sun in der êwicheit im selber glîch. “Daz wort was bî gote, und got was daz wort”: ez was daz selbe in der selben natûre. Noch spriche ich mêr: er hât in geborn in mîner sêle. Niht aleine ist si bî im noch er bî ir glîch, sunder er ist in ir, und gebirt der vater sînen sun in der sêle in der selben wîse, als er in in der êwicheit gebirt, und niht anders. Er muoz ez tuon, ez sî im liep oder leit. Der vater gebirt sînen sun âne underlâz, und ich spriche mêr: er gebirt mich sînen sun und den selben sun. Ich spriche mêr: er gebirt mich niht aleine sînen sun, mêr: er gebirt mich sich und sich mich und mich sîn wesen und sîne natûre. In dem innersten quelle dâ quille ich ûz in dem heiligen geiste, dâ ist ein leben und ein wesen und ein werk. Allez, waz got wûrket, daz ist ein; dar umbe gebirt er mich sînen sun âne allen underscheit*». La Bula *In agro dominico*, recogió en su artículo 22 estas afirmaciones como malsonantes y equívocas: «El Padre me engendra a mí su Hijo y el mismo Hijo. Cuanto Dios obra, es una sola cosa; luego me engendra a mí, Hijo suyo sin distinción alguna» (DH 972).

⁶⁴ Cf. *supra* Capítulo III, epígrafe «2.1. Clarificaciones de la metafísica del Maestro Eckhart: relación paradójica entre la Infinitud y lo creado».

rior a ellas, del mismo modo que Dios es inmanente y absolutamente trascendente. El hecho de que «en la fuente más interior» el Padre engendre al «Ejemplar eterno» (el Logos) del ser humano como su Hijo, y en él a todas las razones ideales, va a resultar el fundamento por el cual el ser humano pueda y deba realizar, por gracia, su «irrupción» o «atravesar» (*durchbruch*), y llegar a ser por el Hijo y en él, «hijos de Dios»⁶⁵.

b. *El misterio de la encarnación. Doble naturaleza en la persona de Cristo*

Una vez presentado cómo entiende Eckhart la persona del Verbo en el seno del Padre –y haber apuntado la generación eterna de todo y del ser humano en el Hijo–, podemos acercarnos a sus nociones acerca del misterio de la encarnación y de sus frutos. El Verbo se encarnó, asumió la naturaleza humana «pura» y junto con ella sus penalidades, la mortalidad y la pasibilidad, recuerda el Maestro turingio, pero «sin los vicios que el enemigo del hombre ha esparcido (Mt 13)», pues éstos no son semilla de Dios. La encarnación ha tenido lugar por pura gracia divina, por la bondad de Dios y su amor, (Tit 3,4.5), no por mérito de la naturaleza humana⁶⁶. Explica del siguiente modo el texto de Jn 1,11: «vino a los suyos» (*in propria venit*). Todo lo que es creado, siendo «esto o aquello» (*hoc aut hoc*), es una cosa distinta (*distinctum*) de las demás, y pertenece a algún género, especie o a un ser particular. Sin embargo, «Dios no es algo que se distinga (*distinctum*) o sea propio de una u otra naturaleza, sino que es común a todo. En efecto, se halla fuera y por encima de todos los géneros. Prueba de ello es el ser (*ens*), efecto de Dios, que no está en un género ni es propio a género alguno, sino común a todo género». Así pues, al venir a este mundo, Dios ha asumido la criatura y se ha hecho hombre; Dios ha venido, por así decirlo,

⁶⁵ Cf. por ejemplo, *Pr.* 52, DW II, 504:6-505:5 (Vega, 80). Cf. *supra* Capítulo III, nota 97. En este sermón Eckhart se refiere al «atravesar» (*durchbruch*) aludiendo tanto al pasado, como al presente y al futuro: «soy más bien lo que fui y lo que he de ser ahora y por siempre». En él, el ser humano hace una experiencia de unión inmediata con su «causa ejemplar» y en ella es uno con el Hijo, pero por gracia. Según indica Haas, «no existe en Eckhart sucesión alguna entre emanación y regreso: el alma es más profunda de lo que ella misma puede, en principio, llegar a ser consciente, quedando retenida desde siempre en el seno de las ideas divinas. Sólo es importante tomar consciencia de esta infinita presencia de la divinidad en el fondo más profundo de mi alma como una realidad que me es más interior de lo que yo me soy a mí mismo». HAAS, *Maestro Eckhart*, 120-121.

⁶⁶ Cf. *In Ioh.* n.101-102, LW III, 87-88.

«de la cima de lo común a su propiedad (*in propria*)»⁶⁷. Con la afirmación «vino a los suyos y los suyos no le recibieron», –prosigue el dominico– el evangelista se refiere, en sentido literal, a Judea y al pueblo elegido⁶⁸. Pero, en sentido moral, *los suyos* son todos aquellos «que se dedican por entero a él [Dios] y se han convertido en su bien propio, de manera que ya no viven para sí mismos, sino para Dios»; por el contrario, «los que viven para sí mismos, buscando lo que es suyo y no lo que es de Dios» son *los que no le recibieron*⁶⁹.

Encontramos pocos lugares en los que Eckhart se detenga en explicar la doble naturaleza de Cristo, el Verbo encarnado y, cuando lo hace, es con intención paréntica, para invitar a ser, por gracia, hijos en Cristo. Así por ejemplo, en el sermón alemán 24, –cuyo título es significativo: *Sant Paulus sprichet: “intuot iu, inniget iu Kristum”* (San Pablo dijo “revestíos, acoged interiormente a Cristo”)–, afirma:

«Dicen los *maestros* que la naturaleza humana no tiene nada que ver con el tiempo y que es absolutamente intangible y mucho más íntima (*inniger*) y cercana al ser humano de lo que es él para sí mismo. Por ello Dios asumió la naturaleza humana y la unió a su persona. Allí [en Cristo] la naturaleza humana era Dios, porque Él asumió la pura (*blôz*) naturaleza humana y no un ‘hombre’ (*mensch*). Por ello, si quieres ser el mismo Cristo y ser Dios, despójate (*ganc abe*) de todo cuanto el Verbo eterno no tomó para sí. El Verbo eterno no asumió ningún ‘hombre’; por eso, despójate de lo que tienes de ‘hombre’ y de lo que eres tú y tómate según la pura (*blôz*) naturaleza humana, así serás eso mismo en el Verbo eterno, la naturaleza humana que él asumió. Porque tu naturaleza humana y la suya no tienen ninguna diferencia, es una sola, la que es en Cristo, lo es en ti»⁷⁰.

⁶⁷ Cf. *In Ioh.* n.103, LW III, 88:12-89:5 «*Notandum quod creatum omne, cum sit hoc aut hoc, distinctum quid, proprium est alicui generi, speciei vel singulari. Deus autem non est quid distinctum aut proprium alicui naturae, sed commune omnibus. Est enim extra et super omne genus. Probat hoc ipsum ens, effectus dei, quod non est in genere nec proprium alicui generi, sed commune omni generi. Deus ergo in hunc mundum veniens, creaturam assumens, factus homo, quasi de fastigio communis venit in propria*». Cabe reseñar aquí lo que ya hemos presentado acerca de la metafísica eckhartiana: lo común a todo, los trascendentales (*esse, unitate, veritate, bonitate*), se distinguen de lo limitado por un género y una especie. Y en sentido estricto, «sólo Dios es ente, uno, verdadero y bueno» por sí mismo (cf. *Prol. gen.* n.4), mientras que las criaturas son limitadas y distintas, y reciben de Dios todo su ser, su unidad, su verdad o su bondad.

⁶⁸ Cf. *In Ioh.* n.104, LW III, 89:12-13.

⁶⁹ Cf. *In Ioh.* n.105, LW III, 90:1-5 «*In propria venit, et sui eum non receperunt*”. *Moraliter vult dicere quod deus venit in mentes hominum, qui se totos deo dedicaverunt et proprios fecerunt, ut non iam sibimet vivant, sed deo. Et hoc est quod dicitur: “ sui eum non receperunt”, id est sibimet vivunt, quaerens quae sua sunt, non quae dei*».

⁷⁰ *Pr.* 24, DW I, 420:1-11 «*Die meister sprechent, daz menschlich natüre mit der zît niht habe ze tuonne und daz si zemâle unberüerlich sî und dem menschen vil inniger und næher sî dan er im selber. Und dar umbe nam got menschliche natüre an sich und einigete sie sîner persônen. Dâ wart*

El Maestro turingio retoma implícitamente la explicación del Damasceno acerca de la unión hipostática, pero la lleva más lejos y saca de ella consecuencias para la vida espiritual. Por un lado, subraya que la humanidad de Cristo y la nuestra es la misma, se trata de una misma naturaleza en sentido unívoco⁷¹. Y concluye que todo hombre, por gracia, recibe el don de llegar a ser hijo por adopción, pues la naturaleza humana asumida por Cristo es común a todo ser humano. Por otro lado, invita a desprenderse de todo aquello que es «propio» del ser humano concreto, para tender lo más posible hacia una «naturaleza humana pura» o común a todos los hombres, aquella que asumió Verbo al encarnarse, y poder, de este modo, recibir la filiación divina, ser también «hijos en Cristo»⁷². Al vivir en Cristo, podemos recibir el don de ser uno con él, estar tan situados en él que su hipóstasis sea nuestra:

«...así como la humanidad y la divinidad en la persona de Cristo se encuentran en un único ser personal, [la mayor perfección consiste en] que yo me sitúe en la misma hipóstasis (*understantnisse*) [de Cristo] y en él tenga el ser personal, que yo sea ese mismo ser personal. [...] Pues siendo, según mi humanidad, de la misma naturaleza [que Cristo], estoy ahora unido a su ser personal de tal manera que sea, por gracia, uno con él e incluso este mismo ser personal»⁷³.

Este planteamiento puede sorprender, pues choca con la mentalidad moderna, que aprecia profundamente al sujeto individual y su autonomía. Sin embargo, para Eckhart, renunciar a apoyarse en lo particular supone la condición de posibilidad para alcanzar el verdadero ‘yo’, que recibe su ser y su fundamento del Ser de Dios: llegar a ser plenamente ‘hijos de Dios’. Por tanto, no se trata de una desvalorización

menschlich natûre got, wan er menschliche natûre blôz und keinen menschen an sich nam. Dar umbe, wilt dû der selbe Krist sîn und got sîn, sô ganc alles des abe, daz daz êwige wort an sich niht ennam. Daz êwige wort nam keinen menschen an sich; dar umbe ganc abe, swaz menschen an dir sî und swaz dû sîst, und nim dich nâch menschlicher natûre blôz, sô bist dû daz selbe an dem êwigen worte, daz menschlich natûre an im ist. Wan dîn menschliche natûre und diu sîne enhât keinen underscheit: si ist ein, wan, swaz si ist in Kristô, daz ist si in dir». Eckhart plantea cuestiones similares en el *Pr.* 5b, DW I, 86:8-87:1 (Vega, 47-48) y en el *Pr.* 67, DW III, 134:1-135:15.

⁷¹ Cf., por ejemplo, *Sermo* 52 n.523, LW IV, 437:11-12 «[In Christo] Natura autem assumpta communis est omni homini sine magis et minus».

⁷² Cf. *In Ioh.* n.105, LW III, 90: 1-4 y también *Proc. Col.* II n.68 y 72, LW V, 335:6-11 y 336:5-14 «Tolle, quia persona est haec aut haec. Ama, quia homo est, quod commune est». 336, 13-14.

⁷³ Cf. *Pr.* 67, DW III, 134:4-6 y 135:9-11 «als diu menscheit und diu gotheit an der persônlicheit Kristî éin persônlich wesen ist, daz ich in dem selben understantnisse habe des persônlichen wesens, daz ich daz persônlich wesen selber sî. [...] dâ ich diu selbe art bin nâch menscheit, sô bin ich alsô vereiniget dem persônlichen wesene, daz ich von gnâden in dem persônlichen wesene bin ein und ouch daz persônlich wesen». Según el glosario de la Suma Teológica en alemán medieval, el vocablo *understant* corresponde a *suppositum*. Cf. *S. Th. mhd.*, 395.

de lo humano frente a la vida divina. El Maestro turingio lleva al extremo la convicción de que la realización y la plenitud de la humanidad se halla en la total apertura a la Deidad, el reconocerse y hacerse ‘hijos’, sostenidos, habitados y llevados por el Misterio, ‘totalmente Otro’ pero al mismo tiempo absolutamente presente, y llegar así a ser deificados.

Como bien señala Weber, Eckhart pone de manifiesto el sentido revelador de Jesucristo. El hombre Jesús es el ser humano perfectamente realizado: ha alcanzado en su inteligencia y voluntad humanas «la configuración transformante en la Imagen perfecta que es el Verbo» y ha traducido a nivel humano la relación personal de la filiación de manera plena, filiación que a nivel divino es suya por naturaleza. Pero además de modelo, Cristo, por su envío del Espíritu Santo Amor, es «fuente de esta caridad que muestra en sí mismo cargada de abnegación»⁷⁴.

c. *Los hijos de Dios. Filiación real y analogía*

En numerosas ocasiones, el Maestro Eckhart explica que «el mayor don de Dios y el principal es “habernos dado la potestad de llegar a ser hijos de Dios” [Jn 1,12] en el espíritu»⁷⁵. Según recuerda,

«el primer fruto de la encarnación del Verbo, que es el Hijo de Dios por naturaleza, es que seamos hijos de Dios por adopción. Pues sería de poco valor para mí que “el Verbo” se hubiera “hecho carne” [Jn 1,14] para el hombre en Cristo [...] si no se hubiese hecho carne también en mí personalmente, de manera que yo también sea hijo de Dios»⁷⁶.

⁷⁴ Cf. WEBER, *Le Christ selon Maître Eckhart*, 420. Esta dimensión será ampliamente desarrollada por Suso, como veremos más adelante.

⁷⁵ *In Eccli.* n.41, LW II, 269:6-7 «*Et hoc est maius donum dei, inter omnia praecipuum, quod nobis “dedit potestatem filios dei fieri” spiritualiter*». Cf. también *In Ioh.* n.288-291, LW III, 240-244; *Sermo* 42/2 n.423, LW IV, 356; etc.

⁷⁶ *In Ioh.* n.117, LW III, 101:12-102:2 «*...primus fructus incarnationis verbi, quod est filius dei naturaliter, est ut nos simus filii dei per adoptionem. Parum enim mihi esset verbum caro factum pro homine in Christo, [...] nisi et in me personaliter, ut et ego essem filius dei*». También *In Ioh.* n.106, LW III, 90:9-91:2 y n.185, LW III, 154:8-10. El adagio clásico «ser por gracia lo que el Hijo es por naturaleza» está asociado a la doctrina de la salvación como deificación, corriente en la patología griega e introducida y desarrollada en el ámbito latino a partir del siglo XII. Atribuido con frecuencia en la Edad Media a San Agustín, deriva de Máximo el Confesor y su traducción latina por Escoto Erígena. Fue ampliamente utilizado por los Victorinos y Guillermo de San Teodoro en el s. XII y por Santo Tomás en el XIII. Cf. LIBERA et al. (ed.), *Note complémentaire n.5. Être par grâce ce que le Fils est par nature*, OL VI, 396-398.

Además de sus constantes referencias al evangelio de Juan (Jn 1,12.14, etc.), recurre con mucha frecuencia a textos paulinos –en la versión de la Vulgata– para fundamentar nuestra filiación: «Habéis recibido el espíritu de adopción filial» (Rom 8,15); «si somos hijos, somos también herederos, herederos de Dios y coherederos de Cristo» (Rom 8,17); «a aquellos los predestinó a ser conformes a la imagen de su Hijo, para que fuera primogénitos entre muchos hermanos» (Rom 8,29); o también: «con el rostro descubierto, reflejando como un espejo la gloria del Señor, somos transformados en la misma imagen, de claridad en claridad» (2Cor 3,18). Dios nos ha mostrado su gran amor en la encarnación, argumenta Eckhart, «para que seamos llamados hijos de Dios y lo seamos» (1Jn 3,1). Ello tiene lugar cuando «“el Verbo ha habitado en nosotros”, cuando en cada uno de nosotros el Hijo de Dios se hace hombre y el hijo de hombre se hace Hijo de Dios»⁷⁷. Como los términos padre e hijo son correlativos, aquél que desee encontrar a Dios en sí mismo ha de hacerse hijo y recibir el Espíritu del Hijo que Dios envía a su corazón (cf. Ga 4,8)⁷⁸. Y en un sermón alemán exclama:

«¿Por qué Dios se ha hecho hombre, cuál es su causa más profunda? Yo diría que para que Dios nazca en el alma y el alma nazca en Dios: por eso ha sido escrita toda la Escritura y por eso Dios ha creado el mundo y toda la naturaleza angélica, para que Dios nazca en el alma y el alma nazca en Dios»⁷⁹.

Estas formulaciones van a presentarse de diversas maneras a lo largo de la obra del Maestro turingio, constituyendo su conocida enseñanza acerca del nacimiento del Hijo en el alma, que se enraíza en la tradición patrística, especialmente en Orígenes –al que alude explícitamente⁸⁰– y también en Máximo el Confesor, Dionisio Areopagita y en Pedro Lombardo⁸¹.

⁷⁷ *In Ioh.* n.118, LW III, 103:11-14 «*“Verbum caro factum est” in Christo, “et habitavit nobis”, quando in quolibet nostrum filius dei fit homo et filius hominis fit filius dei*».

⁷⁸ Cf. *In Ioh.* n.115, LW III, 100:9-11.

⁷⁹ *Pr.* 38, DW II, 227:6-228:1 «*war umbe ist got mensche worden, daz daz hœhste was? –ich spræche: dar umbe, daz got geborn werde in der sêle und diu sêle in gote geborn werde. Dar umbe ist alliu diu schrift geschriben, dar umbe hât got die werlt geschaffen und alle engelische natûre, daz got geborn werde in der sêle und diu sêle in gote geborn werde*».

⁸⁰ Cf. por ejemplo VdeM, DW V, 111:18 «El gran maestro Orígenes aporta un ejemplo: la imagen de Dios, el Hijo de Dios, está en el fondo del alma como una fuente viva» («*spricht der grôze meister Origenes ein glîchnisse, daz gotes bilde, gotes sun, ist in der sêle grunde als ein lebender brunne*»). O también en el sermón alemán *Pr.* 41, DW II, 293:2-5 (Brugger, 600-601) «Orígenes anota una palabra muy noble y si yo la pronunciara os parecería increíble. “No nacemos solamente en el Hijo, sino que nacemos hacia fuera y otra vez nacemos en Él y nacemos de nuevo y nacemos inmedia-

Eckhart subraya con frecuencia que somos «el mismo hijo», pues recibimos la misma filiación, pero por gracia. Así, por ejemplo, afirma que «cuanto le dio [Dios a su Hijo Jesucristo en su naturaleza humana], me aludió también a mí y me lo dio al igual que a Él; no hago excepción de nada, ni de la unión (*eynung*), ni de la santidad propia de la Deidad, ni de provecho alguno»⁸². Sostiene que no se ha de imaginar erróneamente que aquello por lo cual Cristo es Hijo de Dios sea algo (*alio*) distinto a aquello por lo que «el hombre justo y deiforme» es hijo de Dios. Si se pusieran muchos espejos alrededor de un hombre –explica comentando 2Cor 3,18–, todos reflejarían una y la misma imagen. Se podría comparar también con la relación entre los justos y la justicia: cada justo y todos ellos lo son en tanto que «formados, informados y transformados por la misma justicia»⁸³.

Llegar a ser «el mismo hijo» es un don de la gracia divina, cuya fuente es Jesucristo⁸⁴. Siguiendo las huellas de Máximo el Confesor y de la patrística griega, asumiendo por los autores espirituales del siglo XII y los maestros del XIII –como Alberto Magno, Buenaventura o Santo Tomás–, el Maestro Eckhart presenta una acepción «realista» de la gracia, como comunicación efectiva del ser de Dios, como don de la

tamente en el Hijo”». («*Origenes der schribet gar ein edel wort, und spræche ich ez, ez diuhte iuch unglouplich: “niht aleine werden wir ingeborn in dem sune; wir werden üzgeboren und wider ingeboren und werden niuwe geborn und âne mittel geborn in dem sune”*»).

⁸¹ Numerosos estudios se han centrado en esta cuestión. Buen resumen en el comentario de LARGIER (ed.), *Meister Eckhart Werke* I, 814-819. Acerca de su trasfondo patrístico, cf. WEBER, *Maître Eckhart et la grande tradition théologique*, 96-125.

⁸² *Pr.* 5a, DW I, 77: 14-16 «*was er im [sinem sun Jesum Chrm ye gegab in menschlicher natur] gab, do meinet er mich mit und gab mirs als wol als im; ich nim nüt üz weder eynung noch heilikeit der gottheit noch nützend nit*».

⁸³ Cf. *In Ioh.* n.119, LW III, 104:6-13 «*Non enim est imaginandum falso quasi alio filio sive imagine Christus sit filius dei, et alio quodam homo iustus et deiformis sit filius dei. Ait enim: “transformamur in eadem imaginem” [2Cor3,18]. Praetera, quotquot specula opponantur vultui vel faciei hominis, formantur ab eadem facie numerali: sic etiam omnes iusti et singuli ab eadem iustitia prorsus et simpliciter iusti sunt, formantur, informantur et transformantur in eandem*».

⁸⁴ Cf. por ejemplo, *Sermo* 42/2 n.423, LW IV, 356:10-12 «*Jesucristo es el principio, la razón, el fundamento, el nexo y el fin último de la remisión del pecado, de la salvación, de toda gracia y fuente de vida*» («*Jesus Christus est principium et radix, fundamentum et nexus et finis remissionis peccatorum et salutis, omnis gratie et fons vitae*»). O también *Pr.* 38, DW II, 243:6-8 (Brugger, 579) «*Un manantial del que surge la gracia, se halla allí donde el Padre engendra a su Hijo unigénito; de ese [manantial] surge la gracia, y allí ella emana la gracia de esa misma fuente*» («*Ein brunne, dâ diu gnâde üz entspringet, ist, dâ der vater üzgebiert sinem eingebornen sun; in dem selben entspringet diu gnâde, und aldâ gât diu gnâde üz dem selben brunnen*»).

deiformidad o de la deificación⁸⁵. Así por ejemplo, afirma que el Padre «nos comunica el ser divino cuando somos hijos de Dios y, en consecuencia, nos comunica la plenitud de gracia y de verdad que fluye y procede de él, como sucede en el ejemplo de la forma del fuego [que recibe el hierro incandescente]»⁸⁶. Subraya la comunicabilidad de la naturaleza divina, que es total en el caso supremo del Verbo y participada en el caso del ser humano⁸⁷. Por ello, emplea con frecuencia la expresión «hombre divino o deiforme» –asociado también a hombre justo, divino o santo–; con esta formulación, Eckhart subraya que el nuevo nacimiento no es una simple metáfora, sino una realidad: el Hijo es engendrado en nosotros⁸⁸.

En este concepto de «deiformidad», junto con el de «uniformidad», el dominico alemán reúne el sentido neoplatónico de la participación del Uno por esencia, con el sentido teológico de la gracia como participación en el ser mismo de Dios, como inhabitación del Hijo y del Espíritu en el justo, y como semejanza que unifica con

⁸⁵ Cf. *In Ioh.*n.521. LW III, 450:3 «Por naturaleza, la gracia confiere el ser divino» («*Gratia igitur per se dat esse divinum*»). Cf. también *Pr.* 38, DW II, 244:7-245:1 «Una inhabitación (*innesin*) y una adhesión (*anehaften*) y un uno (*einen*) con Dios, esto es la gracia, y allí está ‘Dios contigo’, [...] allí sucede el nacimiento» («*Ein innesin und ein anehaften und ein einen mit gote, daz ist gnâde, und dâ ist ‘got mite’, [...] dâ geschihet diu geburt*»). O también *Sermo* 2/2 n.18, LW IV, 19:11-13 «Sólo éste recibe la gracia, el que es hijo de Dios. Es la gracia la que constituye hijo de Dios al que la recibe, la que le hace ser cristiano y hermano de Cristo» («...*sollus ille gratiam accipit, qui est filius dei. Ipsa enim gratia facit suscipientem filium dei, facit esse christianorum, fratrem Christi et utroque parente*»).

⁸⁶ *In Ioh.* n.157, LW 130:2-4 «*Communicantur enim nobis esse divinum, cum sumus filii dei; communicatur per consequens nobis plenitudo gratiae et veritatis fluentis et procedentis ab illo, sicut supra ostensum est in exemplo forma ignis*».

⁸⁷ En la unión que la gracia instaure en el alma, Dios se comunica enteramente a ella y se produce una transformación del ser humano divinizado, pero este recibe la gracia de modo parcial debido a sus límites. Sin embargo, la plenitud integral de la vida divina se le ofrece sin reserva alguna. Cf. WEBER, *Maître Eckhart et la grande tradition théologique*, 98-106. Se ha de notar, sin embargo, que Eckhart insiste más en el aspecto de que Dios se comunica al alma y es uno con ella, que en la recepción limitada del ser humano. Así, no se sirve explícitamente del vocablo «participación», como Santo Tomás, o después Suso.

⁸⁸ Weber habla de una «unidad ontológicamente real –preterresencial», cf. *Maître Eckhart et la grande tradition théologique*, 124. Enders, por su parte, comentando el *Pr.* 7, se refiere a «una unión entre Dios y el hombre en el ser» (*die Vereinigung von Gott und Mensch im Sein*), obrada por la misericordia divina, que traslada el alma a lo más puro para que pueda recibir la plena simplicidad de su propio Ser divino. En la *unio mystica*, el ser humano totalmente desprendido y, por tanto, receptivo hace una experiencia inmediata del nacimiento del Hijo en el alma y, en ella, de la plena unidad del Ser divino. Cf. Markus ENDERS, *Gelassenheit und Abgeschiedenheit – Studien zur Deutschen Mystik* (Boethiana Forschungsergebnisse zur Philosophie 82), Verlag Dr. Kovac, Hamburg 2008, 134-140.

Dios, en continuidad con la enseñanza de Alberto Magno⁸⁹. El Maestro alemán se sirve, pues, de elementos neoplatónicos, como la *henosis* o la deificación, pero sus concepciones están profundamente enraizadas en la revelación cristiana y en el misterio de la Trinidad.

A pesar de que algunas de sus fórmulas más llamativas, sacadas de su contexto, fueron incriminadas por la bula *In agro dominico*, Eckhart siempre mantuvo que el estatuto creado del alma permanece también en el momento de la unión, de la deificación, aunque utilice expresiones como «transformarse» en la Imagen, en el Hijo (cf. 2Co3,18) o en Dios:

«Si se tirara una gota al mar, –afirma en un sermón–, la gota se transformaría (*verwandelte*) en el mar y no el mar en la gota. Lo mismo acontece en el alma: cuando Dios la atrae hacia él es transformada (*gewandelt*) en Dios, de modo que el alma se vuelve divina (*götlich wirt*), pero Dios no el alma. Entonces el alma pierde su nombre y su potencia (*kraft*), no su voluntad ni ‘su ser’ (*ir sîn*)»⁹⁰.

Ciertamente, el dominico turingio entiende la unión mística como una recepción de la vida divina en el alma, que tiene hondas consecuencias para ella: por la presencia de Dios queda divinizada y, en cierto modo, transformada en el mismo ser de Dios. En algunos sermones alemanes aparecen expresiones tan radicales que parecen indicar una total identificación del alma con el ser divino, como el sermón 6, *Iusti vivent in aeternum*. «¿Que es la vida? –se pregunta–. El ser de Dios es mi vida. Si por tanto mi vida es el ser (*wesen*) de Dios, entonces el ser de Dios tiene que ser mío, y el ser esencial (*isticheit*) de Dios mi ser esencial, ni más ni menos»⁹¹. Sin embargo, en el Proceso de Colonia matiza su postura y explica que la afirmación anterior es falsa según suena, pero «verdadera, edificante y devota», si se entiende como

⁸⁹ Eckhart asume y prolonga los comentarios de Alberto Magno y Santo Tomás a las obras dominicanas. Así, para Alberto, «deiformidad» es la semejanza imitativa de Dios; es consecuencia de la efusión de la gracia, y tiene como efecto que el ser humano es asociado por modo de participación a la forma propia de Dios, al poder intelectual y operativo ejercido por Dios. De este modo, el espíritu creado que alcanza su ascenso hacia Dios participa del pensamiento y del amor de Dios (cf. *In De div. nom.* IV n.3, 138). Santo Tomás, discípulo de Alberto, designa con «deiformidad» el efecto del don de la gracia, de la caridad, de la luz de la gloria (cf. *S. Th.* I q.12 a.6 resp.). Cf. LIBERA et al. (ed.), *Note complémentaire n.6. ‘Déi-forme’ et ‘uni-forme’: la participation à Dieu-Un*, OL VI, 402-403.

⁹⁰ Pr. 80, DW III, 387:2ss «*Der einen tropfen würfe in daz mer, sô verwandelte sich der tropfe in daz mer und niht daz mer in den tropfen. Alsô geschihet der sêle: als sie got in sich ziuhet, sô wirt si gewandelt in got, alsô daz diu sêle gôtlich wirt und got niht sêle. Dâ verliuset diu sêle irn namen und ir kraft und niht irn willen und niht ir sîn*».

⁹¹ Pr. 6, DW I, 106:1-3 (Vega, 53) «*Waz ist leben? Gotes wesen ist mîn leben. Ist mîn leben gotes wesen, sô muoz daz gotes sîn mîn sîn und gotes isticheit mîn isticheit, noch mîner noch mêr*».

una relación de analogía entre el justo y la Justicia, el ser del hombre y el Ser de Dios⁹².

Cabe preguntarse cuál es la interpretación correcta de los textos eckhartianos, la que parece desprenderse de la lectura de algunos de sus sermones alemanes, que apuntan a la identidad entre el ser humano deificado y el Hijo de Dios, o la que el mismo Eckhart expone en su escrito de defensa en el Proceso de Colonia. Como criterio hermenéutico, nos inclinamos por asumir la interpretación y las clarificaciones que allí aparecen, ya que es un texto escrito en latín, más preciso que la lengua vernácula, y con otro género literario que el del sermón: un texto teológico escolástico. El Maestro alemán precisa allí que en ningún caso ha sostenido y predicado que el ser humano deificado se convierta «en lo que Dios mismo es», en la sustancia divina misma, y pierda su ser creatural⁹³. Y explica, en primer lugar, que:

«Dios —y el mismo uno, porque no hay otro— está en todo ser por potencia, esencia y presencia, indiviso, Padre no engendrado e Hijo engendrado. [...] Por lo cual, dondequiera que está Dios, está el Padre y es generador y no engendrado; y dondequiera que está Dios, también está el Hijo. Por lo cual, cuando Dios está en mí, Dios Padre genera en mí enteramente a su Hijo, y en mí está el mismo Hijo engendrado, uno, indiviso, puesto que no hay otro Hijo en la Deidad sino el uno y mismo Dios»⁹⁴.

La presencia de Dios en nosotros y, por tanto, la del Hijo «no es algo extrínseco o distante a nosotros», sino que somos ‘en Él’, como recuerda en diversos lugares⁹⁵, y Él «es lo más interior a todas las cosas»⁹⁶. En sentido propio —continúa Ec-

⁹² Cf. *Proc. Col.* II n.92, LW V, 340:3-8.

⁹³ Cf. *Proc. Col.* I n.128, LW V, 294:11-15 «Así pues [...] cuando se dice “el Padre engendra a su hijo en mí” [cf. *Pr.* 4, DW I, 72:14-73:3 y *Pr.* 6, DW I, 109:7-8, 110:1-2], ha de saberse que este artículo implica muchas cosas. Una es que “el hombre que permanece en el amor y conocimiento de Dios no se hace otra cosa que lo que Dios mismo es” [cf. *Pr.* 12, DW I, 194:7-8]. Yo afirmo que esto es absolutamente falso y que ni lo he dicho, ni lo he creído, ni lo he escrito ni lo he predicado, y es erróneo y herético si se defiende temerariamente, pues de otra forma ningún error es herejía» («*cum dicitur: “Pater generat filium suum in me” etc. Sciendum quod articulus iste plura implicat. Unum est quod “homo stans in dei amore et cognitione efficitur nihil aliud quam quod deus ipse est”. Hoc dico esse falsum omnino nec hoc dixi nec sensi nec scripsi nec praedicavi, et est erroneum et haereticum, si temere defendatur, sine quo nullus error haeresis est*»).

⁹⁴ *Proc. Col.* I n.129, LW V, 294:25-295:6 «...*deus et ipse unus, quia non est alius, est in quolibet ente per potentiam, praesentiam et essentiam indivisus, pater ingenuus et filius genitus. Pater enim non est pater nisi generans et ingenuus, nec filius est filius nisi genitus et ipse unicus, utpote deus. Unde ubicumque deus est, pater est et generans et ingenuus est, et ubicumque deus est, et filius genitus est. Unde cum in me est deus, utique in me generat filium deus pater et in me est ipse filius genitus unus indivisus, cum non sit alius filius in divinis nisi unus et ipse deus*».

⁹⁵ Cf. *Proc. Col.* I n.145, LW V, 352:24-27 «Tampoco se puede creer que él que es Dios e Hijo de Dios, sea algo extrínseco o distante de nosotros, al cual nos analogamos, como si se tratara de la

khart—, hijo de Dios es el Hijo unigénito, «imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura» (Col 1,15); «Verbo en el principio» (Jn 1,1), y también heredero en sentido propio (Gal 4,7). Y «ningún otro fuera de él es heredero, salvo por él y en él, como miembro suyo por medio de la gracia y la caridad». Sólo somos hijos en cuanto que por filiación nos conformamos al Unigénito y Primogénito, como los miembros a la cabeza, como «coherederos de Cristo» (Rom 8,17)⁹⁷. Entre los hijos adoptivos y el Hijo se da una relación de analogía, como la que se establece entre lo bueno y la Bondad. Bueno, en cuanto bueno, significa la Bondad, pero sólo en el caso de Dios «bueno» y Bondad son ‘uno’ en sentido unívoco; en nosotros se dice «bueno» en sentido análogo. Cabe recordar aquí la concepción eckhartiana de analogía, presentada en el capítulo anterior:

«Los análogos no se distinguen según las cosas [como los equívocos, que son cosas de distinta especie], ni tampoco según las diferencias de las cosas [como los unívocos, que son de la misma especie pero se diferencian por el número, los accidentes], sino *según los modos* de una sola y la misma cosa absolutamente. Por ejemplo, una y la misma salud es la que está en el animal, en la dieta y en la orina, y no otra, de modo que no hay absolutamente nada de salud en cuanto salud en la dieta o en la orina —no más que en una piedra—, pero se dice orina sana sólo porque significa esa salud, la misma en número que aquella que está en el animal»⁹⁸.

imagen [y el original] en un espejo, sino que él mismo, pues Dios es indiviso y único, es por esencia íntimo y próximo a nosotros, “en él vivimos, nos movemos y existimos”, Hch 17[28]». («...*Nec est putandum quasi ipse filius dei, deus, sit aliquid extrinsecum sive distans a nobis, ad quod analogemur, sicut est imago obiecta speculis, sed ipse, utpote deus indivisus et unicus, per essentiam intimus est et proximus unicuique nostrum, “in ipso vivimos, movemur et sumus”, Act 17*»).

⁹⁶ Cf. *In Eccli* n.54, LW II, 282:13ss. Comentando el texto bíblico «Los que me comen todavía tienen hambre» (Eccl. 24, 29), Eckhart afirma lo siguiente: «Dios, en cuanto ser, es lo más interior a todas las cosas y, de ese modo, todo ente se alimenta de él; y él es también lo más exterior, porque está por encima y por fuera de todas las cosas. Por ello, todas las cosas lo comen porque es lo más interior, y todas las cosas tienen hambre de él porque es lo más exterior». («*deus est rebus omnibus intimus, utpote esse, et sic ipsum edit omne ens; est et extimus, quia super omnia et sic extra omnia. Ipsum igitur edunt omnia, quia intimus, esurirunt, quia extimus; edunt, quia intus totus, esuriunt, quia extra totus*»).

⁹⁷ Cf. *Proc. Col.* I n.130, LW V, 295:7-17 «*Secundo sciendum quod in divinis est proprie filius et ipse unicus, ut dictum est. Et ipse “unigenitus in sinu”, id est in intimis, “patri”, Ioh.14; ipse “imago dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae”, Col. 1; “verbum in principio” et deus Ioh. 1. Et quia ipse filius proprie, propter hoc proprie et heres, Gal. 4. Hinc est quod nemo alius praeter ipsum est heres, nisi per ipsum et in illo membrum ipsius per gratiam et caritatem sit nec filius Unde quantumcumque sumus filii, non sumus heredes, quia nec filii, nisi in quantum per filiationem in nobis conformamur illi unigenito et primogenito, ut imperfectum perfecto, secundum primo, membrum capiti. Propter quod et ‘primogenitus’ dictus esto. Unde signanter cum dixisset apostolus: “si filii, et heredes”, adiunxit: “heredes quidem dei, coheredes autem Christi”, Rom. 8*».

⁹⁸ *In Eccli.* n.52, LW II, 280:5-12 «*Rursus nono advertendum quod distinguuntur haec tria: “univocum, aequivocum et analogum. Nam aequivoca dividuntur per diversas res significatas,*

Por tanto, la misma salud del animal es la que se dice de la «orina sana», como signo de salud, o de la «dieta sana», como causa de la salud del animal. Eckhart subraya que lo que está en uno de los analogados –por ejemplo, la salud en el animal–, no está formalmente en el otro –pues en sí misma la orina no tiene salud⁹⁹. Además, «en las realidades analógicas, el producto siempre es inferior, menor, menos perfecto y desigual en relación al productor»¹⁰⁰.

De este modo se ha de entender la afirmación de que somos «lo mismo y el mismo Hijo»: somos hijos de Dios analógicamente, pues somos hijos, pero de distinto modo. En sentido unívoco, Hijo sólo es el Verbo de Dios; pero el hombre es hijo de Dios *por* y *en* el Hijo, recibe el ser hijo y se dice de él que es *hijo* por analogía¹⁰¹. Se podría hacer una paráfrasis de la afirmación eckhartiana: «todo ente creado tiene *por* Dios y *en* Dios, y no en su ser creado, el enraizamiento positivo (*positive et radicaliter*) del ser, del vivir y del saber»¹⁰²; y decir que «todo hijo tiene *por* y *en* Dios, *por* y *en* el Hijo, y no en su ser creado, el ‘enraizamiento’ positivo de su ser hijo». Así pues, a pesar de la radicalidad de las expresiones del Maestro turingio, en el fondo no suprimen la desigualdad entre el ser de Dios y el alma, en tanto en cuanto el

univoca vero per diversas rei differentias, analogia vero non distinguuntur per res, sed nec per rerum differentias, sed ‘per modos’ unius eiusdemque rei simpliciter. Verbi gratia: sanitas una eademque, quae est in animali, ipsa est, non alia, in diaeta et urina, ita quod sanitatis, ut sanitas, nihil porsus est in diaeta et urina, non plus quam in lapide, sed hoc solo dicitur urina sana, quia significat illam sanitatem eandem numero quae est in animali». Cf. el interesante comentario de Fernand BRUNNER (ed.), *Maître Eckhart. Sermons et leçons sur l’Écclésiastique*, Ad Solem, Genève 2002, 139.

⁹⁹ Cf. por ejemplo, *Qu. Par.* n.11, LW V, 46:7-9 (Capelleti, 32) «*Item: in his quae dicuntur secundum analogiam, quod est in uno analogatorum, formaliter non est in alio, ut sanitas solum est in animali formaliter, in diaeta autem et urina non est plus de sanitate quam in lapide*».

¹⁰⁰ *In Ioh.* n.5, LW III, 7:4-6 «*Ubi notandum quod in analogicis semper productum est inferius, minus, imperfectius et inaequale producenti*».

¹⁰¹ Cf. *Proc. Col.* I n.82, LW V, 278:3-6 «*Secundum est quod bonus et bonitas sunt unum. Bonus enim in quantum bonus solam bonitatem significat, sicut album solam qualitatem, albedinem scilicet, significat. Haec tamen, bonus et bonitas, sunt in filio, spiritu sancto et patre unum univoce, in deo autem et nobis, qui boni sumus, sunt analogice unum*»; y *Proc. Col.* II n.143, 352:6-9 «*Nec putandum est quod alio et alio filio dei iusti quique sint filii dei, sed sicut omnes boni ab una et eadem bonitate analogice boni sunt, et sicut unus est deus in omnibus per essentiam, sic unus est filius deus in omnibus filiis adoptionis et illi per ipsum et in ipso sunt filii analogice, sicut supra frequenter ostensum est*».

¹⁰² *In Eccli.* n.53, LW II, 282:3-5 «*igitur omne ens creatum habet a deo et in deo, non in se ipso ente creato, esse, vivere, sapere positive et radicaliter*».

alma recibe siempre el ser, la justicia o la filiación de Dios, y para ello ha de estar despojada de sí misma y vivir *en y por* el Hijo¹⁰³.

Según manifiesta en su escrito de defensa en el Proceso de Colonia, Eckhart es consciente que la afirmación «Dios me genera como hijo suyo sin toda distinción» suena mal a primera vista, pero la considera verdadera, si se entiende correctamente¹⁰⁴. Pues participamos de una misma filiación, somos hijos adoptivos en el Hijo, por gracia, pero hijos, al fin y al cabo. Nos distinguimos del Hijo «según el modo», pero no según la naturaleza de la filiación (pues entonces se hablaría de términos equívocos), ni según el número, como si hubiera muchos y diversos «Hijos» en Dios (como si fueran términos unívocos, como sucede al decir «hombre» de Juan, Pedro, etc.). El dominico subraya también que Dios siempre es uno e indiviso y por ello está presente, sin división o separación, en el justo¹⁰⁵. Pero no se puede olvidar que insiste igualmente en que, junto con la inmanencia, Dios es siempre y al mismo tiempo absolutamente trascendente y lo más exterior al ser humano, y pone como ejemplo el alma humana, que «se encuentra entera en la mano y es por entero exterior a ella»¹⁰⁶.

Por ello, la «indivisión» o «indistinción» entre el Hijo y los hijos en modo alguno significa que «nos transformemos y convirtamos en Dios» perdiendo la condición creatural, sino únicamente que somos «coherederos» de Cristo al participar de su filiación:

«Todo hombre santo o bueno no se hace Cristo mismo ni primogénito ni por él se salvan otros ni es imagen de Dios, hijo unigénito de Dios, sino que es a imagen de Dios, miembro del mismo que verdadera y perfectamente es hijo primogénito y here-

¹⁰³ Cf. Fernand BRUNNER, *Maître Eckhart*, Ad Solem, Genève 1999, 78-80.

¹⁰⁴ Cf. *Proc. Col.* I n.131, LW V, 296:1-9.

¹⁰⁵ Cf. *Proc. Col.* I n.131, LW V, 296:3-9 «...el hijo engendrado en mí es el mismo Hijo sin toda distinción de naturaleza con el Padre, el mismo uno indiviso [e] indistinto, no uno en mí y otro distinto en otro hombre. Asimismo, indistinto de mí e indiviso o no separado, como si no fuese en mí. Pues es el mismo en todas las cosas y en todas partes, como Dios [que es]. Pienso que ésta es verdadera y sana fe cristiana, y esto es dar honra a Dios y a su hijo único, por quien el padre nos ha regenerado y en su inefable amor nos ha adoptado como hijos. Y este discurso es conforme a lo que dice Santo Tomás I-II q.108 a.1» («...*filius in me genitus ipse est filius sine omni distinctione naturae cum patre, ipse unus sine omni divisione indistinctus, non alius in me et alius in alio homine. Item indistinctus a me et indivisus sive non separatus, quasi non sit in me. Ipse enim in omnibus et ubique est, utpote deus. Hanc puto esse veram et sanam fidem Christianam, et hoc est dare honorem deo et filio eius unico, per quem nos pater regeneravit et sua ineffabili caritate in filios adoptavit. Praedictus consona[n]t qua e dicit sanctus Thomas I II q.108 a.1*»).

¹⁰⁶ Cf. *In Eccli.* n.54, LW II, 283:3 «*Sic anima tota in manu et tota extra*». Mismo ejemplo en *In Exod.* n.163, LW II, 143:5-9.

dero; pero nosotros somos coherederos, como se ha dicho, y esto significa ‘semejanza’, que es inducida. Pues como muchos panes en diversos altares se convierten en el mismo, verdadero [y] único cuerpo de Cristo, concebido y nacido de Virgen, que padeció bajo Pilato, permaneciendo sin embargo los accidentes singulares, así nuestro espíritu (*mens*) se une por gracia de adopción al verdadero Hijo de Dios [y nos hacemos] miembros de la única cabeza de la Iglesia, que es Cristo»¹⁰⁷.

Se ha de subrayar que la comparación con la eucaristía no es traída a colación para afirmar que el hombre deificado es «transformado en el Hijo» de modo semejante al del pan que se convierte en cuerpo de Cristo –como retuvo el artículo 10 de la Bula *In agro dominico* (DH 960)–, sino precisamente para ilustrar que es posible que el único y verdadero Hijo de Dios esté realmente presente en muchos altares o en los muchos hijos adoptivos, miembros del cuerpo de Cristo.

Para formular la unión sin división entre el alma del justo y Dios, Eckhart recurre con frecuencia a otros ejemplos o analogías, como la del fuego, que da su forma al leño que arde o al hierro incandescente, el aire que es iluminado por el sol o bien la gota de agua en el vino o en el mar¹⁰⁸. Pero de ello no se sigue –como le atribuyen «los rudos»–, que considere que él mismo o cualquier hombre justo «posea toda gracia y todo lo que es la gracia, como Cristo», sino que cada uno recibe según su propia virtud, como consta en la parábola de los talentos (Mt 25,15)¹⁰⁹.

Como veremos en el próximo capítulo, el camino que el Maestro turingio propone para llegar a ser hijos en el Hijo, para recibir la vida divina (descrita como divinización, como gracia y presencia del Espíritu Santo o de la pura Deidad, o como unidad), pasa por crecer en receptividad, en acogida, hasta llegar a «padecer» a Dios

¹⁰⁷ *Proc. Col.* I n.132, LW V, 296:10-19 «*Quod autem sequitur ultimo in eodem articulo 6: “transformamur et convertimur in deum”, error est. Homo enim sanctus sive bonus quicumque non fit ipse Christus nec primogenitus nec per ipsum salvantur alii nec est imago dei, filius dei unigenitus, sed est ad imaginem dei, membrum ipsius, qui vere et perfecte filius est primogenitus et heres, nos autem coheredes, ut dictum est, et hoc sibi vult similitudo quae inducitur. Sicut enim panes multi in diversis altaribus convertuntur in ipsum verum unicum corpus Christi, conceptum et natum de virgine, passum sub Pilato, remanentibus tamen accidentibus singulorum, sic mens nostra per gratiam adoptionis unitur vero filio dei [et nos efficimur] membra unius capitis ecclesiae, qui est Christus».*

¹⁰⁸ Cf., por ejemplo, para el fuego, *In Gen.* II n.85, LW I, 547:1-4; *In Sap.* n.100, LW II, 435:6; *In Ioh.* n.344, LW III, 293:1; *Sermo* 52 n.423, LW IV, 356:5-9. Para el aire, *Pr.* 47, DW II, 406:5; y para la gota, *Pr.* 80, DW III, 387:2; *RdU* c.20, DW V, 269:5, etc. Además de señalar todas las citas en los que aparecen estas alusiones, Weber interpreta estas imágenes como señal de que Eckhart considera la gracia como una «participación» en el ser divino. Cf. WEBER, *Maître Eckhart et la grande tradition théologique*, 104.

¹⁰⁹ Cf. *Proc. Col.* I n.139, LW V, 300:4-5.

(*patiens divina, gottliden*). Subraya que no se llega a reconocer a Dios «por el hecho de añadir algo, sino por un proceso de sustracción»¹¹⁰. Tal proceso es designado de diversos modos: «desasimiento» (*abegescheidenheit*) o total desapropiación y vaciamiento de todo lo creado; «des-imaginación» (*entbildung*) o despojamiento de toda imagen para alcanzar la «transformación» –o mejor dicho, transfiguración– (*überbildung*) en la imagen divina, en el Hijo; o también «pobreza de espíritu». Eckhart lo presenta con enorme radicalidad en su sermón alemán 52, *Beati pauperes spiritu*:

«He dicho frecuentemente, y grandes maestros también lo dicen, que el hombre debería estar vacío de todas las cosas y obras, exteriores e interiores, de forma que pudiera ser un auténtico lugar de Dios, en donde Dios pudiera actuar. Ahora, sin embargo, decimos otra cosa. [...] la pobreza de espíritu es cuando el hombre permanece tan libre de Dios y de todas sus obras que, si Dios quiere actuar en el alma, sea él mismo el lugar en donde quiera actuar, y eso lo hace con agrado. Pues cuando Dios encuentra al hombre tan pobre, [entonces] actúa y el hombre sufre a Dios en sí mismo»¹¹¹.

2.3. FILIACIÓN EN SUSO.

SINGULARIDAD DE JESUCRISTO Y CRISTIFICACIÓN

En continuidad con la escuela dominicana alemana y con el Maestro Eckhart, Suso se sirve de la reflexión cristológica para fundamentar la posibilidad de unión con Dios. Para realizar el «retorno» y alcanzar la bienaventuranza, en la cual se «goza plenamente de Dios» sin mediación, el ser humano ha de «ser hijo» en el Hijo, por el Espíritu. Nuestro autor no presenta esta cuestión de manera sistemática, sino que la asume, pero subraya y clarifica algunos puntos para distanciarse de una perspectiva

¹¹⁰ *Sermo* 11/2 n.119, LW IV, 113:5-6 «Nota: nihil apponendo, sed substrahendo in anima invenitur deus». En este sermón, Eckhart explica que la bienaventuranza reside en el «padecer» y en recibir a Dios, por lo que reside sustancialmente en el intelecto, que es receptivo, mientras que la voluntad es activa. La voluntad conduce a la semejanza con Dios, pero la meta última de la semejanza es la unión, y ésta se alcanza en la pura recepción (*puram passionem*).

¹¹¹ *Pr.* 52, DW II, 499:10-501:3 (Vega, 79) «*Ich hân ez ofte gesprochen, und sprechent ez ouch grôze meister, daz der mensche alsô ledic sol sîn aller dinge und aller werke, beidiu innerlîche und ûzerlîche, alsô daz er möhte sîn ein eigen stat gotes, dâ got inne möhte wûrken. Nû sagen wir anders. [...] wan daz ist diu armuot des geistes, daz er alsô ledic stâ gotes und aller sîner werke, welle got wûrken in der sêle, daz er selbe sî diu stat, dar inne er wûrken wil, — und diz tuot er gerne. Wan, vindet er den menschen alsô arm, sô ist got sîn selbes werk wûrkende, und der mensche ist got alsus in im lîdende*».

heterodoxa. Por esta razón, algunos autores han considerado que se trata de una «suavización» o un distanciamiento del dominico turingio¹¹². Sin embargo, quizá sea Suso el que pueda ayudarnos a comprender el sentido pleno de las afirmaciones de su Maestro, cuya complejidad nos invita a trascender el sentido inmediato de sus afirmaciones más provocativas. En todo caso, analizaremos los textos susonianos intentando iluminarlos con los de su predecesor, pues implícitamente está dialogando con una interpretación heterodoxa de la doctrina eckhartiana.

a. *El Hijo de Dios*

Al igual que Eckhart o Santo Tomás, nuestro autor explica la generación eterna del Hijo en el seno del Padre como un proceso intelectual, por la cual «Dios, con su conocimiento luminoso (*leihtrichen bekentnuss*) se mira a sí mismo por una reflexión (*widerböschung*) sobre su esencia divina» y esta «mirada sobre sí misma (*widerblick*) de la esencia divina en el intelecto del Padre» tiene lugar de manera que reproduce la identidad de naturaleza (*natürlichen glicheit*), pues «de otro modo el Verbo no sería ‘Hijo’ (*sun*)». El Verbo fluye del Padre, con «unidad de esencia» (*einikeit dez wesens*) y «diversidad de Personas» (*anderheit der personen*)¹¹³. El Espíritu, por el contrario, no procede de una generación o nacimiento (*geburt*), sino «del flujo del amor tanto del Padre como de la imagen impresa (*usgedrukten bild*) a partir de su fondo más profundo (*innigosten abgründe*)», el Hijo. Por ello el Espíritu tiene su origen según el modo de la voluntad o del amor; pues «la esencia del intelecto divino es conocimiento y, para alcanzar su fin, ha de tener también una inclinación (*neigung*)

¹¹² Tobin, por ejemplo, afirma: «*the pure Platonic character of the [Eckhart's] durchbruch is softened by the disciple's assumption that it takes place durch Christum*»; o también «*when he [Suso] attempts to save dangerous claims of oneness between creature and Creator by separating the psychological state of awareness from the metaphysical facts of the matter, he [Suso] does not reflect the spirit of Meister Eckhart in so doing*». TOBIN, *Coming to terms with Meister Eckhart*, 331 y 337. A lo largo de este artículo Tobin señala la continuidad y las diferencias de Suso respecto del pensamiento eckhartiano presentes en el Bdw; sin embargo, a nuestro parecer tiende a reducir la complejidad del discurso del Maestro Eckhart subrayando únicamente su «puro carácter platónico», sin tener en cuenta que se trata también de un pensamiento plenamente cristiano.

¹¹³ Cf. *Vita* c.51, 180:16-181:3. Suso alude explícitamente a Santo Tomás para su explicación, pero retoma ampliamente la explicación eckhartiana presente en *In Ioh.* n.33ss, LW III, 27:4ss. Cf. *supra* Capítulo II, epígrafe «2. Dios en Enrique Suso», epígrafe «2.4. Trinidad y Unidad».

hacia la forma que el intelecto ha recibido»¹¹⁴. Y de esta inclinación o «lazo de amor interior» (*minneband inwendig*) entre Padre y el Hijo procede el Espíritu Santo¹¹⁵.

b. *El misterio de la encarnación*

Suso concede un enorme valor a la singularidad del Verbo encarnado y, en el cuarto capítulo del *Libro de la Verdad*, comienza su explicación acerca de la «irrupción» (*durchbruch*) o retorno al Origen señalando precisamente la diferencia entre Cristo y los bienaventurados, que están plenamente unidos a Dios. Pues Cristo, el Hijo de Dios, tenía «algo en común» con todos los hombres, la naturaleza humana, pero al mismo tiempo «algo especial» (*etwas sunders*), su subsistencia individual en la Persona divina (*in athomo*), como habían enseñado Juan Damasceno o Santo Tomás¹¹⁶.

Por ello, subraya en primer lugar que la naturaleza humana, considerada por sí misma, no confiere al ser humano «el derecho de que pueda o llegue a ser en algún momento del mismo modo (*in der selben weise*) hombre y Dios» como sucede en Cristo, pues Cristo asumió la naturaleza humana, pero no una persona humana¹¹⁷. Esta constatación apunta a que la naturaleza como tal, y por tanto también la naturaleza humana, no existe si no es en un individuo, y que Cristo, como individuo, tenía una única hipóstasis, la Persona del Verbo de Dios. Suso continúa su explicación indicando que Cristo «es el único al cual pertenece la dignidad inaccesible de haber tomado la naturaleza en su pureza (*luterkeit*), por lo que ni el pecado original ni

¹¹⁴ *Vita* c.51, 181:4-7 «Aber von entgossenheit dez geistes ist ze wüssene, daz dú substanci der götlichen vernunft ist ein bekentnust, und dú müß oh haben neigung nah der forme, dú in der vernunft empfangen ist, nah ir ende».

¹¹⁵ Cf. *Vita* c.51, 181:19. Esta explicación susoniana está vinculada a la doctrina de Santo Tomás *S. c. Gent.* 4,19, como indica Bihlmeyer en nota; pero también con los desarrollos eckhartianos presentes, por ejemplo, en *In Ioh.* n.160-166, LW III, 131:14-137:7.

¹¹⁶ Cf. *Bdw* c.4, 333:8-17. Cf. *supra* nota 36.

¹¹⁷ Cf. *Bdw* c.4, 333:18-21 «Und dar umbe so hat menschlichú nature an ir selben genomen kein solich recht, –wan si Cristus hatte an genomen und nit persone–, daz ieder mensche dar umbe súl und múg in der selben wise got und mensch sin».

cualquier otro pecado le han afectado; y por ello fue el único que podía redimir la humanidad culpable»¹¹⁸.

En segundo lugar, después de describir la bienaventuranza como recompensa de la virtud y gozo pleno de Dios, sin intermediarios ni alteridad, vuelve a destacar la diferencia entre «la unión de la encarnación de Cristo» (*dú einunge der infleischunge Christi*), que tiene lugar en un ser personal, y «la unión del corazón del bienaventurado a Dios» (*dú einunge des gemütes der seligen zû gotte*). Así, nuestro autor recuerda que:

«desde el primer principio en el que [Cristo] fue concebido (*enphangen*) hombre, era verdaderamente Hijo de Dios, de modo que no tenía otra hipóstasis (*selbstandunge*) que la de Hijo de Dios. Pero todos los demás seres humanos tienen su subsistencia (o ‘supuesto’, *understandunge*) natural en su ser natural, y por total que llegue a ser su despojo (*entgang*) de sí mismos, o por muy puro que sea su abandono (*gelazsent*) en la Verdad, no sucede que lleguen a ser transpuestos (*übersetzt*) en la subsistencia de la persona divina y que pierdan la suya propia»¹¹⁹.

En tercer y último lugar, utilizando imágenes paulinas, Suso explica que Cristo es también «cabeza» de un cuerpo, de la Iglesia (*ein hōbt der kristenheit*); además de ser el Hijo «unigénito» (*einbornen sun*), es «primogénito» (*erstgeboren*), ha alcanzado para nosotros la gracia de ser hijos en él. «Pues está escrito [Rom 8,29] que a todos

¹¹⁸ BdW c.4, 333:21-25 «*Er ist der allein, dem dú unervōlgklich wirdikeit zû gehört, daz er die nature an sich nam in der luterkeit, daz im nüt hat gevolget weder von der erbsünde, noch von keiner anderre sünde; und dar umb waz er der alleine, der daz verschulte menschlich künne erlösen mohte*».

¹¹⁹ BdW c.4, 333:5-13 «*Wan von dem ersten beginne, do er enphangen wart der mensch, do waz er werliche gottes sun, also daz er enkein ander selbstandunge hatte, denne gottes sun. Aber ellú andrú menschen dú hant ir natürlich understandunge in irem natürlichen wesenne, und wie genzklich sú in selber iemer entgant ald wie luterlich sú sich iemer gelazsent in der warheit, so geschihet daz nit, daz sú in der götlichen persone understandunge iemer übersetzt werden und die iren verlieren*».

Hemos traducido el vocablo *understandunge* (subsistencia) de diferente modo que *selbstandunge* (hipóstasis), a diferencia de los diversos traductores, que emplean el mismo vocablo en ambos casos: Sturlese, 19 (*Personsein*); Hofmann, 340 (*Persönlichkeit*); Ancelet-Hustache, 432 (*subsistance*). Sin embargo, es probable que Suso emplee dos vocablos distintos para «hipóstasis» y para «*suppositum*», de igual modo que la versión en medio-alto alemán de la *Summa Theologica*, que traduce hipóstasis por *selbstandung* y *suppositum* por *understant* o *underwurf*. Cf. glosario de la *S. Th. mhd.*, 395. Así por ejemplo, *S. Th.* III q.25 a.1 «*Sit denne in Christo niht wan ein persone ist der gotlicher unde menschlicher naturen, unde ein selbestaunge unde ein understant*» («*Cum igitur in Christo una sit tantum persona divinae et humanae naturae, et etiam una hypostasis et unum suppositum*»). *S. Th. mhd.*, 116:22-23. Un artículo reciente confirma nuestra interpretación, pues indica que, en esta cita del BdW, Suso está citando literalmente la versión precedente de la Suma en medio-alto alemán, que debió ser realizada después de la canonización de Santo Tomás (1323) y antes del BdW (ca.1329). Cf. Fiorella RETUCCI, *Heinrich Seuse, Thomas von Aquin und die ‘Summa Theologiae Deutsch’*: Recherches de Théologie et Philosophie médiévales 77 (2010) 289 y 294.

los que ha elegido, los ha destinado a llegar a ser conformes (*mitförmig*) con la imagen del Hijo de Dios, de manera que sea el primogénito entre otros muchos»¹²⁰.

Detrás de esta explicación acerca de la singularidad de Cristo subyace, por un lado, el deseo susoniano de destacar el papel salvador de Cristo, por cuya encarnación hemos recibido la posibilidad de «ser hijos en Cristo» (*sun werden in Christo*) y de hacer nuestro «retorno o irrupción» (*durchbruch*) en Dios. De este modo, la salvación no viene sólo asociada a la redención de los pecados, sino también y principalmente a la obtención de una vida plena y definitiva, la deificación del ser humano o la bienaventuranza, íntimamente vinculada a la filiación divina. Por otro lado, queda patente el interés de Suso por distinguir la unión hipostática de Cristo de la del ser humano deificado; al recibir la filiación y ser hijos en Cristo, el ser humano no se hace igual al Hijo en el sentido de transformarse en divino, perdiendo su condición humana. A primera vista, sin embargo, puede sorprender esta insistencia de Suso, pero su interés por la cristología y, en concreto, por la unión hipostática, no tiene un carácter meramente especulativo, sino que se sitúa en un contexto bien determinado. Busca dar respuesta a una sed mística profunda en su entorno, pero también resituar los excesos del Libre Espíritu y las interpretaciones incorrectas de la enseñanza del Maestro Eckhart.

Matiza, por tanto, la afirmación eckhartiana de que la persona deificada sea «el mismo hijo», en caso de ser entendida en sentido unívoco. Puntualiza que nuestra filiación ha de entenderse «en sentido análogo», como había explicado Eckhart en su defensa en Colonia¹²¹. Ningún ser humano puede llegar a ser «del mismo modo» (*in der selben wise*) Dios y hombre —explica el Lector de Constanza—, pues los hombres, por mucho que se despojen de sí mismos, mantienen su «subsistencia natural» (*naturlich understandunge*) y nunca llegan a «ser transpuestos (*übersetzt*) en la subsis-

¹²⁰ Bdw c.4, 334:16-19 «...als da stat geschriben [Rom8,29], daz alle die, die er hat fürsehen, die hat er vorbereit, daz sū vürdin mitförmig mit dem bilde des sunes gottes, daz er der erstgeborn si under vil andren. Und darumb wer einen rehten wideringang welle haben und sun werden in Christo, der kere sich mit rehter gelazsenheit ze im von im selb, so kumet er, dar er sol». Este párrafo está profundamente imbuido del espíritu eckhartiano, como mostraremos a continuación.

¹²¹ Cf. *supra* nota 101. Cf. *Proc. Col.* I n.82 y *Proc. Col.* II n.143, LW V, 278:3-6 y 352:6-9.

tencia de la persona divina», mientras que Cristo nunca tuvo otra hipóstasis (*selbsttandunge*) que la de Hijo de Dios¹²².

c. *Los hijos de Dios*

Estas precisiones no implican que Suso descarte la enseñanza eckhartiana del nacimiento del Hijo en el alma —a pesar de no utilizar esa formulación—; parece más bien tratar de clarificarla tras la condena de algunas tesis de su Maestro, poniendo de manifiesto su sentido ortodoxo. Así, como hemos indicado, nuestro autor considera sinónimos el «llegar a ser hijo en Cristo» (*sun werden in Christo*) y realizar «un recto retorno» (*ein rehter wideringang*)¹²³; y se sirve como Eckhart de la imagen paulina de Cristo, cabeza del cuerpo de la Iglesia, Hijo unigénito (*eingeborne sun*) y primogénito entre los muchos miembros que reciben la filiación adoptiva¹²⁴. Pero hay otras alusiones aún más claras a la doctrina eckhartiana de la filiación, como la del capítulo 5 del *Libro de la Verdad*:

«—Dime, ¿cómo se denomina el modo en que un ser humano alcanza su bienaventuranza?

—Respuesta: Se puede considerar como un modo de nacimiento (*ein geberlich wis*), como está escrito en el evangelio de Juan [Jn 1,12-13], que “ha dado el poder y la capacidad de llegar a ser hijos de Dios a todos aquellos que no han nacido sino de Dios”. Y esto sucede de modo semejante a lo que llamamos comúnmente dar a luz (*geberunge*). Ahora bien, lo que es engendrado de este modo, está formado (*bildet*) según aquél del que procede y en él, y le confiere la semejanza de su ser y obrar (*glichheit sins wesens und wúrkunge*). Por tanto, a una persona desprendida (*gelazsenen menschen*), de la cual sólo Dios es Padre, en la que nada temporal es engendrado como algo propio (*nah eigenschaft*), se le abren los ojos, de forma que se reconoce a sí misma y recibe allí su ser y su vida bienaventurados y es una con Él, porque aquí todas las cosas son uno en el Uno»¹²⁵.

¹²² Cf. Bdw c.4, 334:5-13. Texto completo *supra* nota 119.

¹²³ Cf. Bdw c.4, 334:19-20.

¹²⁴ Cf. Bdw c.4, 334:14-19 (cf. *supra* nota 120) y también Bdw c.5:339:6-9 «...los seres humanos, que son sus miembros [del cuerpo de Cristo], que también son hijos o han llegado a ser hijos por él y en él, como los numerosos miembros corporales en un cuerpo» («...ellú dú menschen, dú sinú gelider sint, die öch síne oder sun worden sint dur in und in ime, als dú zale vil liplicher gelider an eime libe»). Eckhart utiliza este argumento en varios lugares de su escrito de defensa en el Proceso de Colonia: *Proc. Col.* I n.130, 295:5 y n.132, 296:13; *Proc. Col.* II n.37, 326:17-18; n.136, 350:12; n.141 y 351:9.

¹²⁵ Bdw c.5, 340:18-29 « *Sag mir, in weler benenten wise kumet ein mensch zú siner selikeit? Entwúrt: Man mag es nemmen ein geberlich wis, als da stet geschriben an sant Johans ewangelio, daz er hat gegeben macht und múgen, gottes sún werden allen den, die von nihti anders denne von gotte*

En este texto, nuestro autor recurre a Juan 1,12-13 para describir la bienaventuranza del ser humano, que se produce «a modo de nacimiento» o «de modo engendrador» (*ein geberlich wis*)¹²⁶ y parece inspirarse ampliamente del comentario eckhartiano a esta cita evangélica¹²⁷. Puede que incluso que conociera el escrito de defensa de Eckhart en el proceso de Colonia, pues alude a muchos de los argumentos allí presentes, como mostraremos a continuación.

Sea como fuere, Suso retoma la explicación de que lo que nace de otro difiere en cuanto su persona, es otra persona, pero no en cuanto su naturaleza, pues recibe del que procede su ser y su obrar¹²⁸. Asimismo, recoge la invitación eckhartiana a dejar que «sólo Dios sea Padre»¹²⁹, de que la «persona desprendida» participa de la bienaventuranza, pues no se sitúa ante sí mismo o ante las cosas apropiándose de ellas¹³⁰, sino de manera totalmente desapegada. Y, por último, las expresiones finales

*geboren sint. Und daz geschihet in glicher wise, als man geberunge nach einer intragender gemeiner wise nemmet. Waz nu daz ander in solicher wise gebirt, daz bildet es nach im und in sich und git ime glichheit sins wesens und würlunge. Und dar umbe, in einem gelazsenen menschen, da got allein vatter ist, in dem sich nüt zitliches gebirt nach eigenschaft, dem werdent sinúögen uf getan, daz er sich da verstat, und nimet da sin selig wesen und leben und ist eins mit im, wan ellú dinge sint hie eins in eime». Hemos de señalar que «gleicheit sins wesens» puede significar tanto «semejanza» como «igualdad de ser», y las diversas traducciones presentan también opciones diversas: «dasselbe Wesen» (Sturlese, 33); «gleiches Wesen» (Hofmann, 346); «sameness in being» (Tobin, 317); «semblable à lui-même» (Ancelet-Hustache, 438); o «simile sibi» (Surio, 284). Así, según el glosario de la versión en medio-alto alemán de la *Summa Theologica*, *gelicheit* es empleado para traducir los términos latinos: *proportio*, *similitudo*, *similis*; y *gelich*, por su parte, es utilizado en lugar de *aequalis*, pero también *similis*, *simul*; y aparecen las expresiones: *gelich formen* como *conformare* y *gelich werden* como *adaequari*. Cf. *S.Th. mhd*, 388.*

¹²⁶ Esta expresión reaparece en Bdw c.5, 350:13 y también el adjetivo *geberlich*, Bdw c.5, 343:10 y 347:11.

¹²⁷ Cf. *In Ioh.* n.106-115, LW III, 90-100, o también BgT c.1, DW V, 10:16-20 (Brugger, 162) «Pues así dice San Juan en su evangelio: “Les dio poder y capacidad para llegar a ser hijos de Dios a todos cuantos no han nacido ni de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad del varón sino de Dios y solamente de Dios” (Juan 1,12s)». («*Wan alsô sprichet sant Johannes in sinem êwangelio, daz “allen den ist gegeben maht und mugent, gotes süne ze werdenne, die niht von bluote noch von vleisches willen noch von mannes willen, sunder von gote und ûz gote aleine geboren sint”*»). Suso emplea palabras casi idénticas en medio-alto alemán a las de Eckhart. Manejarían la versión de la Vulgata, que dice así en Jn 1,12-13 «...*dedit es potestatem filios Dei fieri his [...] qui non ex sanguinibus neque ex voluntate carnis neque voluntate viri sed ex Deo nati sunt*».

¹²⁸ Cf. por ejemplo, como hemos indicado al presentar la filiación en Eckhart, *In Ioh.* n.5, LW III, 7:8-9 («...*procedens est filius producentis. Filius est enim qui fit alius in persona, non aliud in natura*») o *In Ioh.* n.57-59, LW III, 47:16-49:12.

¹²⁹ Cf. por ejemplo *In Ioh.* n.109-110, LW III, 93-95.

¹³⁰ Cf. *In Ioh.* n.105, LW III, 90: 1-4; *Sermo* 47/1 n.485, LW IV, 400:14-401:3; y *Proc. Col.* II n.68 y 72, LW V, 335:6-11 y 336:5-14 «“*In propria venit, et sui”, id est sui ipsorum, “eum non*

de ser «uno con Él» (*eins mit im*) o el que todas las cosas sean «uno en el Uno» (*eins in eime*), tienen gran semejanza con las que el maestro turingio emplea en sus conversaciones con los estudiantes cuando era prior de Erfurt, *Die rede der underscheidung*¹³¹. En el capítulo VI de nuestro estudio abordaremos detalladamente cómo entiende Suso esta unión y cómo opera el ser humano que la ha alcanzado.

Nuestro autor considera, como Eckhart, que el camino para alcanzar esta unidad pasa por un «despojamiento de las imágenes» (*entbilden*) y por una «transfiguración» (*überbilden*) en la imagen divina, en el «primer Ejemplar», esto es, el Verbo¹³². Pero su peculiaridad va a ser el lugar destacado que va a conceder a la «conformación con la imagen del Hijo de Dios» (*mittförmig mit dem bilde des sunes gottes*), y en concreto con su humanidad, para lograr «ser hijo en Cristo» y alcanzar la vida bienaventurada. Y vincula este proceso al «recto desprendimiento o dejamiento» (*rehtu gelazsenheit*) –noción íntimamente relacionada en Suso a la conformación con Cristo¹³³.

2.4. DEFENSA DE SUSO DE LA CONCEPCIÓN ECKHARTIANA DE FILIACIÓN

Pero antes de entrar a analizar con detalle las nociones de *gelazsenheit*, el despojamiento de imágenes, la conformación con Cristo y la transfiguración en la Deidad –que abordaremos en el próximo capítulo–, vamos a detenernos en el diálogo

recepterunt”. *Venit ergo in eos, qui sibi sunt appropriati, qui non quaerunt quae sua sunt, sed quae dei*». 335:9-11.

¹³¹ RdU c.6, DW V, 201:11-202:10 (Brugger modif., 93-94) «Pues [el justo] posee únicamente a Dios y pone sus miras sólo en Dios, todas las cosas se le convierten en puro Dios. Semejante persona lleva consigo a Dios en todas sus obras y en todos los lugares, y todas sus obras las opera sólo Dios; pues, la obra pertenece más propia y verdaderamente a quien es su causa que a quien la ejecuta. [...] tal persona es uno en lo Uno (*einez in dem einen*), donde toda multiplicidad es una sola cosa y una no-multiplicidad» («*Dâ hât er aleine got und meinet aleine got und werdent im alliu dinc lüter got. Dêr mensche treget got in allen sînen werken und in allen steten, und alliu des menschen werk diu wûrket got lüterlichen; wan wer daz werk sachet, des ist daz werk eigenlicher und wærlicher dan des, der dâ wûrket daz werk. [...] er ist einez in dem einen, dâ alliu manicvalticheit einez ist und ein unvermanicvalticheit ist*»).

¹³² Cf. Bdw c.4, 338:4-7 y *Vita* c.49, 168:9-10.

¹³³ Cf. Bdw c.4, 334:16-21.

alegórico del capítulo sexto del *Libro de la Verdad* que se establece entre «el Discípulo», es decir, Suso mismo, y «lo Salvaje sin nombre» (*daz namelos wilde*), personificación de la herejía del Libre Espíritu¹³⁴. Dicha opción se debe a que esta conversación se centra básicamente en la filiación, y en cómo entender la persona «cristiforme» (*kristmessigen menschen*) o «justa» (*der gerehte*), que ha alcanzado la «vida bienaventurada» (*selige leben*)¹³⁵. Deja traslucir la intención del autor en su *Libro de la Verdad*, pues en el mencionado diálogo queda patente su condición de discípulo de Eckhart y su autoconciencia de interpretar adecuadamente al Maestro; demuestra un gran conocimiento de la obra latina eckhartiana —a la que aludirá en el debate—, frente al hablar sólo de oídas que manifiesta «lo Salvaje», que en varias ocasiones comienza diciendo: «me he enterado de...» (*Ich han vernomen...*)¹³⁶.

Cabría preguntarse igualmente por la intención de la denominación de los personajes que aparecen en el *Libro de la Verdad*. En la mayor parte de la obra dialogan «el Discípulo» (*der junger*) y «la Verdad» (*dú warheit*), aunque en algunos momentos se desdibujan los personajes alegóricos y se pasa sencillamente a «preguntas» y «respuestas». Sin embargo, en el capítulo 6 entra en escena este tercer personaje misterioso, «lo Salvaje» (*daz wilde*), que conversa con «el Discípulo». Es posible que además de querer ser discípulo de la Verdad, Suso pretenda poner de manifiesto que es discípulo del Maestro Eckhart, designado de manera implícita como «un gran maestro» (*ein hōhen lehrer*). De este modo, se presenta a sí mismo como verdadero intérprete de la doctrina eckhartiana —en tanto que «discípulo»—, frente a la interpretación «salvaje» de Libre Espíritu, o también la que resulta de extraer frases de Eckhart fuera de contexto, como sucede en la Bula *In agro dominico*.

¹³⁴ En el comienzo del c.6 del *Libro de la Verdad* entra en escena «una imagen intelectual» (*ein vernünftiges bilde*), «sutil en sus palabras pero no ejercitada en sus obras», llena de «riqueza orgullosa», que dice «no venir de ningún sitio», «no ser nada», «no querer nada», llamarse «lo Salvaje sin nombre» y cuya enseñanza tiende a una «libertad libre o desligada de todo» (*lediger friiheit*). Cf. Bdw c.6, 352:11-24. Cf. asimismo Georg STEER, *Ist das 'Buch der Wahrheit' in Konstanz geschrieben?: Heinrich-Seuse-Jahrbuch 2* (2009) 57-61; Wolfgang WACKERNAGEL, *Maitre Eckhart et le discernement mystique. A propos de la rencontre de Suso avec la chose sauvage sans nom*: RThPh 129/2 (1997) 113-126.

¹³⁵ Cf. Bdw c.6, 355:6.17 y 357:7.

¹³⁶ Cf. Bdw c.6, 354:5; 355:14.

a. *El ser humano «cristiforme» («der kristmessige mensch»)*

Centrándonos en la parte del diálogo que nos interesa en este momento, el discípulo responde del siguiente modo a la afirmación de «lo Salvaje» de que «el Maestro ha dicho muchas cosas hermosas acerca de la persona conformada con Cristo (*kristmessige mensch*)»:

«este maestro [Eckhart] ha dicho en un lugar que “Cristo es el unigénito y nosotros no”. “Él es Hijo por naturaleza (*der natürlich sun*), pues su nacimiento tiene su fin (*zilet*) en la naturaleza” pero nosotros no somos el hijo por naturaleza, y nuestra generación se denomina “un renacimiento (*widergeburt*), pues tiene su fin en la uniformidad (*einförmikeit*) con su naturaleza [de Cristo]; él es imagen del Padre, nosotros somos formados (*gebildet*) a imagen de la Trinidad”. Y dice que en esto nadie puede adecuarse totalmente a él»¹³⁷.

Suso se está refiriendo aquí al *Comentario al evangelio de Juan* de Eckhart¹³⁸ y quizá también está respondiendo a la Bula *In agro dominico*, como ha apuntado Sturlese¹³⁹, en concreto, a los siguientes artículos, recogidos en la Bula *In agro dominico* como equívocos y temerarios, aunque pueden llegar a ser clarificados y, con las matizaciones adecuadas, «tener sentido católico» (DH 973):

«El hombre bueno es Hijo unigénito de Dios» (a.20, DH 970).

«El hombre noble es aquel Hijo unigénito de Dios, a quien el Padre engendró eternamente» (a.21, DH 971).

«El Padre me engendra a mí su Hijo y el mismo Hijo. Cuanto Dios obra, es una sola cosa; luego me engendra a mí, Hijo suyo sin distinción alguna» (a.22, DH 972).

¹³⁷ Bdw c.6, 355:7-13 «*Der meister sprichet an einer stat also: Cristus ist der eingeborne sun und wir nit, er ist der natürlich sun, wan sin geburt zilet in der natur, aber wir sien nit der natürlich sun, und únsere geberunge heisset ein widergeburt, wan si zilet in einförmikeit siner nature; er ist ein bilde des vatters, wir sien gebildet nach dem bilde der heiligen drivalentikeit. Und sprichet, daz ime hier inne nieman kan gelich gemessen*».

¹³⁸ Cf. *In Ioh.* n.123, LW III, 107:9-14 «Él [Cristo], el hijo unigénito, engendrado sólo del padre, y nosotros, hijos ciertamente, pero no de un único padre. Él es pues [hijo] por generación, la cual concierne al ser, la especie y la naturaleza, y por ello él es hijo por naturaleza, mientras que nosotros por regeneración, que concierne a la conformidad de la naturaleza. Él es “imagen del Padre”, Col 1,15, nosotros a imagen de toda la Trinidad, Gn 1,26: “Hagamos al hombre a nuestra imagen”» («*Ipse unigenitus, a solo patre scilicet, nos geniti quidem, sed non ab uno patre. Ipse ergo per generationem, quae est ad esse, ad speciem et naturam, et propter hoc est filius naturalis, nos vero per regenerationem, quae est ad conformitatem naturae. Ipse “imago patris”, Col 1, nos ad imaginem totius trinitatis, Gn 1: “faciamus hominem ad imaginem nostram”*»). En la edición del Bdw de Sturlese aparece la indicación a esta referencia en la nota 76 (Sturlese, 82).

¹³⁹ Cf. STURLESE (ed.), *Heinrich Seuse. Das Buch der Wahrheit*, XV-XXI.

Precisamente en su escrito de defensa, explicando esta última afirmación, el Maestro Eckhart puntualiza también que «el Padre nos ha regenerado y en su inefable amor nos ha adoptado como hijos»¹⁴⁰, como pone de manifiesto el Lector de Constanza.

b. *Las obras del ser humano «cristiforme»*

La siguiente cuestión que plantea «lo Salvaje» es que Eckhart afirmaba que el hombre «cristiforme» «obra (*würke*) todo lo que Cristo obró»¹⁴¹ —presente también en el artículo 13 de *In agro dominico* (DH 963): «Cuanto es propio de la divina naturaleza, todo eso es propio del hombre justo y divino. Por ello, ese hombre obra cuanto Dios obra». A esto contesta el discípulo explicando que:

«el mismo maestro dice en otro lugar: “el justo obra todo lo que obra la Justicia”¹⁴². Y esto es verdad —dice él [Eckhart]— porque el justo es hijo unigénito (*eingeborn*) de la Justicia¹⁴³, como está escrito: “lo que ha nacido de la carne, es carne, y lo nacido del espíritu, es espíritu”¹⁴⁴ [Jn 3,6]. Pero esto no es verdad —dice él—, más que

¹⁴⁰ *Proc. Col.* I n.131, LW V, 296:7-8 «...per quem nos pater regeneravit et sua ineffabili caritate in filios adoptavit». Más adelante Eckhart señala que «el hombre, puesto que es creado, es hecho a imagen, no imagen [de Dios]» («*hominem autem, utpote creatum, fecit ad imaginem, non imaginem*»). *Proc. Col.* I n.137, LW V, 299:3.

¹⁴¹ Cf. Bdw. c.6, 355:14-15 «*Daz wilde sprach: Ich han vernomen, er sprechi, ein sōlicher mensche wūrke alles, daz Cristus wurkte*».

¹⁴² Cf. *In Ioh.* n.190, LW III, 159:5-6 «Pues así como el justo está en la misma justicia, opera también en ella, en cuanto que es justo y no hace nada fuera de ella» («*Iustus enim sicut est in ipsa iustitia, sic et in ipsa operatur, in quantum iustus est, nihil extra ipsam*»). Cf. también *In Ioh.* n.426, LW III, 362:5-6.

¹⁴³ Cf. *In Ioh.* n.196, LW III, 165:4-14 «El justo, en cuanto justo, es el hijo mismo de la Justicia, un ‘hijo’, ‘hijo único de su madre’, es decir, de la justicia. En efecto, en tanto que tal no tiene ni padre, ni madre ni en el cielo ni en la tierra fuera de la Justicia. [...] el justo, porque es hijo de la Justicia, la manifiesta; pero porque es unigénito, es decir uno engendrado de la Justicia una e hijo único de la Justicia, no manifiesta en consecuencia más que la justicia misma y la justicia por entero y su ser íntimo» («*iustus ut iustus, ipse est filius iustitiae, ‘filius’ unus, ‘unicus matris suae’, iustitia scilicet. [...] iustus, quia filius iustitiae, enarrat ipsam; sed quia unigenitus, id est unus ab una iustitia genitus et unicus iustitiae, propter hoc nihil enarrat aliud nisi iustitiam, et ipsam totam, eius intima*»). Más alusiones a la posibilidad de llegar a ser hijos de Dios en sentido espiritual, cf. *supra* nota 75.

¹⁴⁴ Esta cita textual aparece en la exégesis alegórica de Jn 1,18 «*deum nemo vidit unquam; unigenitus, qui est in sinu patris, ipse enarravit*», *In Ioh.* n.195, LW III, 164:12-165:1. Tras esta cita, Eckhart menciona también Jn 1,12.13: «“*dedit eis potestatem filios dei fieri*”, “*qui non ex sanguinibus neque ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex deo nati sunt*”» 165:1-3. Y comentando este versículo, el Maestro turingio alude al sentido moral afirma que «el que quiera encontrar a Dios en sí ha de ser hijo de Dios. [...] Pero somos hijos si operamos cada cosa por amor del solo bien, en tanto que es bien. Hijo deriva en efecto de *philos*, que es amor en griego». («*quod volens deum in se invenire oportet quod sit filius dei [...] Filii autem sumus, si amore boni solius, ut bonum*

en Cristo y en ningún otro hombre, pues no tiene más ser que el ser del Padre, ni más engendrador que el Padre del Cielo; y por ello opera todo lo que el Padre opera. Pero en todos los demás hombres –dice él–, sucede que operamos más o menos con él según que hayamos nacido más o menos de él. Y este discurso te advierte realmente de la verdad»¹⁴⁵.

La expresión «dice él» (*spricht er*) –que se repite tres veces en este párrafo además de la inicial «el mismo maestro dice...»– demuestra el interés de Suso en presentar lo que dijo «realmente» (*eigentlich*) el Maestro turingio. Pero los editores de la obra susoniana no indican las citas en las que Eckhart manifiesta que «el justo» se refiere a Cristo en primer término, y a los hombres en tanto que «nacidos de él»¹⁴⁶. Es posible, sin embargo, que nuestro autor se estuviera refiriendo al *Libro del consuelo divino* (*Das buoch der gætlichen tröstunge*), pues en él Eckhart afirma que «soy hijo de todo aquello que me forma y engendra semejante (*glîche*) a él y en él»; pero añade a continuación que somos hijos de la Justicia en la medida en que sólo ella nos engendra¹⁴⁷. También hemos mencionado anteriormente algunos textos en los cuales Eckhart presenta la matización subrayada por Suso, de que se puede obrar o haber nacido de Dios en mayor o menor medida¹⁴⁸.

est, operemur singula. Filius enim a philos, graece, quod est amor, dicitur»). In Ioh. n.115, LW III, 100:10-15.

¹⁴⁵ Bdw c.6, 355:16-20 «*Der selbe meister spricht an einer stat also: der gerehte der wûrket alles, daz dû gerehtikeit wûrket; und daz ist war, spricht er, da der gereht eingeborn ist von der gerehtikeit, als geschriben stat: “daz von fleische geborn ist, daz ist fleisch, und daz geborn ist von geiste, daz ist geist”. Und daz ist allein war, spricht er, in Cristo, und an keinem andern menschen, wan er hat nit wesen denne daz wesen des vatters, noch geberer denne den himelschen vatter; und dar umb wurkte er alles, daz der vatter wurket. Aber in allen andern menschen, spricht er, so velet dis, daz wir minr und me mit im wûrken nach dem, als wir minr und me von im sien geborn. Und disû rede bewiset dich eigenlichen der warheit».*

¹⁴⁶ Sturlese no las indica y Bihlmeyer viene a decir que Suso no está siendo fiel a su Maestro, pues «Suso considera que la frase de Eckhart es válida en sentido pleno sólo para Cristo, mientras que el mismo Eckhart la aplica a cada justo, según su enseñanza sobre el nacimiento de Dios». Cf. Bdw, 355, nota a las líneas 16 y ss. La gran dificultad a la hora de interpretar al Maestro Eckhart es que hay citas que confirman la posición de Suso, pero también hay otros lugares en los que Eckhart corrobora la posición de Bihlmeyer.

¹⁴⁷ Cf. BgT c.1, DW V, 11:14-19 (Brugger, 163) «Porque soy hijo de todo aquello que me configura y engendra a su imagen y dentro de sí como igual. En cuanto semejante hombre, –hijo de Dios, bueno como hijo de la bondad, justo como hijo de la justicia– es únicamente hijo de ella, [la Justicia] es engendradora sin ser engendada, y él, el hijo que ella engendra, tiene exactamente el mismo ser que tiene y que es la Justicia y tiene parte en todas las propiedades de la Justicia y de la Verdad» («*Wan alles des bin ich sun, daz mich nâch im und in sich glîche bildet und gebirt. Ein sôgetân mensche, gotes sun, guot der güete sun, gereht sun der gerehticheit, alsô verre als er aleine ir sun ist, sô ist si ungeboren-gebernde, und ir geborn sun hât daz selbe eine wesen, daz diu gerehticheit hât und ist, und tritet in alle die eigenschaft der gerehticheit und der wârheit»).*

¹⁴⁸ Cf. *supra* notas 32 y 33.

Es muy probable, además, que este fuese el sentido evidente para el Maestro turingio, pues así lo indica en su defensa en el Proceso de Colonia, en su explicación de los principios que valen para todos los artículos incriminados, –en los que alude a la noción de *in quantum* y a la analogía, señalando que hijo de Dios, justo, bueno, se dice unívocamente en Dios, pero en las criaturas, de modo análogo¹⁴⁹. Eckhart añade en su defensa de esta cuestión en concreto que «incriminar que el hombre deiforme opera lo que Dios opera supone ir en contra de la doctrina cristiana y del evangelio, Jn 14: “el que cree en mi obra lo que yo hago y hace lo mismo e incluso mayor”» o también negar a San Pablo, que en 1Cor 13,2 habla «de la caridad deiforme»¹⁵⁰.

c. «Todo» se nos ha dado

A continuación «lo Salvaje» alude a que el discurso de Eckhart implica «que todo lo que ha sido dado a Cristo, también me ha sido dado a mi»¹⁵¹, –sentencia recogida en el artículo 11 de *In agro dominico* (DH 961)–. A lo cual el Discípulo contesta explicando en qué consiste ese «todo» dado a Cristo: «la posesión plena de la bienaventuranza esencial (*weslichen selikeit*)», una bienaventuranza real y plena, como está escrito en Jn 13,3, «“el Padre me ha dado todo”»; esto mismo el Padre nos lo ha dado a todos, pero de modo desigual» –puntualiza nuestro autor. Y recuerda que el Maestro Eckhart ha escrito «en numerosos pasajes»¹⁵² que «Cristo tiene ese ‘todo’ por la encarnación, y nosotros por la unión deiforme (*gottförmigen vereinun-ge*)». Por ello Cristo lo posee «de manera mucho más noble, en tanto en cuanto él

¹⁴⁹ Cf. *Proc. Col.* I n.81-82, LW V, 277:7-278:6 y n.114, 288:12-13 y *Proc. Col.* II n.143, 352:9.

¹⁵⁰ Cf. *Proc. Col.* II n.154, LW V, 354:11-15 «*quia criminatur hominem deiformem operari dei, contra doctrinam Christi et evangelii, Ioh.14: “qui credit in me, opera quae ego facio et ipse faciet et maiora horum faciet”. Iterum etiam negant deiformi caritate ea, quae nihil sunt extra caritatem, accipere esse facta in caritate, contra id quod dicit apostolus I Cor.13*».

¹⁵¹ Bdw c.6, 356:6-7 «*Sin rede lúhtet, daz alles, daz Cristo si gegeben, daz si öch mir gegeben*».

¹⁵² Bdw c.6, 356:12, «*an vil stetten*». Esta referencia a los «pasajes» o «citas» de la obra eckhartiana indica que Suso la conocía bien. En su edición del Bdw, Sturlese indica aquí la referencia a *In Ioh.* n.120, LW III, 105:3-8. Sin embargo, Herma Piesch alude a otros dos pasajes que nos parecen más adecuados: *In Ioh.* n.123, LW III, 107:9-14 (cf. *supra* nota 138) e *In Ioh.* n.117, LW III, 101:12-102:9 (cf. *supra* nota 76). Cf. PIESCH, *Seuses «Büchlein der Wahrheit» und Meister Eckhart*, 104-105.

también era receptivo (*enphenklich*) de un modo mucho más noble»¹⁵³. Suso apunta a la diversa receptividad de Cristo y del ser humano; está claro que la naturaleza humana de Cristo fue plenamente receptiva a la divina, hasta el punto de no constituir más que una única hipóstasis, como recuerdan tanto Eckhart como Suso, según hemos presentado anteriormente.

Esta argumentación aparece también en el escrito de defensa del Maestro turingio en el proceso de Colonia, en donde sostiene que este artículo y otros dos similares son verdad en sentido moral y animan al amor y a la devoción. Se fundamentan en la Escritura, ya que en ella se dice que «[Dios] nos dará con Él [su Hijo] todas las cosas» (Rom 8,32) o también que «el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por la inhabitación del Espíritu Santo, que nos es dado» (Rom 5,5). Sin embargo, Eckhart matiza que «Dios da todo a todos, pero no todos lo reciben de igual modo. Da igualmente, pero nosotros recibimos desigualmente»¹⁵⁴.

d. *La pura unidad*

Tras la explicación del discípulo, «lo Salvaje» replica que el Maestro (Eckhart) «recusaba toda semejanza y unión, y que nos situaba totalmente (*bloz*), despojados de toda semejanza (*entglichenet*), en la pura unidad (*blozsen einikeit*)»¹⁵⁵. Suso responde con dos clarificaciones importantes. En primer lugar, se ha de comprender «cómo un ser humano ha de hacerse ‘uno’ en Cristo y, sin embargo, permanecer diferencia-

¹⁵³ Bdw c.6, 356:8-14 «Daz al, daz Cristo ist gegeben, daz ist volkomnú besitzunge der weslichen selikeit, als er sprach: “omnia dedit mihi pater, der vatter hat mir al gegeben”; und daz selb al hat er úns allen gegeben, aber in ungllicher wise. Und er sprichet an vil stetten, daz er daz al hat mit der infleischunge, und wir mit der gotförmigen vereinunge; und dar umbe hat er daz so vil adellicher, so vil er sin adellicher enphenklich waz».

¹⁵⁴ Proc. Col. II n.58, 330:9-13 «Dicendum ad hos tres articulos quod omnes veri sunt, morales, ad devotionem, ad amorem dei et ad gratiarum actiones excitantes, secundum illud Rom. 8: “cum illo omnia nobis donavit” et Rom. 5 “caritas dei diffusa est in cordibus nostris per inhabitantem spiritum sanctum, qui datus est nobis”. Dat enim omnibus omnia, sed non omnes omnia recipiunt. Dat aequaliter, sed nos recipimus inaequaliter».

¹⁵⁵ Bdw c.6, 356:15-17 «Daz wilde zoh aber für und meinde, daz er ab sprechi alle glicheit und vereinunge, und daz er úns sazi bloz und entglichenet in die blozsen einikeit». Esta acusación de unión sin distinción alguna entre Dios y el ser humano aparece en el sermón alemán 6 y en los artículos 10 y 22 de la Bula *In agro dominico* (DH 961 y 972). Cf., por ejemplo, el título del sermón 64, que comienza así: «el alma será una con Dios y no unida» («die sele die wirt ain mit gotte vnd nit veraint»), Pr. 64, DW III, 86:1. En ese sermón Eckhart pone como ejemplo de unión el agua en una jarra de madera, pues el agua no es la madera, ni la madera el agua. Sin embargo, el alma y Dios se hacen uno, pues allí donde está el alma está Dios. Cf. también la explicación anterior acerca de «el mismo hijo».

do (*gesündert*)), cuestión que ya había abordado al inicio de su conversación con lo Salvaje, para explicar cómo entendía Eckhart la «indistinción» (*ununderscheiden*)¹⁵⁶. Se ha de tener en cuenta que «una cosa es la separación (*underschidunge*) –precisa– y otra la distinción (*underscheidenheit*)», como sucede con el cuerpo y el alma: no están separados pero difieren entre sí. No puede haber separación entre el «Ser simple» (*einveltigen wesenne*) y las criaturas, pues éste les da el ser¹⁵⁷, pero ello no significa que el ser de Dios sea el ser de una piedra o viceversa¹⁵⁸. Hablando con propiedad, prosigue el dominico de Constanza, según los maestros, las distinciones no están «en Dios», sino que son «de Dios»¹⁵⁹. Y menciona explícitamente el comenta-

¹⁵⁶ Cf. Bdw c.6, 354:5-355:4. Suso precisa asimismo que Eckhart niega toda distinción cuando se refiere a la indistinción de la Deidad, en cuanto que cada una de las Personas, «en el fondo» (*in dem grunde*) tienen una única esencia y por ello son «indistintas» (*ununderscheiden*). Pero según las relaciones personales, las Personas divinas sí se distinguen entre sí. Así, Eckhart afirma, por ejemplo, «No hay distinción ni en la naturaleza de Dios, ni en las Personas según la unidad de la naturaleza. La naturaleza divina es una y cada Persona es también una y es ese mismo uno, que es la naturaleza» («*Underscheit enist noch in der natûre gotes noch in den persônen nâch der natûre einicheit. Diu götliche natûre ist ein, und ieglichiu persône ist ouch ein und ist daz selbe ein, daz diu natûre ist*»). VdeM, DW V, 115:1-3 (Vega, 120).

¹⁵⁷ Aquí aparece la noción de infinitud, de absoluta superioridad y unicidad de Dios (*ein einiges ein*); es ilimitado y por ello indistinto de todos los seres, e inmanente, en sentido que todo se encuentra en Él y recibe el ser de Él, pero al mismo tiempo es absolutamente trascendente a todo. Cf. *supra* Capítulo I, «1. Dios en Eckhart», epígrafe «1.1. Unidad. Primero, simple, indistinto, *puritas essendi*».

¹⁵⁸ Bdw c.6, 354:14-24 (Sturlese, 61-63) «*Und merke hie, daz es ein anders ist unterschidunge und unterscheidenheit, als kuntlich ist, daz lib und sel hant nit unterschidunge, wan eins ist in dem andern, und kein lid mag leben, daz usgeschidet ist. Aber unterscheiden ist dú sele von dem libe, wan dú sele ist nit der lib, noch der lib dú sele. Also verstan ich, daz in der warheit nüt ist, daz unterschidunge muge han von deme einveltigen wesenne, wan es allen wesenne wesen git, aber nach unterscheidenheit, also daz daz götlich wesen nit ist des steines wesen, noch des steines wesen daz götlich wesen, noch kein kreature der andern*». Sturlese indica en su nota 72 la referencia a Eckhart, *Sermo IV*, LW IV, 27:10-28:3 «*Ubi notandum quod cum dicimus omnia esse in deo, sicut ipse est indistinctus in sui natura et tamen distinctissimus ab omnibus, sic in ipso sunt omnia distinctissime simul et indistincta. Primo quidem, quia homo in deo deus est. Igitur sicut deus a leone indistinctus et distinctissimus, sic homo in deo a leone indistinctus et distinctissimus, et sic de aliis*». En Dios todas las cosas son al mismo tiempo indistintas en su naturaleza y también distintísimas de todas las demás, pues Dios mismo es indistinto de todo y al mismo tiempo totalmente distinto. También In Sap. n. 145, LW II, 483:3-7.

¹⁵⁹ Bdw c.6, 355:1-2 «*Und also meinent die lerer, daz disú unterscheidenheit eigentlich ze sprechenne nit si in gotte, mer si ist von gotte*». Ancelet-Hustache indica en nota que uno de los maestros aludidos por Suso es Santo Tomás, *S. Th.* I q.47 a.1: «*Ergo distinctio et multitudo rerum est a Deo*» (cf. Ancelet-Hustache, 453). Según McGinn, esta afirmación de Suso se aleja del pensamiento eckhartiano, ya que el Maestro Eckhart afirma que la distinción también se encuentra en Dios, en tanto que distinto de todo lo creado por su indistinción misma. Cf. Bernard MCGINN, *The Problem of Mystical Union in Eckhart, Seuse, and Tauler*, en Andreas SPEER – Lydia WEGNER, *Meister Eckhart in Erfurt*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2005, 551. No nos parece, sin embargo, que exista en este punto un gran alejamiento entre Eckhart y su discípulo, dado el carácter dialéctico de estas afir-

rio eckhartiano al *Libro de la Sabiduría*: «así como no hay nada más íntimo (*innigers*) que Dios, tampoco hay nada más distinto (*underscheideners*)»¹⁶⁰. Por tanto, Eckhart y Suso están aludiendo aquí a la inmanencia divina, que de ningún modo excluye su trascendencia, y no ha de ser interpretada erróneamente, —como hace lo Salvaje¹⁶¹.

En segundo lugar, el Discípulo establece una clarificación importante: se ha de tener en cuenta la perspectiva a la hora de comprender una afirmación. Pues no es lo mismo considerar algo «según la esencia» (*nach der wesunge*) que «según la aprehensión, según la acepción» (*nach der nemunge*)¹⁶². Así, cuando Eckhart aludía a la

maciones. La distinción y diferenciación viene «de Dios», es causada por Dios en cuanto creador de todo, pero no pertenece a Dios en cuanto que él es absolutamente inmanente a lo creado, e «indistinto» de todo.

¹⁶⁰ Bdw c.6, 355:2-3 (Sturlese, 63) «*Und sprichet úber der wisheit bûch: als nû innigers ist denn got, also ist nû underscheideners*». Bihlmeyer apunta como posible texto al que Suso se refiere: «*Deus est indistinctissimus ab omni et quolibet creato. [...] Omne quod indistinctione distinguitur, quanto est indistinctus, tanto est distinctus; distinguitur enim ipsa indistinctione*». (Texto que en la edición crítica corresponde a *In Sap.* n.154, LW II, 489:12 y después 490:4-5). Sturlese indica asimismo *In Sap. tabula autct.*, LW II, 309:7-10 e *In Sap.* n.154-155, LW II, 489:7-490:11. Asimismo aparecen en Eckhart alusiones a la no separación del cuerpo y el alma en *Prol. Gen.* n.10, LW I, 155:4-155:8 «lo superior de ningún modo se divide en lo inferior, sino que, permaneciendo indiviso, recoge y une lo que se encuentra dividido en lo inferior. Un ejemplo evidente de lo dicho anteriormente está en las partes del ser vivo, en las cuales el alma no se divide, sino que, permaneciendo indivisa, une en sí cada una de las partes, de manera que sea una sola su alma, una sola su vida, uno solo su ser y uno solo su vivir» («...*superius nullo modo dividitur in inferioribus, sed manens indivisum colligit et unit divisa in inferioribus. Exemplum evidens praemissorum est in partibus animalis, in quibus dividitur non anima, sed manens indivisa singulas partes in se unit, ut ipsarum sit una anima, una vita, unum esse et unum vivere*»).

¹⁶¹ Cf. la afirmación presente en el tratado pseudoeckhartiano *Schwester Katrei*, que pone de manifiesto la concepción de la herejía del Libre Espíritu: «Señor, alegraos conmigo, he llegado a ser Dios» («*Herre, fröwent üch mit mir, ich bin gott worden*»). Franz-Josef SCHWEITZER, *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der 'Brüder und Schwestern vom Freien Geist' mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckhartischen Traktat 'Schwester Katrei' (Edition)*, Frankfurt a. M. – Bern 1981, 334:13-14. Tal afirmación aparece recogida en la carta pastoral del obispo de Estrasburgo, Juan de Durbheim, del 13 de agosto de 1317, que señala los errores de «la secta del Libre Espíritu y de la pobreza voluntaria»; el primero de ellos es que «dicen, creen y sostienen que Dios es formalmente todo lo que es. [...] Asimismo, creen que son Dios por naturaleza y sin distinción. Asimismo, que poseen todas las perfecciones de la divinidad y dicen lo siguiente: son eternos, y están en la eternidad». Cf. MANGIN, *La lettre du 13 août 1317*, 533.

¹⁶² Suso utiliza el vocablo *nemunge*, —que según el glosario de la *S. Th.* en medio-alto alemán significa *acceptio*—, en diversas ocasiones: *Prol.* 4:9 (*nach cristanlicher nemunge*); *Vita* c.51, 182:12 (*in diser grober nemunge*); Bdw c.2, 330:22 («*in der nemunge únerre vernunft*»); Bdw c.3, 331:20 (*in der nemunge*). Y en cuatro ocasiones más contrapone *nach der nemunge* / *nach der wesunge*: Bdw c.5, 343:19 y 350:23-25; Bdw c.6, 354:2-3 y 14-15. Es de vital importancia para una correcta interpretación del pensamiento susoniano acertar con la traducción de esta expresión. Hemos optado por «según la aprehensión», pues consideramos que incluye tanto la dimensión de «recepción», de «acepción», como la de «percepción». Sin embargo, si el sentido que Suso da al vocablo fuese «recepción», «re-

negación de toda distinción en «el éxtasis (‘des-devenir’ *entwordenheit*) de un ser humano anonadado en Dios», aclara Suso, lo hacía *nach der nemunge*, pero no «según la esencia» (*nach der wesunge*)¹⁶³. Y subraya que este hombre «es uno en Cristo», está unido (*vereinet*) pero se le puede considerar como «no unido, sino uno», sin que por ello pierda su ser creatural¹⁶⁴.

Esta contraposición entre la aprehensión y la esencia de la persona unida a Dios es característica de Suso. Sin embargo, el sermón alemán 40 de Eckhart –en el cual explica cómo ha de ser la persona que mora en Dios– presenta un planteamiento que se acerca mucho al susoniano, e incluso utiliza expresiones similares (*nâch der wesunge*, *nâch der nemmene*). Es posible que nuestro autor esté aludiendo a este sermón¹⁶⁵ o, por lo menos, a su enseñanza, razón por la cual transcribimos toda la argumentación eckhartiana:

«El constante nacimiento del hombre en Dios se ha de concebir en el sentido de que el hombre, con su imagen, está resplandeciendo en la Imagen divina [Cristo]–la cual, en cuanto a su esencia (*nâch der wesunge*), es sólo Dios–, y con la cual el hombre es uno. Por tanto, la unidad del hombre y de Dios se ha de concebir según la semejanza (*glîcheit*) de la imagen; porque el ser humano es semejante (*glîch*) a Dios con respecto a la imagen. Y por ello, cuando decimos que el hombre es uno con Dios y, en cuanto a la unidad, divino (*got*), lo tomamos según la parte de la imagen por la que se asemeja a Dios, y no en cuanto ser creado. Pues, cuando lo consideramos como dios (*got nemende*), no lo estamos tomando según su creaturalidad; pero al tomarlo por Dios, no estamos negando la creaturalidad, no es una negación en sentido de considerar que la creaturalidad ha sido eliminada, sino en tanto que afirmación relativa a Dios, con la que se sustrae a Dios la creaturalidad¹⁶⁶. Igualmente, cuando consideramos a

ceptividad» o incluso «acepción», estaría muy cerca de la postura eckhartiana y de sus nociones acerca de la analogía, mientras que si el acento recayera en la dimensión subjetiva de la percepción, en la epistemología, Suso presentaría cierto distanciamiento respecto de su Maestro.

¹⁶³ Cf. Bdw c.6, 354:13-15 (Hofmann, 358; Sturlese, 61; Ancelet-Hustache, 453; Surius, 299) «*von eins vergangnen menschen entwordenheit, [...] wie es ist ze verstenne nach der nemunge, nit nach der wesunge*». Hofmann traduce *nach der nemunge*: «*auf die Auffassung*»; Sturlese-Blumrich: «*hinsichtlich unseres Begreifens*»; Ancelet-Hustache: «*selon le mode de perception*». El texto latino de Surius dice, sin embargo: «*sed nostrum dicendi modum*».

¹⁶⁴ Cf. Bdw c.6, 356:20-21 «*...wie ein mensche ein sülle werden in Cristo und doch gesündert bliben, und wa er vereinet ist und sich unvereinet eins nemende ist*».

¹⁶⁵ Suso conocía bien este sermón, pues en su *Vita* c.49, 168:9 hace una paráfrasis de una de sus afirmaciones, *Pr.* 40, DW II, 278:5-6, como señala LIBERA (ed.), *Maître Eckhart, Traités et sermons*, 199, nota 113.

¹⁶⁶ Esta frase «*...sunder si ist ze nemenne nâch der verjehunge gotes in dem, daz man sie gote nemende ist*» presenta enormes dificultades y ha sido traducida de diversos modos. Largier-Quint ofrecen la siguiente traducción al alemán moderno: «*sie ist vielmehr aufzufassen als eine auf Gott bezügliche Aussage, mit der man sie <= die Geschaffenheit> Gott abspricht*», EW I, 433. Ilse de Brigger sigue esta interpretación y traduce: «sino que ha de considerárselo como un enunciado relati-

Cristo –que es Dios y hombre– según la humanidad, en esa aprehensión (*in dem nemenne*) desechamos la divinidad, pero no como negación de su divinidad, sino que ésta no se tiene en cuenta en tal aprehensión (*nâch dem nemenne*)¹⁶⁷.

Esta explicación eckhartiana no señala tanto la percepción subjetiva del que está unido a Dios, sino los distintos acercamientos a una misma realidad, la unión del ser humano con Dios, según se considere el punto de vista de Dios o de la creaturalidad, y pone de manifiesto la precisión y al mismo tiempo la complejidad del discurso del Maestro turingio, que se sirve con profusión de la expresión *in quantum*, traducida al medio-alto alemán como *nach*. Un poco antes de este texto, Eckhart precisa que cuanto más se despoja y desnuda el ser humano de todo, más semejante se hace de la Imagen divina, Cristo, y más unido (*verienet*) a ella¹⁶⁸. Alude por tanto a la unión, no sólo al «ser uno con Dios» (*mit got ein sî*). Pues según este texto, el ser humano es «uno con Dios» en tanto en cuanto se hace igual a su Imagen, ya que en la unión la imagen del ser humano –el fondo del alma– resplandece iluminada por Dios. Y sólo en este sentido, en cuanto unido y uno con Dios, podemos considerar que es divino; sin embargo, no deja de ser criatura. Asimismo, al exponer su enseñanza acerca de la filiación, hemos indicado cómo el Maestro Eckhart, en su defensa en el Proceso de Colonia, sostuvo enérgicamente que su doctrina acerca del llegar a ser «hijos de Dios» no suponía una «transformación» en el sentido de pérdida de la condición creatural. Sin embargo, es posible que la mala interpretación de los textos eckhartianos de los seguidores del Libre Espíritu, así como las afirmaciones de la Bula, saca-

vo a Dios, con el cual se quita a Él [la criaturidad]». Y Amador Vega: «como rechazo de Dios a ser comprendido en ella». Según el glosario de la Suma Teológica en alemán medieval, *S. Th. mhd*, 397, *verjehunge* significa *affirmatio, confirmatio, distributio*.

¹⁶⁷ Pr. 40, DW II, 276:4-277:5 (La traducción es nuestra) «*Und alsô ist diu geberunge des menschen alle zît in gote ze nemenne nâch dem, daz der mensche mit sînem bilde liuhtende ist in gotes bilde, daz got blôz nâch der wesunge ist, mit dem der mensche ein ist. Und alsô ist diu einicheit des menschen und gotes ze nemenne nâch glîcheit des bildes; wan der mensche ist gote glîch nâch dem bilde. Und dar umbe: als man sprichet, daz der mensche mit gote ein sî und nâch der einicheit got sî, sô nimet man in nâch dem teile des bildes, an dem er gote glîch ist, und niht nâch dem, und er geschaffen ist. Wan dâ man in got nemende ist, dâ ennimet man in niht nâch der créatiurlicheit; wan als man in got nimet, sô enlougent man der créatiurlicheit niht, daz diu lougenunge ze nemenne sî nâch dem, daz diu créatiurlicheit ze nihte werde, sunder si ist ze nemenne nâch der verjehunge gotes in dem, daz man sie gote nemende ist. Wan Kristus, der got und mensche ist, als man den nimet nâch der menscheit, sô verlougent man sîn nâch der gotheit in dem nemenne, niht daz man im der gotheit verlougent, sunder man verlougent im ir nâch dem nemenne*». Este texto y el pensamiento de Eckhart presentan la dificultad adicional de que el vocablo *glîch* significaba tanto «semejante» como «igual». Cf. *supra* nota 125.

¹⁶⁸ Pr. 40, DW II, 276:1-3 «*Und sô sich der mensche ie mê entblæzende ist, sô er gote ie glîcher ist, und sô er gote ie glîcher wirt, sô er ie mê mit im vereinet wirt*».

das de su contexto, forzara a Suso a radicalizar la distinción entre el modo de aprehensión del ser humano unido a Dios y su modo de ser.

Pero ello no implica, a nuestro entender, que las precisiones de Suso ante «lo Salvaje» supongan un gran distanciamiento o una cierta traición de la auténtica enseñanza de su Maestro para hacerlo parecer «ortodoxo», sino una explicación de sus formulaciones más llamativas en la misma dirección en la que él mismo lo hiciera en el Proceso de Colonia. Todas las coincidencias que hemos mostrado con el escrito de defensa de Eckhart apuntan a que nuestro autor tuviera acceso a este texto, —que fue copiado y difundido por los defensores del dominico turingio¹⁶⁹—, e incluso cabría pensar que hubiera estado presente en el proceso mismo, y conociera las respuestas de su Maestro de primera mano. En todo caso, reflejan que estaba muy familiarizado con la manera eckartiana de argumentar, al haber estudiado con él en Colonia y quizá también en Estrasburgo. Por otro lado, Suso presenta también sus peculiaridades y su acento propio, fruto de su experiencia personal, de las necesidades pastorales a las que dio respuesta, así como a los acontecimientos que marcaron su vida, la condena de Eckhart, el cuestionamiento de su propia ortodoxia, etc.¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Cf. introducción de STURLESE (ed.), *Heinrich Seuse. Das Buch der Wahrheit*, XVIII.

¹⁷⁰ Cf. todo lo dicho acerca de la vida de Suso, cf. *supra* Capítulo I.

3

SÍNTESIS CONCLUSIVA

A lo largo de este capítulo hemos comenzado a presentar el «retorno» hacia Dios o «*durchbruch*», fuente de felicidad y de la realización plena del ser humano, que nos ocupará de ahora en adelante. Eckhart, y también Suso, lo entienden como el llegar a «nacer de Dios» (Jn 1,13), recibir la filiación divina y la cristificación (término que se presenta indirectamente en Suso, al hablar del ser humano «cristiforme» o «cristificado»).

Al igual que su Maestro, Suso está convencido de que la meta de la vida humana, su salvación y su suprema felicidad se hallan en la unión plena y gozosa con Dios¹⁷¹, que puede vislumbrarse y percibirse ya en esta vida, «en el tiempo» (*in der zeit*), aunque no en su «grado más perfecto» –pues la naturaleza humana consta de cuerpo, con multiplicidad de afanes que alejan al hombre de la bienaventuranza–. Se trata de una «comunidad parcial» (*teilhafter gemeinsamkeit*), una participación de la plenitud de la gloria, una comunión con la vida intradivina pero limitada por la receptividad humana¹⁷².

El dominico de Constanza aborda de lleno esta difícil cuestión de cómo llegar a tal unión ya en esta vida. Para ello, recurre a la «paradoja cristológica» –en expresión de Claude Geffré–: Cristo fue plenamente Dios y plenamente hombre, completo en

¹⁷¹ Cf. Bdw c.4, 334:1-3. Ver *supra* nota 5.

¹⁷² Cf. Bdw c.4, 337:24-30. Ver *supra* nota 8.

su divinidad y en su humanidad, sin separación y sin confusión de sus naturalezas¹⁷³. Ambas naturalezas estaban unidas en una única hipóstasis, la persona del Verbo, como enunciaba la tradición conciliar y patristica, recapitulada por Juan Damasceno. Jesús estaba totalmente abierto a Dios, entregado y desprendido de sí mismo, hasta el punto de no tener una «persona humana» distinta de la divina, sino que su humanidad estaba totalmente sustentada por el Verbo.

La meditación de este misterio lleva a nuestro autor a tematizar el camino espiritual hacia la unión con Dios: contemplar y seguir los pasos de Jesús, el hombre pleno, para llegar a gozar, por gracia, de su filiación divina; vivir el «abandono», el «desprendimiento» (*gelassenheit*), cuyo supremo modelo es Cristo, y Cristo crucificado. Supone ir dejando todo lo propio, abrirse totalmente a Dios para ir asemejándose a Cristo. En ese movimiento de descenso y vaciamiento –que analizaremos en el próximo capítulo–, el ser humano recibe su yo pleno y «bien ponderado» (*ein wolgewegen sich*): «este ‘yo’ desprendido se vuelve un ‘yo cristiforme’, como dice la Escritura acerca de Pablo, que exclamó: “vivo, pero ya no yo, Cristo vive en mí”»¹⁷⁴. Asimismo supone una pérdida de la propia imagen (*entbilden*), una «conformación» con Cristo, para llegar a ser «transformado» por el Espíritu de Dios en la imagen del Hijo (cf. 2Cor 3,18); recibir la semejanza con el Hijo, siguiendo el movimiento kenótico de Cristo (Fil. 2,6-11), para que el Espíritu imprima su forma en nuestra persona.

Suso considera, como Eckhart, que junto a este movimiento descendente (como Cristo y su naturaleza humana) y que prepara para una receptividad plena, hay otro movimiento positivo y ascendente (como la naturaleza divina de Cristo y su glorificación), aquél por el cual el Padre pronuncia su Palabra en el alma y da lugar al «nacimiento del Hijo», la filiación adoptiva o la «inmersión» en la Unidad (*innemung*) – y que desarrollaremos en el Capítulo VI–.

Podría sintetizarse la antropología cristológica que subyace a ambos autores del siguiente modo:

¹⁷³ Como afirma el concilio ecuménico de Calcedonia (451d.C), DH 301-302.

¹⁷⁴ Bdw c.4, 335:25-28 «Und dis gelassen sich wirt ein kristförmig ich, von dem dú schrift seit von Paulo, der da sprichet: “ich leb, nit me ich, Cristus lebt in mir”. Und daz heiss ich ein wolgewegen sich». Suso cita a Gal 2,20 según la Vulgata: «Vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus».

En primer lugar, el ser humano es concebido a la luz de la generación eterna del Verbo: es creado «a imagen» de Dios trino, según el intelecto (el Hijo) y según el amor (el Espíritu). La imagen en el ser humano se pone de manifiesto en la receptividad de su *vernünftige Gemüt*, su *mens*, y en su deseo abisal de Dios. Gracias a la creación continua, la *collatio esse*, el ser humano y todo lo creado se hallan ‘en’ Dios, como en su causa; y en Él, en el Logos o Ejemplar eterno, se encuentra su «ser virtual», su razón ideal, en una relación dialéctica con su «ser formal» o creado y temporal.

En segundo lugar, Jesucristo, el Verbo encarnado, es el mediador de nuestra salvación. Su doble naturaleza en una única persona, la del Hijo, y su unión hipostática permiten vislumbrar el camino hacia la divinización: la filiación adoptiva. En Jesús, el hombre pleno y con la máxima unión con Dios, la naturaleza humana se halla totalmente sustentada por la hipóstasis divina.

Un tercer aspecto lo constituye la interpretación de la filiación como una obra trinitaria: el Espíritu imprime en el ser humano ‘la forma’ de la kénosis encarnatoria (la transfiguración o *überbildung* en la imagen del Hijo) y el Padre pronuncia en él su Palabra.

En cuarto término, este proceso de filiación es «analógico»: el ser humano llega a ser hijo ‘en’ y ‘por’ el Hijo. Dicho proceso tiene lugar gracias a un doble movimiento: el necesario vaciamiento, el desprendimiento de todo y el despojo de la propia imagen y el hecho de ser colmado y recibir la forma del hijo, la «uniformidad» y el nacimiento del Hijo en el alma.

En quinto lugar, el objetivo último es la bienaventuranza, la consumación de la obra creadora en la relación (encarnada) del Hijo al Padre y reproducida en el ser humano.

Suso asume fundamentalmente esta doctrina y defiende su ortodoxia. Matiza y clarifica la complejidad de algunas afirmaciones del Maestro turingio que pueden dar lugar a una interpretación errónea y llevar a considerar que el ser humano deificado ha dejado de ser un ser creado y se ha convertido en Dios mismo, en «el mismo Hijo» sin distinción alguna. Nuestro autor destaca, en primer lugar, las diferencias entre «el Hijo de Dios» y «sus hijos adoptivos», pues Cristo es unigénito, Hijo por

naturaleza e imagen del Padre y nosotros renacemos por gracia y somos «a imagen» suya, pero no la imagen misma. Introduce además una puntualización: hay grados diversos en el nacimiento de Dios según se sea más o menos receptivo, matización poco frecuente en Eckhart, aunque tampoco totalmente ausente de sus escritos. Cuanto más se haya vaciado la persona de lo propio, sostiene el Lector de Constanza, más podrá obrar como Cristo obró y recibir el «todo» de la filiación que nos ha sido dada en Cristo por el Espíritu. Llegará entonces a la unidad plena (*blozsen einikeit*), a ser uno en el Uno, pero sin perder su condición creatural.

Nuestro autor considera además que tal era la enseñanza del Maestro Eckhart, aunque no la entendieron así sus censores, ni los seguidores del Libre Espíritu, ni tampoco determinados expertos de la actualidad, que se detienen y priorizan en su análisis los sermones alemanes de Eckhart. Sin embargo, hemos intentado mostrar que las clarificaciones y matizaciones del discípulo se encuentran ya en el dominico turingio, especialmente en su obra latina y en su escrito de defensa en Colonia.

V

«*GELAZSENHEIT*»

EL CAMINO HACIA DIOS

Análisis del *Libro de la Verdad* c.4 (continuación)

**V. «GELAZSENHEIT»
EL CAMINO HACIA DIOS**

1. «REHTÚ GELAZSENHEIT». EL VERDADERO DESPRENDIMIENTO
 - 1.1. «Gelâzenheit» y «abegescheidenheit» en el Maestro Eckhart
 - a. Los términos «lâzen», «gelâzen» y «gelâzenheit» (*dejar, dejado, dejamiento*)
 - b. La «abegescheidenheit» (*desasimio, ser separado*) según Eckhart
 - 1.2. «Gelazsenheit» y «abgescheidenheit» en Enrique Suso
 - a. La «gelazsenheit» según Suso
Libro de la Verdad
Libro de la Sabiduría eterna y *Horologium Vita*
Libro de Cartas, Gran libro de Cartas y Sermones
 - b. La «abgescheidenheit» según Suso
2. «ENTBILDEN» / «ÜBERBILDEN». DIALÉCTICA DE LA IMAGEN
 - 2.1. Dialéctica de la imagen en el Maestro Eckhart
 - 2.2. Dialéctica de la imagen en Enrique Suso
 - a. *Imagen en Suso*
 - b. *Jesucristo, «imagen suprema»*
 - c. «Des-imaginación», *configuración con Cristo y transfiguración*
Des-imaginados (*entbildet*)
Configurados con Cristo (*gebildet mit Cristo*)
Transfigurados (*überbildet*)
 - 2.3. Etapas del itinerario espiritual
3. SÍNTESIS CONCLUSIVA

Tras presentar la meta del ser humano, la vida bienaventurada, que se alcanza por Cristo y supone llegar a ser «hijos de Dios», el capítulo cuarto del *Libro de la Verdad* se adentra en el mejor camino para alcanzarla, el «verdadero desprendimiento» (*rehtú gelazsenheit*) y culmina su exposición con una cita del Maestro Eckhart: las personas que llegan a alcanzar un «corazón puro y deiforme», que se han «despojado de toda imagen» (*entbildet*), son «transfiguradas» (*überbildet*) en la imagen divina y reciben ser «uno» con ella¹. Dividiremos nuestro análisis en dos partes: el estudio de las nociones de *gelazsenheit* y de *abegescheidenheit* (desasimiento), según aparecen en el Maestro Eckhart, su creador, y en Suso y, en segundo lugar, la dialéctica de la imagen, también en ambos autores, destacando las peculiaridades susonianas.

Nuestro autor recordará que el «desprendimiento» absoluto ha de ser puesto en práctica rectamente, es decir, ha de ser discernido con atención para no caer en una comprensión y vivencia errónea del mismo. Asimismo, invitará junto a Eckhart a trascender todas las imágenes, como condición de posibilidad para una unión con Dios más allá de toda imagen. Y subrayará de manera peculiar que contemplar y seguir a Jesucristo es el camino para vivir un auténtico desprendimiento y despojarse de toda imagen: seguir los pasos de su humanidad, conformarse a él para recibir también la plenitud de su filiación divina.

¹ Cf. Bdw c.4, 338:1-7.

1

«REHTÚ GELAZSENHEIT»
EL VERDADERO DESPRENDIMIENTO

Según nuestro autor, la condición necesaria para llegar a adquirir un «yo cristiforme» y realizar el «retorno hacia Dios» (*wideringang*) y alcanzar la unidad (*eini-keite*)², es cultivar y ejercer una verdadera *gelazsenheit*, noción que traducimos por «desprendimiento» o «dejamiento». Este concepto es más amplio que cualquier término castellano que empleemos, y supone la sustantivación del acto de dejar (*lassen*), de haberlo dejado todo –para seguir a Cristo– y ponerse, al mismo tiempo, en manos de Dios³. Es probable que el vocablo sea una creación del Maestro Eckhart,

² Cf. Bdw c.4, 335:26; 334:20 y c.1, 327:24. Así, según Suso, «la *gelassenheit* interior conduce a la más alta Verdad», que es Dios mismo («*du solt wissen, daz inrlíchú gelazsenheit bringet den menschen zú der nehsten warheit*»). Bdw prol., 326:13-14.

³ Según el *Lexer I*, 806, *gelâzenheit* significa *Gottergebenheit* (entrega a Dios, sumisión ante su voluntad, devoción, *resignatio*). En la nota 55 de la Introducción hemos indicado las diversas traducciones de este término. Hemos mantenido la ortografía del medio-alto alemán, que presenta fluctuaciones (*gelâzenheit*, *gelazsenheit*, *gelassenheit*). Curiosamente, Suso emplea *gelassenheit* en 31 ocasiones a lo largo de su obra, pero únicamente una en el *Libro de la Verdad* (Bdw prol., 327:24). En esta obra aparece la grafía *gelazsenheit* en diez ocasiones (Bdw c.4, 333,27; 334:21.22; 336:24; 337:8.10; c.5, 339:20; c.6, 353:7; c.7, 358:5; 359:29), grafía que ya no vuelve a aparecer en los escritos susonianos. Y emplea *gelazsenheit* en 11 ocasiones, cinco de las cuales en el *Libro de la Verdad* (Bdw prol., 326:2.9.13; 327:29 y c.7, 358:7). Quizá se deba a que en un estadio de redacción más temprano (el del *Libro de la Verdad*) empleara una manera de escribir más próxima a la grafía presente en Eckhart (*gelâzenheit*).

pues aparece por primera vez en su obra y después, con profusión en Suso y Tauler, así como en otros escritos influidos por la mística dominicana alemana⁴.

1.1. «GELÂZENHEIT» Y «ABEGESCHEIDENHEIT» EN EL MAESTRO ECKHART

Aunque el dominico turingio emplea con frecuencia el verbo *lâzen* («dejar») y el participio *gelâzen*, el sustantivo *gelâzenheit* aparece únicamente en una ocasión a lo largo de toda su obra, y lo hace unido al vocablo *abegescheidenheit* («desasimiento», «ser separado») en las *Conversaciones de discernimiento* (*Die rede der underscheidung*), tratado que recoge sus conversaciones con los estudiantes dominicos, siendo Eckhart prior en Erfurt y vicario de Turingia, entre 1294 y 1298⁵. Según Adeltrud Bundschuh, cuyo estudio sobre estos vocablos en la obra eckhartiana alemana sigue siendo un hito en la investigación, ambas expresiones significan con frecuencia el estado interior de distanciamiento e impasibilidad ante todo lo que no es Dios. Sin embargo, como veremos más adelante, la *abegescheidenheit* se caracteriza además por aplicarse también a Dios y ser una propiedad de su modo de ser⁶.

⁴ Según el *Findebuch*, 118, aparece el vocablo en Eckhart, Tauler, Suso, Elsbeth Stagel y en *Schürebrand*, un tratado de los amigos de Dios de Estrasburgo.

⁵ Cf. RdU c.21, DW V, 283:8 «...von wâret abegescheidenheit oder von gelâzenheit». De esta cita no se puede concluir si Eckhart considera ambos vocablos sinónimos, pero es muy probable que así sea. El título de la obra *Die rede der underscheidung* fue traducido por Quint al alemán contemporáneo como *Reden der Unterweisung*, opción que asume Ilse de Brugger (*Pláticas instructivas*). Sin embargo, el término *underscheidung* presenta el matiz del «discernimiento», de la *discretio*, según aparece en el glosario de la *S. Th. mhd*, 395 (*differentia, discretio, distinctio, divisio*), y en el diccionario Lexer Bd.2, 1797-99 (*distantia; Unterscheidung, Unterschied, differentia, interstitium*). De ahí que muchos expertos se inclinan por denominarla sencillamente *Erfurter Reden*, sin poner calificativo «de discernimiento» o «de instrucción», opción que hemos asumido.

⁶ Cf. Adeltrud BUNDSCHUH, *Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung der Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften* (Europäische Hochschulschriften XX, 302), Lang, Bern – Frankfurt a. M [et al.] 1990, 110-114. Para el estudio de estas nociones eckhartianas seguimos asimismo a Markus ENDERS, *Gelassenheit und Abgeschiedenheit – Studien zur Deutschen Mystik*, Verlag Dr. Kovac, Hamburg 2008; el capítulo *Gelassenheit – Semantik eines mystischen Begriffs*, de la obra de Alois HAAS, *Kunst rechter Gelassenheit: Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuse Mystik*, Lang, Bern – Frankfurt a. M [et al.] 1996, 247-269; y Erik A. PANZIG, ‘gelâzenheit’ und ‘abegescheidenheit’ – zur Verwurzelung beider Theoreme im theologischen Denken Meister Eckharts, en Andreas SPEER – Lydia WEGENER

a. Los términos «lâzen», «gelâzen» y «gelâzenheit» (dejar, dejado, dejamiento)

El Maestro Eckhart se sirve del verbo *lâzen* y de sus derivados para comentar los pasajes de la Escritura que aluden a la llamada de los discípulos a «dejarlo todo» (*omnia relinquere*) para seguir a Jesucristo (Mt 4,20; 19,5; 19,27) y recibir el «ciento por uno y la vida eterna» (Mt 19,29b); y también al hecho de que Jesús mismo deja el mundo para ir al Padre: Jn 16,25 (*relinquo mundum et vado ad Patrem*). Igualmente emplea la expresión *sich selben lâzen* para traducir la fórmula evangélica (Lc 9,23) de «negarse a sí mismo» (*abneget se ipsum*)⁷. Puntualiza que dejar «todo» no sólo implica dejar las propiedades, la familia, o cualquier otra cosa, sino también la multiplicidad de lo creado, lo que está separado del ser de Dios y es «desigual»⁸.

Así, se produce en Eckhart una transformación en el concepto de «dejar»: se pasa de haberlo dejado todo (*gelâzen hân*), en el sentido de una renuncia activa de toda posesión, a tener un «ser dejado», «desprendido», «entregado» o «abandonado» (*gelâzen sîn*) –aquí falta la palabra castellana adecuada–; es decir, a adquirir un ser tal que se pone en manos de Dios hasta el extremo de vaciarse de todo y permanecer inalterable en toda situación⁹. Eckhart pone de manifiesto este doble aspecto de «haberse desprendido» / «ser o hallarse desprendido» (*gelâzen hân / sîn*) en el sermón alemán 12, *Qui audit me*:

«El hombre que se mantiene en el amor de Dios, debe haber muerto a sí mismo y a todas las cosas creadas, de modo tal que se fije tan poco en sí mismo como en algo situado a más de mil millas de distancia. [...] Este hombre debe haberse dejado a sí mismo (*sich selben gelâzen hân*) y a todo este mundo. Si hubiera un ser humano a

(ed.), *Meister Eckhart in Erfurt* (Miscellanea Mediaevalia 32), Gruyter, Berlin – New York 2005, 335-355.

⁷ Cf. por ejemplo *Pr.* 10, DW I, 169:11-170:1 «Por ello dijo Nuestro Señor: “el que quiera ser mi discípulo, tiene que dejarse a sí mismo” (*sich selben lâzen*)». («*Dar umbe sprichet unser herre: wer mîn jûnger wil werden, der muoz sich selben lâzen*»). En otras ocasiones, sin embargo, Eckhart también traduce esta expresión como *sîn selbes verzihen* («perderse a sí mismo») o *sîn selbes verlôugnen* («negarse a sí mismo»).

⁸ Cf. *Sermo* LIII n.524, LW IV, 441:11-442:3 «*Relinquamus omnia, id est id, per quod sunt omnia divisa. Nam in deo sunt ‘res’ una omnia [...]. Relinquamus omnia, id est inaequalitatem*».

⁹ Bundschuh ha mostrado que el verbo *lâzen* en medio-alto alemán significa «dejar» (*relinquere = verlassen*) pero también «confiarse a Dios» (*committtere = sich Gott überlassen*). Cf. BUNDSCHUH, *Die Bedeutung von gelassen*, 102ss.

quien perteneciera todo este mundo y él lo dejara por amor de Dios, para encontrarse tan desnudo como cuando lo recibió, a este hombre Nuestro Señor le devolvería todo este mundo y le daría también la vida eterna. Y si hubiera otra persona que no poseyera nada más que una buena voluntad y pensara: “Señor, si este mundo fuera mío y si tuviera otro más y otro tercero” —serían tres en total— y si expresara el deseo: “Señor, quiero dejar (*lâzen*) todo eso y a mí mismo con la misma desnudez con que los he recibido de ti”, a tal hombre Dios le daría exactamente lo mismo que si lo hubiera ofrecido todo [realmente] de su propia mano. Pero otro hombre que no tuviera nada, ni corpóreo ni espiritual, que dejar (*ze lâzenne*) o que ofrecer, éste sería el que habría dejado (*lieze*) más que ningún otro. Quien se deje (*lieze*) a sí mismo del todo por un instante, a éste se le daría todo. Pero, en cambio, si un hombre se ‘hallara desprendido’ (*wære gelâzen*) durante veinte años y por un instante volviera a aferrarse a sí mismo, sería como si nunca se hubiera desprendido (*gelâzen*). El hombre que ha dejado [todo] y se halla desprendido (*gelâzen hât und gelâzen ist*) y que nunca, ni un solo instante, mira aquello que ha dejado (*gelâzen hât*), y que permanece firme, impassible en sí mismo (*unbeweget*) e inmutable (*unwandellîche*), sólo este hombre ‘es desprendido’ (*ist gelâzen*). Que Dios y la eterna Sabiduría nos ayuden para que permanezcamos tan firmes e inmutables como el Padre eterno. Amén»¹⁰.

De este modo, la noción de *gelâzenheit* reúne en sí misma el aspecto de la renuncia y el desprendimiento de toda posesión material (*relinquere*), pero va mucho más allá, e incluye también el abandono de todo lo creado, del mundo y de todo lo propio, tanto lo material como lo espiritual, todas las cosas, la voluntad¹¹ y el propio yo¹². Asimismo supone una transformación de la persona que «se halla» o «es» des-

¹⁰ Pr. 12, DW I, 201:9-203:7 (Brugger modif., 371-373) «*Der mensche, der alsô stât in gotes minne, der sol sîn selbes tôt sîn und allen geschaffenen dingen, daz er sîn selbes als wênic ahtende sî als eines über tûsent mîle. [...] Dirre mensche muoz sich selben gelâzen hân und alle dise werlt. Wære ein mensche, des alliu disiu werlt wære, und er sie lieze als blôz durch got, als er sie enpfîenc, dem wölte unser herre geben alle dise werlt und ouch daz êwige leben. Und wære ein ander mensche, der niht enhæte dan eines guoten willen, und er gedæhte: herre, wære disiu werlt mîn und hæte ich denne noch eine werlt und aber eine, daz wæren drî, daz er des begernde wære: herre, ich wil dise lâzen und mich selben alsô blôz, als ich ez von dir enpfangen hân, dem menschen gæbe got als vil, als ob er ez allez mit sîner hant hæte enwec gegeben. Ein ander mensche, der niht enhæte lîplîches noch geistlîches ze lâzenne noch ze gebenne, der mensche lieze allermeist. Der sich zemâle lieze einen ougenblik, dem wûrde zemâle gegeben. Und wære ein mensche zweinzic jâr gelâzen, næme er sich selben wider einen ougenblik, er enwart noch nie gelâzen. Der mensche, der gelâzen hât und gelâzen ist und der niemermê gesihet einen ougenblik ûf daz, daz er gelâzen hât, und blîbet stæte, unbeweget in im selber und unwandellîche, der mensche ist aleine gelâzen. Daz wir alsô stæte blîben und unwandelbære als der êwige vater, des helfe uns got und diu êwige wîsheit. Amen*».

¹¹ Cf. por ejemplo, BgT c.2, DW V, 45:10-13 «Sobre esto debe saber el ser humano, que si fuera [verdaderamente] justo sería para él un gran gozo y una alegría el dejar (*lâzenne*) su voluntad natural y privarse y salir enteramente de sí mismo para entrar en todo el padecer (*lîden*) que Dios quisiera darle». («*Dâ bî sol der mensche wîzzen, ob im reht wære, daz im wünnlich und vrælich wære, sînen natîrlîchen willen ze lâzenne und ze verzîhenne und alzemâle ûzzegânne in allem dem, daz got den menschen lîden wil*»).

¹² Cf. RdU c.3, DW V, 193:3-194:8 (Brugger modif., 89) «Comienza primero contigo mismo y ¡déjate a ti mismo! (*lâz dich*). En verdad [te digo], si no huyes primero de tu propio yo, adondequiera

prendida, hasta el punto de ser totalmente «pobre de espíritu»: ya «no quiere nada», «no sabe nada», «no tiene nada» y se encuentra tan libre y desapegada (*ledic*) de todo, que Dios mismo se vuelve «el lugar» en donde puede actuar. Cuando Dios encuentra a alguien con tal pobreza, opera en su alma «y se complace en ello (*diz tut er gerne*)» y el ser humano, por su parte, «padece a Dios en sí mismo»¹³. Por tanto, la *gelassenheit* –así como la «pobreza»– puede ser tematizada tanto a nivel moral como epistemológico y también ontológico; la persona «desprendida» se pone totalmente en manos de Dios, en su obrar (no quiere nada), en su conocer (no sabe nada) y en su mismo ser (por sí misma no es nada)¹⁴. Renuncia a sustentarse en sí misma, en sus representaciones intelectuales, o en sus intenciones y su voluntad, para quedarse desnuda ante Dios y llegar a unirse a Él.

Alain de Libera ha indicado con acierto que, además del fundamento bíblico, este concepto eckhartiano tiene su origen en la invitación del Pseudo-Dionisio, en el comienzo de su *Teología mística*, a renunciar a «los sentidos y las operaciones intelectuales, a todo lo sensible y lo inteligible», para llegar a ser elevado, por la vía del desconocimiento, «a la unión (ἕνωσις, en la traducción de Escoto Erígena, *unitatem*, y en la de Juan Sarraceno, *unionem*) con aquél que está más allá de todo ser y de

que huyas encontrarás obstáculos e inquietud, sea donde sea. Hay gente que busca la paz en las cosas exteriores, ya sea en el lugar, el modo, las personas o las obras, en salir al extranjero, o en la pobreza o el abajamiento, pero por grandes que sean estas cosas, o del tipo que sean, sin embargo no son nada y tampoco dan la paz. [...] ¿Qué se debe hacer entonces? En primer lugar, hay que dejarse a sí mismo (*sich selber lâzen*), con lo cual se han dejado (*gelâzen*) todas las cosas. En verdad, si alguien dejara un reino o todo el mundo, y se guardara a sí mismo, no habría dejado nada. Sí, el que se deja a sí mismo [renuncia a sí mismo, se desprende de su yo], no importa lo que guarde, riquezas, honores o lo que sea, entonces lo ha dejado (*gelâzen*) todo». («*Dar umbe hebe an dir selber an ze dem êrsten und lâz dich. In der wârheit, dû envliehest dich denne ze dem êrsten, anders, swâ dû hine vliehest, dâ vindest dû hindernisse und unvrîde, ez sî, swâ daz sî. Die liute, die vrîde suochent in ûzwendigen dingen, ez sî an steten oder an wîsen oder an liuten oder an werken oder daz ellende oder diu armuot oder smâcheit, swie grôz diu sî oder swaz daz sî, daz ist dennoch allez nihtes noch engibet keinen vrîde. [...] waz sol er tuon? Er sol sich selber lâzen ze dem êrsten, sô hât er alliu dinc gelâzen. In der wârheit, lieze ein mensche ein künicrîche oder alle die werlt und behielte sich selber, sô enhæte er nihtes gelâzen. Jâ, und læzet der mensche sich selber, swaz er denne beheltet, ez sî richtuom oder êre oder swaz daz sî, sô hât er alliu dinc gelâzen*»).

¹³ Cf. el sermón alemán *Beati pauperes spiritu*, Pr. 52, DW II, 486-505 (Vega, 75-81).

¹⁴ Cf. el comentario al Pr. 28 de Eckhart de LARGIER (ed.), *Meister Eckhart Werke* I, 960.

todo saber»¹⁵. Prueba de ello es el hecho de que tanto Eckhart como sus discípulos Suso y Tauler aluden explícitamente a ese texto dionisiano¹⁶.

Así pues, la meta y el sentido último de la *gelassenheit* no es otra sino la unión con Dios; para poder «ganar a Dios», ser uno con Él —recuerda el Maestro turingio—, el ser humano ha de perderlo todo, incluso a Dios mismo, y pasar por la experiencia del abandono de Dios, si es lo que Dios quiere, como le sucedió a Pablo (cf. Rom 9,3):

«Lo más alto y lo más elevado que el ser humano puede dejar es dejar a Dios por Dios (*got durch got lâze*). Pues San Pablo dejó a Dios por Dios, dejó todo lo que podía tomar de Dios y dejó todo lo que Dios podía darle y todo lo que podía recibir de Dios. Y cuando dejó esto, dejó a Dios por Dios y entonces Dios permaneció en él, tal y como es Dios siendo sí mismo»¹⁷.

En medio de este desprendimiento absoluto, desprendimiento de los dones de Dios, de su consuelo o de la imagen que se tiene de Él —que será también para Suso la forma suprema de desprendimiento¹⁸—, Dios mismo se hace presente en el ser humano. Pues sólo puede ser recibido cuando el ser humano se hace totalmente receptivo, cuando se vacía de toda expectativa, de toda exigencia, de toda voluntad, de todos sus conceptos, de su propio yo, y se pone plenamente en sus manos; entonces puede el hombre «padecer» a Dios y ser uno con Él.

¹⁵ Cf. *De myst. theol.* I 1, PG 3, 997B (*Dionysiaca* I, 567-568; BAC, 371). La «salida» de uno mismo para dejar entrar a Dios vuelve a aparecer en *De div. nom.* VII 3, PG 3, 872B (BAC, 339). Cf. LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, 40-41.

¹⁶ Cf. Eckhart, *Pr.* 101, DW IV, 359:146-360:150; Suso, *Vita* c.52, 190:5-13; Tauler, *Pr.* 79, 423:34-35. Ver *supra* nota 160 del Capítulo III del presente estudio. Asimismo, en la colección de dichos y leyendas atribuidos a Eckhart (*Srpüche*) en la edición de Pfeiffer —y cuya autenticidad no ha sido probada, pero que presentan, en algunos casos, gran continuidad con el Maestro—, aparece una afirmación en la que se reconoce la influencia dionisiana en la noción de *gelâzenheit*. «Entonces Fray Eckhart dijo: ¿Cuándo se han abandonado todas las cosas? [Cf. Mc 10,28]. Cuando se ha dejado todo aquello que el sentido puede comprender y todo lo que se puede decir y todo lo que se puede oír y todo lo que el color hace ver: entonces se han dejado todas las cosas. Cuando se han dejado así todas las cosas somos iluminados y más que iluminados, por la divinidad». («*Dô sprach Bruoder Eckhart: wenne hât man alliu dinc gelâzen? Sô man allez daz gelât, daz sin begrîfen mac, und allez, daz man gesprechen mac, und allez, daz man gehæren mac, und allez, daz varwe gemachen mac, unt dan alrest hât man alliu dinc gelâzen. Sô man alliu dinc alsô gelât, sô wirt man durchklêret und überklêret von der gotheit*»). *Sprüche* 29, Pfeiffer, 605:28-33 (Vega, 152).

¹⁷ Cf. *Pr.* 12, DW I, 196: 6-8 «*Daz hœhste und daz nœhste, daz der mensche gelâzen mac, daz ist, daz er got durch got lâze. Nû liez sant Paulus got durch got; er liez allez, daz er von gote nemen mohte und liez allez, daz im got geben mohte, und allez, daz er von gote enpfâhen mohte. Dô er daz liez, dô liez er got durch got, und dô bleip im got, dâ got istic ist sîn selbes*».

¹⁸ Cf. Bdeu c.9, 232:16-17. En una ocasión Suso emplea otra expresión semejante: «en Dios, despojados de Dios por Dios» (*in gotte gottes von gotte quit*). GBfb 28, 492:6.

«Se trata de una compensación equitativa y un negocio justo –afirma Eckhart–: en la medida en que sales de todas las cosas, en esa medida, ni más ni menos, entra Dios con todo lo tuyo, siempre que salgas completamente de lo tuyo en todas las cosas»¹⁹.

El fundamento ontológico de este doble movimiento –el salir de todo y el entrar de Dios– se encuentra en la noción de ‘ser’ de Eckhart, así como en su concepción acerca de la analogía y del *in quantum*, de las que ya hemos hablado. Dios es *altissimus in esentia*, afirma el Maestro turingio en su *Collatio in Libros Sententiarium*, mientras que la criatura está limitada por la multiplicidad, por ser «esto o aquello» (*esse hoc et hoc*)²⁰. Por sí misma, la criatura es ‘nada’ y recibe su ser de Dios, en el sentido de una *creatio continua*²¹. Así pues, en cuanto *hoc et hoc*, la criatura es ‘nada’ pero, en cuanto *esse*, la criatura es semejante a Dios, ya que, a su juicio, el ser se dice con propiedad de Dios y en las criaturas siempre es recibido; y no encuentra en ellas una radicación positiva –pues el dominico turingio acepta únicamente la «analogía de atribución extrínseca»–. De este modo, cuanto más se inclina el ser humano hacia el *esse* y abandona el *hoc et hoc*, más reconoce el hombre desprendido su «fondo», su ser «a imagen» de Dios, que Dios le ha concedido por gracia, y más puede Dios revelarse en ella²².

¹⁹ RdU c.4, DW V, 197:1-3 «*Ez ist rehte ein glîch widergelt und glîcher kouf: als vil dû ûzgâst aller dinge, als vil, noch minner noch mêr, gât got in mit allem dem sînen, als dû zemâle ûzgâst in allen dingen des dînen*». Cf. también *Pr.* 48, DW II, 415:4-9 (Brugger, 649-650) «Digo por la verdad buena, eterna y perpetua, que Dios tiene que verterse (*ergiezen*) del todo y de acuerdo con toda su capacidad, en cualquier hombre que haya renunciado a sí mismo (*gelâzen hât*) hasta el fondo, y [Dios ha de hacerlo] de manera tan completa que no se reserve nada de toda su vida ni de todo su ser ni de su naturaleza ni de toda su divinidad, sino que debe verterlo del todo y de manera fecundante en ese hombre que se ha entregado a Dios, ocupando el lugar más bajo». («*Ich spriche ez bî guoter wârheit und bî der êwigen wârheit und bî iemerwernder wârheit, daz sich got in einen ieglîchen menschen, der sich ze grunde gelâzen hât, muoz alzemâle ergiezen nâch aller sîner vermûgenheit alsô ganz und gar, daz er in allem sînem lebene noch in allem sînem wesene noch in sîner natûre noch in aller sîner gotheit niht enbeheltet, er enmûeze ez alzemâle ergiezen in vruhtbærlîcher art in den menschen, der sich gote gelâzen hât und die niderste stat besezzen hât*»).

²⁰ Cf. *Collatio* n.3, LW V, 20:2-3 «*Omne enim mutabile habet hoc et hoc, nec est simplex. Manet enim secundum aliquid et variatur secundum aliquid*». También *Collatio* n.4, LW V, 21:3-6 «*Omnis creatura subiacet mutabilitati vel corruptionis vel localis transmutationis vel saltem durationis: corruptionis, ut elementa; localis transmutationis, ut corpora caelestia; durationis, ut natura angelica*».

²¹ Cf. *Prol. op. prop.* n.25, LW I, 181:3-183:6. Cf. *supra*, Capítulo III, epígrafe «2.1. Clarificaciones de la metafísica del Maestro Eckhart: relación paradójica entre la Infinitud y la creación».

²² Cf. PANZIG, ‘*gelâzenheit*’ und ‘*abegescheidenheit*’, 350-351. A nuestro parecer, el análisis y las explicaciones de Panzig son, a grandes rasgos, acertados, pero no sus conclusiones. Se ha de subrayar la radical distinción entre la presencia inmanente de Dios en todas las criaturas, que son huella de Dios y la presencia, por gracia, de Dios en el alma de la persona plenamente «desprendida» en la

Esta dinámica es semejante a la que se presenta en Gregorio de Nisa, según la presenta Jean Daniélou:

«La imagen de Dios [en el alma humana], para él [San Gregorio], es la vida divina, que es un don de la gracia. Para que pueda percibir a Dios en ella, es necesario, en primer lugar, que el alma recupere la imagen de Dios. Es lo que hace al desprenderse del pecado y unirse con Cristo. Sólo entonces puede percibir en ella esta vida de Dios que no es la sustancia de su alma, sino el don gratuito de Dios»²³.

Eckhart, sin embargo, radicaliza el desprendimiento y, además del pecado, lo extiende a toda imagen, a todo lo particular y «propio».

En varias ocasiones plantea la distinción entre verdadera y falsa *gelâzenheit*: el verdadero desprendimiento supone la entrega plena de sí mismo, sin guardarse nada personal ni buscar «ningún porqué» –nada para sí mismo–, y sin pensar que se está realizando algo bueno o justo²⁴. Por el contrario, aquél que sigue conservando en su corazón aquello que ha dejado, o que piensa en el mérito o el premio que le espera, en realidad «no ha dejado nada»²⁵. En el sermón 6 *Iusti autem in perpetuum vivent* lo

unión mística. Como hemos desplegado en el capítulo III, el ser humano posee una enorme dignidad: ser creado a imagen de Dios, capaz de recibir por gracia la vida divina de Dios en su «fondo» más íntimo. Después de analizar cada uno de los textos en los que aparecen los términos *gelâzenheit* y *abegescheidenheit*, Panzig infiere que entre Dios y el ser humano que vive plenamente la *abegescheidenheit* se establece una «correlación unívoca». A su juicio, la persona totalmente ‘desasida’ (*abgeschaiden*) es Hija de Dios de manera unívoca, mientras que con la *gelâzenheit* sólo alcanza una filiación analógica. Cf. PANZIG, ‘*gelâzenheit*’ und ‘*abegescheidenheit*’, 352. Sin embargo, consideramos que, según el Maestro Eckhart, en ambos casos se produce una «correlación analógica», pues así lo explicita en repetidas ocasiones en el Proceso de Colonia. Cf. *supra* Capítulo IV, nota 101.

²³ Jean DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1944, 8 «L’image de Dieu pour lui, c’est la vie divine, qui est un don de la grâce. Pour percevoir Dieu en elle, il faut donc d’abord que l’âme récupère l’image de Dieu. C’est ce qu’elle fait en se détachant du péché et en s’unissant au Christ. Alors seulement elle peut recevoir en elle cette vie de Dieu qui n’est pas la substance de son âme, mais le don gratuit de Dieu».

²⁴ Cf. RdU c.21, DW V, 282:1-283:4. Eckhart emplea con mucha frecuencia la expresión «sin porqué» (*kein warumbe*), sin interés propio; aquí (RdU c.21, 282:8-10) afirma lo siguiente: «cuando la obra se realiza por sí misma, por simple amor de la virtud y sin preguntar porqué, se posee la virtud de manera perfecta, y no antes». («*si wûrket sich als mêr durch sich selber und durch die minne der tugent und umbe kein warumbe - denne hât man die tugent volkomenliche und niht ê*»).

²⁵ Cf. *Pr.* 28, DW I, 61:1-5 «Entonces dijo nuestro Señor: “Aquel que deje algo (*iht*) por mí y en mi nombre, le devolveré cien veces más y le dará además la vida eterna” [Mt 19,29]. Pero si lo dejas para recibir cien veces más y también la vida eterna, entonces no has dejado nada; y aunque lo dejas por una recompensa cien mil veces mayor, no habrías dejado nada: debes dejarte a ti mismo y dejarte totalmente, entonces te has dejado rectamente (*rehte gelâzen*)». («*Nû sprichet unser herre: “der iht læzet durch mînen willen und umbe mînen namen, dem wil ich ez hundertveltlicliche widergelten und dar zuo geben daz êwige leben”. Læzest dû ez aber umbe daz hundertvalte und umbe daz êwige leben, sô enhâst dû niht gelâzen; jâ, læzest dû umbe hunderttûsentveltigen lôn, dû enhâst niht gelâzen: dû muost dich selben lâzen und gar lâzen, sô hât dû rehte gelâzen*»).

expresa con tanta radicalidad, que la bula *In agro dominico* considerará que es una afirmación herética²⁶.

En el fondo, Eckhart reconoce que la virtud tiene diversos grados²⁷ y que «en esta vida no hay hombre alguno se haya desprendido (*geliez*) tanto que no tenga que seguir desprendiéndose (*lâzenne*) aún más»²⁸. Por otro lado, subraya que no depende únicamente de nuestro esfuerzo, sino del don de Dios, que va haciendo crecer la capacidad del ser humano de acogerle o «padecerle» (*got liden*): «Cada don prepara la receptividad a un nuevo don y, mejor, a un don mayor –explica. Pues cada don de Dios amplía la receptividad y el deseo de acoger otro más y cada vez mayor»²⁹.

²⁶ *Pr.* 6, DW I, 100:1-6 «¿Quiénes son los que honran a Dios? Los que han salido (*ûzgegangen*) completamente de sí mismos y no buscan absolutamente nada más de lo suyo en ninguna cosa, sea cual sea, pequeña o grande; aquellos que no buscan nada ni por debajo de ellos, ni por encima de ellos, ni al lado de ellos, ni siquiera en sí mismos; “los que no pretenden ni bienes, ni honores, ni comodidad, ni placer, ni utilidad, ni interioridad, ni santidad, ni premio, ni el reino de los cielos, sino que en todas estas cosas han renunciado (*ûzgegangen*) aún a lo que es propio, esa es la gente que ha honrado a Dios”». («*Wer sint, die got êrent? Die ir selbes alzemâle sint ûzgegangen und des irn alzemâle niht ensuoehent an keinen dingen, swaz ez joch sî, noch grôz noch klein, die niht ensehent under sich noch über sich noch neben sich noch an sich, die niht enmeinent noch guot noch êre noch gemach noch lust noch nutz noch innicheit noch heilicheit noch lôn noch himelrîche und dis alles sint ûzgegangen, alles des irn, dirre liute hât got êre*»). La parte final de este texto (en cursiva) fue recogida en la bula *In agro dominico* a.8, DH 958.

²⁷ Cf. BdgT, DW V, 24:15-25:7.

²⁸ RdU c.4, DW V, 196:6-7 «*Dû solt wîzzen, daz sich nie dehein mensche sô vil geliez in disem lebene, er envûnde sich dennoch mêr ze lâzenne*». Esta afirmación será retomada por Suso y se opone al error de algunos begardos y beguinas, que influidos por la herejía del Libre Espíritu afirmaban que «el hombre en la vida presente puede adquirir tal y tan grande grado de perfección, que se vuelve absolutamente impecable y no puede adelantar más en gracia». Constitución *Ad nostrum qui* n.1 del Concilio de Viena (1312), DH 891.

²⁹ *Pr.* 102, DW IV, 423:148-150 «*Jâ, von unmæziger minne hât got unser sælicheit gelegeet in ein liden, wan wir mê liden dan wûrken und unglîche mê nemen dan geben. Und ein ieglichiu gâbe bereitet die enpfenclicheit ze einer niuwen gâbe, jâ, ze einer mêrern gâbe. Ein ieglichiu götlîchiu gâbe wîtert die enpfenclicheit und die begerunge ze einem mêrern und græzern ze enpfâhenne*». Eckhart alude también a la gracia que prepara al ser humano para la unión en *Pr.* 52, DW II, 501:8-502:3 (Vega, 79) «las palabras de Pablo [“todo lo que soy, lo soy por la gracia de Dios” (cf. 1Cor 15,10)] son verdad. Fue necesario que la gracia de Dios estuviera con él: pues la gracia de Dios actuó en él para que la accidentalidad fuera consumada en la esencialidad Cuando la gracia concluyó y completó su obra, entonces Pablo permaneció como había sido». («*Hie zuo antwûrtet man alsô, daz sant Pauli wort wâr sîn: daz diu gnâde gotes in im was, des was nôt; wan diu gnâde gotes diu worhte in im, daz diu zuovellicheit volbrâhte daz wesen. Dô diu gnâde endete und ir werk volbrâhte, dô bleip Paulus, daz er was*»).

b. La «abegescheidenheit» (desprendimiento, ser separado) según Eckhart

Una noción directamente vinculada con la *gelâzenheit* y empleada con enorme frecuencia por el Maestro turingio es la *abegescheidenheit* o *abgeschaidenhait*³⁰, igualmente difícil de traducir al castellano. En alemán moderno *Abgeschiedenheit* significa «soledad, aislamiento»; sin embargo, en la mística alemana presenta un significado mucho más amplio y específico³¹, vinculado a *gelâzenheit*. Es muy posible que Eckhart sea el creador del término como sustantivo, pues en toda la literatura en medio-alto alemán sólo aparece en sus escritos y los de sus discípulos Tauler y Suso, así como en un tratado posterior del círculo de los amigos de Dios de Estrasburgo³². El participio *abgeschaiden* no traduce vocablo latino alguno vinculado a la Escritura, como sucedía con la *gelâzenheit*, sino que se corresponde con los términos latinos *separatus* o *abstractus*, asociados a la noción de «intelecto» de filósofos griegos, como Aristóteles, Anaxágoras o Platón³³.

³⁰ Por ejemplo, dicha expresión forma parte de la primera afirmación sobre lo que se ha venido en llamar «el programa de predicación» de Eckhart, presente en el sermón alemán 53: «Al predicar procuro hablar de la separación (*abegescheidenheit*) y de que el hombre debe vaciarse (*ledic werde*) de sí mismo y de todas las cosas». («*Swenne ich predige, sô pflige ich ze sprechenne von abegescheidenheit und daz der mensche ledic werde sîn selbes und aller dinge*»). Pr. 53, DW II, 528:5-6 (Vega, 83). (Cf. *supra* Capítulo I, nota 214). Amador Vega traduce *abegescheidenheit* por «ser separado» o «separación», mientras que Ilse de Brugger suele referirse a «desasimiento» y Libera, el vocablo francés *détachement*. Nosotros emplearemos el término más adecuado según el contexto, indicando entre paréntesis el vocablo alemán.

³¹ Según Lexer I, 8, es «el estado en el que se está desprendido (*losgetrennt*) de todo lo exterior».

³² Cf. *Findebuch*, 1. *Abegescheidenheit* aparece en las mismas obras que el vocablo *gelâzenheit* (Eckhart, Tauler, Suso, Schürebrand), excepto en la obra de Elsbeth Stigel, que emplea el segundo, pero no el primero.

³³ Cf. *In Gen.* I n.168, LW I, 313:12-314:2 «*Octavo sic: principium omnium productorum naturalium est intellectus altior natura et omni creato, et hic deus, de quo prorie loquitur Anaxagoras ad litteram quod est "separatus", "immixtus", "nulli nihil habens commune", ut discernat omnia*». También en el comentario a Jn 3,19, Eckhart afirma: «*Homo ab intellectu et ratione homo est. Intellectus autem abstrahit ab hic et nunc et secundum genus suum nulli nihil habet commune, impermixtus est, separatus est, ex III De anima*». In *Ioh.* n.318, LW III, 265:12-266:1. Cf. PANZIG, 'gelâzenheit' und 'abegescheidenheit', 344-349. Asimismo, en la versión en medio-alto alemán de ciertos fragmentos de la *Suma* de Santo Tomás, aparece el participio *abgescheidenen* asociado al Intelecto de Dios: «el intelecto separado, que ha creado la naturaleza» («*dez abgescheidenen verstans, der da die naturen sezet*»). *S. Th. mhd* I-II. q.40 a.3, 189. Tomás alude a esta expresión «Intelecto separado» también en *S. Th.* I q.79 a.4, donde explica proceso del conocimiento humano por abstracción y precisa que, para la fe cristiana, el «Intelecto separado» –que Platón compara al sol– es Dios creador, no el «intelecto agente».

Así pues, cuando busca expresar en alemán las propiedades del intelecto que había enunciado en su obra latina, el dominico las formula del siguiente modo: «está abstraído [o separado] del aquí y del ahora» (*si scheidet abe von hie und von nû*), que se corresponde con «*abstrahit ab hic et nunc*»; «no es igual a nada» (*nihte glîch enist*), que expresa que «*nulli nihil habet commune*»; y «es puro y sin mezcla» (*lûter und unvermenget ist*), que corresponde a: «*impermixtus est, separatus est*»³⁴. Asimismo, en numerosos lugares aparece la *abegescheidenheit* asociada al intelecto y a la teoría del conocimiento. Por ejemplo, en el sermón alemán 15, *Homo quidam nobilis*, Eckhart afirma que «un ser humano dotado de intelecto (*vernúnftiger mensch*) es aquel que se comprende intelectualmente a sí mismo y, en sí mismo, se halla abstraído [o desasido] (*abgeschaiden*) de toda materia y forma». Y prosigue:

«¿Cómo puede ser que la abstracción (*abgeschaidenhait*) del conocimiento, sin formas ni imágenes, le haga comprender todas las cosas, sin volverse hacia el exterior ni transformarse a sí mismo? Digo que se debe a su simplicidad, porque, cuanto más puro y simple es el hombre en sí mismo, con mayor simplicidad comprende en sí mismo toda la multiplicidad y se mantiene inmutable en sí mismo»³⁵.

Por tanto, queda claro que la *abegescheidenheit* tiene que ver con el proceso de abstracción, de desasimiento de toda forma e imagen, del aquí y el ahora, de la multiplicidad y la temporalidad que se produce en el proceso de conocimiento. Y se aplica también al ser humano, que ha de abstraerse y separarse de todo, no en el sentido de tomar distancia física, sino más bien en el de «poner entre paréntesis» lo creatural, estar desasido o desapegado de todo.

En el tratado *Von abegescheidenheit*, cuya autoría no es segura³⁶, se ofrece una explicación de este concepto: «el verdadero desasimiento (*rehte abegescheidenheit*)

³⁴ Cf. *Pr.* 69, DW III, 169:2-5.

³⁵ *Pr.* 15, DW I, 250:6-15 «*Ein vernúnftiger mensch ist, der sich selber vernúnfteklîchen verstat vnd in im selber abgeschaiden ist von allen materien vnd formen. [...] Nun sprich ich: wie mag das gesin, das abgeschaidenhait des verstantniss sunder form vnd bild in im selber aellú ding verstat sunder uskeren vnd verwandlung sin selbes? Ich sprich, es kum von siner ainualtikait; wán ie luter ainualtiger der mensch sin selbes in im selber ist, ie ainualteklicher er alle manigualtikait in im selber verstat vnd belibt vnwandelber in im selber*».

³⁶ Este tratado fue incluido en la edición crítica de la obra eckhartiana, pues Quint consideraba segura su autenticidad y a Eckhart como su autor. Sin embargo, su discípulo Eduard Schaefer y otros expertos como Kurt Ruh han cuestionado esta autoría, aludiendo fundamentalmente a diferencias de estilo con otras obras eckhartianas. Otros análisis más recientes, como el de Enders o el de Panzig, se pronuncian a favor de la autoría eckhartiana. Cf. ENDERS, *Gelassenheit und Abgeschiedenheit*, 99-105; PANZIG, *'gelâzenheit' und 'abegescheidenheit'*, 351. Sea como fuere, este escrito presenta una

no es otra cosa sino el hecho de que el espíritu permanezca inmóvil (*unbeweglich*) frente a todo lo que le pueda suceder, amores o dolores (*liebes und leides*), honores, oprobios u ofensas, tanto como lo hace una montaña de plomo ante un viento leve»³⁷. Según esta descripción, también podría relacionarse la *abegescheidenheit* con la noción de indiferencia³⁸ o con la concepto cristiano de *apatheia* reelaborado por la patología griega³⁹. Con frecuencia aparece también vinculada a «pureza» (*lûterkeit*) como pura receptividad⁴⁰, y a la «simplicidad» (*einvalticheit*)⁴¹. Igualmente, el autor de *Von abegescheidenheit* explica que dicha virtud es la más alta y la mejor para alcanzar la unión con Dios, por encima del amor, de la humildad o de la misericordia, pues «limpia el alma y purifica la conciencia» (*gewizzene*), y gracias a ello «inflama el corazón y despierta al espíritu; activa el anhelo (*begirde*) y deja conocer a Dios», y

visión muy cercana al pensamiento de Eckhart; si no fuera él su autor, lo sería una persona de su entorno más directo.

³⁷ VAb, DW V, 411:12-412:3 «*Hie solt dû wizzen, daz rehtiu abegescheidenheit niht anders enist, wan daz der geist alsô unbeweglich stande gegen allen zuovellen liebes und leides, êren, schanden und lasters als ein blîgîn berc unbeweglich ist gegen einem kleinen winde*».

³⁸ Alois Haas considera que una noción que se aproxima mucho a la *gelâzenheit* es la «indiferencia ignaciana». Este autor no parece diferenciar en su explicación los conceptos de *gelâzenheit* y *abegescheidenheit*, pues la cita a la que alude (VAb, DW V, 425ss) contiene el segundo vocablo y no el primero. Cf. HAAS, *Maestro Eckhart*, 44-47.

³⁹ Según Alain de Libera, el significado de la *abegeschiedenheit* eckhartiana «no es la simple ascesis de las representaciones», sino que «es, como en los Padres griegos, una participación en la vida divina, un fluir de la *apatheia*, de la imposibilidad divina en el alma humana, emanación que la convierte en una imagen de Dios y le permite conocerle a la vez en sí misma y en Él mismo». Cf. LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, 39. También Haas ha señalado la vinculación entre la *gelassenheit* eckhartiana y las nociones de *apatheia* y de *ataraxia*, una vez reelaboradas por los Padres de la Iglesia, —no tanto como ausencia total de pasiones, sino como paz interior—. Sin embargo, a juicio de este autor, Eckhart no se limita a reproducir estos conceptos, sino que su peculiar concepción de *gelassenheit* supone una novedad en la mística cristiana. Cf. HAAS, *Kunst rechter Gelassenheit*, 250.

⁴⁰ En numerosas ocasiones aparecen asociados los adjetivos *abegescheiden* y *lûter* (puro). Así por ejemplo, en un sermón alemán repite en varias ocasiones esta expresión: «tan puro, tan desnudo, tan desasido» («*alsô lûter, alsô blôz, alsô abegescheiden*»), Pr. 27, DW I, 41:4; 44:3; 53:1; o emplea la expresión «puro desasimiento» («*lûteriu abegescheidenheit*») o similares, VAb, DW V, 401:6; 423:1 y 2; 423:4; 426:7; 428:7; 430:2.

⁴¹ En el tratado *Von abegescheidenheit* se relacionan estas nociones entre sí y con el ser de Dios: «Pues el que Dios sea Dios se debe a su ‘ser separado’ [o ‘desasimiento’] inmóvil (*unbeweglichen abegescheidenheit*) y del ser separado le viene su pureza (*lûterkeit*), su simplicidad (*einvalticheit*) y su inmutabilidad (*unwandelbærkeit*)». («*Wan daz got ist got, daz hât er von sîner unbeweglichen abegescheidenheit, und von der abegescheidenheit hât er sîne lûterkeit und sîne einvalticheit und sîne unwandelbærkeit*»). VAb, DW V, 412:4-6 (Vega, 128).

concluye con una alusión al padecer (*lîden*) con Cristo, como el medio más rápido para llegar a esa plenitud⁴².

¿Pero por qué es la *abegescheidenheit* del ser humano, su separación o desasimiento, tan apreciada por el Maestro Eckhart? Porque conduce a una enorme semejanza (*glîcheit*) con Dios⁴³ –ya que Dios mismo es la «*abegescheidenheit* suprema»⁴⁴; y tiene como resultado que «el hombre viene a Dios, y Dios viene al hombre»⁴⁵. Dios está «forzado» a hacerlo, lo hace «por necesidad» (*von nôt*), ya que cada cosa tiende a su lugar propio por naturaleza, y «el lugar propio de Dios es la unidad y la pureza», que provienen del desasimiento (*abegescheidenheit*)⁴⁶. Según explica el autor,

«Dios actúa según la predisposición (*bereitschaft*) y la receptividad (*enpfenlichkeit*) que encuentra. [...] Para ello toma un ejemplo de la naturaleza: si quiero escribir en una tablilla de cera, entonces no puede haber nada escrito sobre ella, por muy noble que sea, de forma que me impida escribir sobre ella; y si a pesar de ello quiero escribir, entonces debo borrar y vaciar todo lo que está sobre la tabla, y ésta nunca se me presenta tan bien para escribir como cuando no hay absolutamente nada. De forma muy parecida, si Dios en lo más elevado debe escribir en mi corazón, entonces debe

⁴² Cf. VAb, DW V, 432:6-434:3 (Vega, 135) «*Dâ von ist abegescheidenheit daz aller beste, wan si reiniget die sêle und liutert die gewizzene und enzündet daz herze und wecket den geist und machet snel die begirde und tuot got erkennen und scheidet abe die créature und vereiniget sich mit gote. Nû merket, alle vernünfftigen menschen! Daz snelleste tier, daz iuch treget ze dirre volkomenheit, daz ist lîden, wan ez niuzet nieman mê êwiger suezicheit, dan die mit Kristô stânt in der groesten bitterkeit*». Esta consideración de que padecer con Cristo es «el animal (*tier*) [o medio] que lleva más rápido» a la plenitud está también muy presente en Suso, especialmente en el Bdew.

⁴³ Cf. VAb, DW V, 412:3-4 «*Disiu unbeweglichiu abegescheidenheit bringet den menschen in die groeste glîcheit mit gote*».

⁴⁴ Cf. VAb, DW V, 434:3-4 «*diu oberste abegescheidenheit, daz ist got selber*». Tras un análisis de todo el tratado *Von abegescheidenheit* y de este texto en concreto, Enders concluye que la noción de *Abgeschiedenheit* difiere de la *Gelassenheit*, pues la *Abgeschiedenheit* se refiere en primer lugar a la trascendencia, al modo de ser de Dios, su perfección y atemporalidad, y en segundo lugar al espíritu humano, mientras que la *Gelassenheit* se atribuye exclusivamente al ser humano y se relaciona con un estado anterior en el que ésta –la *Gelassenheit*– aún no se ha alcanzado. Cf. ENDERS, *Gelassenheit und Abgeschiedenheit*, 104-105.

⁴⁵ Cf. *In Ioh.* n.318, LW III, 266:5-7 «*Esto talis: humilis, scilicet subiectus deo, separatus a tempore et continuo, hypermixtus, nulli nihil habens commune: venis ad deum, et deum ad te*». *In Ioh.* n.318, LW III, 266:5-7.

⁴⁶ Cf. VAb, DW V, 402:3-403:5 (Vega, 125) «*Nû ist gotes natiurlichiu eigen stat einicheit und lûterkeit, daz kumet von abegescheidenheit. Dâ von muoz got von nôt sich selber geben einem abegescheidenen herzen*».

salir todo de mi corazón, sea esto o lo otro, así son las cosas con el corazón desasido (*abegescheidenen herzen*)»⁴⁷.

Por tanto, como puso de manifiesto Quint al establecer la edición crítica del tratado *Von abegescheidenheit*, esta noción tiene una doble dimensión: además del aspecto negativo de desprendimiento, separación y desnudamiento de la criatura y del propio yo, la *abegescheidenheit* presenta un aspecto positivo, pues conduce y orienta hacia Dios, constituyendo la condición fundamental para la *unio mystica*⁴⁸.

En el sermón alemán 104, Eckhart explica cómo llega Dios a un «ser humano desasido o separado» (*an einem abegescheiden menschen*). Y se sirve de la teoría del conocimiento para dar razón de esta experiencia. Dios mismo se encarga de la operación del ser humano «desasido», «le quita el intelecto agente y se establece él mismo en su lugar y opera él mismo todo lo que el intelecto agente hubiera operado» y «se engendra él mismo en el intelecto paciente (*lîdende vernunft*)»⁴⁹.

⁴⁷ VAb, DW V, 424:10-426:3 (Vega modificado, 133) «[Got] er wûrket dar nâch, als er bereitschaft und enpfenclicheit vindet. [...] Des nim ein glîchnisse in der natûre. Wil ich schriben an eine wehsîn taveln, sô enmac kein dinc sô edel gesîn, daz an der taveln geschriben stât, ez enirre mich, daz ich niht dar ane geschriben enmac; und wil ich wol schriben, sô muoz ich allez daz tilgen und toeten, daz an der taveln stât, und vûeget mir diu tavel niemer als wol ze schribenne, als sô nihtes niht an der taveln stât. Ze glîcher wîse: sol got in mîn herze schriben ûf daz aller hoehste, sô muoz ûz dem herzen komen allez, daz diz und daz geheizen mac, und alsô stât daz abegescheiden herze». Según QUINT (ed.), DW V, 454, nota 84, esta alusión a la tablilla de cera está relacionada con la concepción aristotélica del alma como «tabula rasa» o «nuda» (cf. ARISTÓTELES, *De anima* III 4, 429 b 23). Largier menciona asimismo la vinculación de esta metáfora con el «intelecto posible». Cf. LARGIER (ed.), *Meister Eckhart Werke* II, 813, nota 452,7. La imagen de la tablilla de cera también está presente en Máximo el Confesor asociada con un «corazón puro»: «Se puede llamar *corazón puro* a aquel que no tiene ningún movimiento natural hacia ninguna cosa, de cualquier tipo que sea. Sobre esta tabla perfectamente alisada por una absoluta simplicidad, Dios se manifiesta e inscribe sus propias leyes. Corazón puro es el que presenta a Dios una memoria sin especies ni formas, dispuesta únicamente a recibir los caracteres por los que Dios acostumbra a manifestarse». *La filocalia de la oración de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1986, 121. De este modo, «un corazón desasido» (*daz abegescheiden herze*) es también un «corazón puro», expresión menos forzada que la de «corazón separado» utilizada por Amador Vega. Es clásica la asociación entre pureza del corazón y contemplación y aparece, por ejemplo, en San Bernardo: «Los grados o estados de la verdad son tres. Al primero se sube por el trabajo de la humildad; al segundo, por el afecto de la compasión; y al tercero, por el vuelo de la contemplación. [...] Al primero nos lleva la razón con la que nos examinamos a nosotros mismos; al segundo, el afecto con el que nos compadecemos de los demás; al tercero, la pureza que nos arrebatada y nos levanta hacia las realidades invisibles». («*Cum sint itaque tres gradus seu status veritatis, ad primum ascendimus per laborem humilitatis, ad secundum per affectum compassionis, ad tertium per excessum contemplationis. [...] Ad primum ratio ducit, qua nos discutimus; ad secundum affectus perducit, quo aliis miseremur; ad tertium puritas rapit, qua ad invisibilia sublevamur*»). *Liber de gradibus humilitatis et superbiae* c.6 n.19, BAC, 199-201.

⁴⁸ Cf. QUINT (ed.), VAb, DW V, 438, nota 1.

⁴⁹ Pr. 104, DW IV, 587:240-589:248 «*Er nimet im abe die wûrkende vernunft und setzet sich selber an ir stat wider und wûrket selber dâ allez daz, daz diu wûrkende vernunft solte wûrken. [...] sô*

Podemos concluir diciendo que la *abegescheidenheit* eckhartiana, coincidiendo en gran medida con la noción de *gelâzenheit*, presenta su peculiaridad, pues aparece como un atributo divino, su trascendencia y su separación de la multiplicidad y la temporalidad. Al mismo tiempo, la *abegescheidenheit* posee una vinculación específica con la teoría del conocimiento del Maestro Eckhart y la noción de Dios como Intellecto. Así, en tanto en cuanto el ser humano se abstrae y desprende de todo, y se vacía de toda imagen, Dios puede hacerse presente en él, ser uno con él, hasta el punto de encargarse de su operación, en la unión mística. El Hijo «nace» o «es engendrado» en el intelecto paciente, ya que el ser humano es creado a imagen de Dios, y la imagen se manifiesta especialmente en la cima del intelecto, o en su más profundo centro, el «fondo del alma»⁵⁰. Por gracia, en la medida en que se vuelve hacia dentro y se desprende de todo, se revela en él la Imagen, el Hijo de Dios. De este modo, la *abgescheidenheit* y la *gelassenheit* suponen un proceso de despojo de toda imagen, una «des-imaginación» o *entbildung*, para recibir la presencia de Dios, y llegar a ser «transfigurados» en Él y por Él (*überbildung*).

1.2. «GELAZSENHEIT» Y «ABGESCHEIDENHEIT» EN ENRIQUE SUSO

a. La «gelazsenheit» según Suso

Libro de la Verdad (Bdw)

La noción eckhartiana de *gelassenheit* es ampliamente retomada y desarrollada por los discípulos del Maestro Eckhart, Tauler y Suso. En éste último, tiene un papel absolutamente relevante⁵¹. Así por ejemplo, en el *Libro de la Verdad* nuestro autor declara que «el desprendimiento interior (*inrlichú gelassenheit*) conduce al ser

muoz sich got von nôt des werkes underwinden und muoz selber dâ werkmeister sîn und sich selber gebern in die lîdende vernunft».

⁵⁰ Cf. Capítulo III del presente estudio.

⁵¹ Prueba de ello es la enorme frecuencia con la que aparece este vocablo en la obra susoniana alemana: en 46 ocasiones, con diversas grafías, *gelassenheit* (31), *gelazenheit* (11) y *gelazsenheit* (5), sin contar con las alusiones al verbo *lassen* y sus derivados.

humano a la Verdad suprema»⁵², es decir, llegar a la filiación divina, «ser hijo en Cristo»⁵³, y a la «unidad»⁵⁴ plena. En el capítulo 4 de la obra mencionada, Suso desarrolla la fundamentación teórica de tal afirmación. Con una manera de argumentar característica de la escolástica, analiza cada parte de la expresión «dejar-se» (*sich laszen*) y explica, en boca del personaje alegórico de «la Verdad», qué significa un «verdadero ‘dejamiento’ o desprendimiento» (*rehte gelazsenheit*).

En primer lugar, se detiene a considerar el «se» o el «yo» (*sich*) que se ha de dejar. Tras describir cinco niveles de «yo» en cada ser humano: el ser, el nivel vegetativo, el sensitivo, la naturaleza humana común a todos los hombres y, por último, aquello que le singulariza de los demás hombres y mujeres, su «ser humano personal» (*persönlicher mensch*), el dominico de Constanza indica que se trata de dejar este último «yo» —el único nivel que puede alejarle de Dios, cuando el ser humano se apropia para sí mismo de lo que es de Dios y se erige un «yo propio» (*eigen sich*) apartado de Dios, como centro y meta de su vida—⁵⁵. Plantea tres consideraciones (*inblike*) acerca de este «dejar-se», del «desprenderse» de este «yo» (*sich*).

1. Cuando el ser humano se detiene y medita sobre sí mismo, descubre «la nada (*nihtekeit*) de su ‘yo’ y el de todas las cosas, si se desligan y excluyen de ‘Aquello’ (*ichte*) que es la única potencia operativa», es decir, de Dios mismo⁵⁶. Suso asume

⁵² Cf. Bdw prol., 326:14-15 «*du solt wissen, daz inrlichú gelazsenheit bringet den menschen zú der nehsten warheit*». También Bdw prol. 327: 29-30 «... un recto desprendimiento con el cual llegar allí donde se ha de llegar». («*ein rechtú gelazsenheit, mit der er kemi, da er hin sölte*»).

⁵³ Cf. Bdw c.4, 334: 20-21 «quien quiera hacer un buen (*rehten*) retorno [hacia Dios] (*wideringang*) y llegar a ser hijo en Cristo, ha de reorientarse, dejar de estar vuelto hacia sí mismo y volverse hacia Dios con un verdadero desprendimiento, y así llegará a donde debe». («*wer einen rehten wideringang welle haben und sun werden in Cristo, der kere sich mit rehter gelazsenheit ze im von im selb, so kumet er, dar er sol*»). Enders ha calificado al «verdadero desprendimiento» como «la condición previa del llegar a ser hijos de Dios, en la experiencia mística» (*die Vorbedienung der mystischen Sohnwerdung*). Cf. ENDERS, *Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse*, 44-45.

⁵⁴ Cf. Bdw c.1, 328:10 «Cómo un hombre desprendido comienza y termina en la unidad». («*Wie ein gelazener mensche beginnet und endet in einikeite*»).

⁵⁵ Cf. Bdw c.4, 334:28-335:8. Texto comentado en el Capítulo III, al analizar la fragilidad del ser humano y su salvación, nota 211.

⁵⁶ Cf. Bdw c.4, 335:11-14 «...den ersten also, daz er mit eime entsinkenden inblike kerti auf die nihtekeit sins eigenen siches, schöwende, daz daz sich und und aller dingen sich ein niht ist, us gelazsen und us geschlozsen von dem ichte, daz dú einig wúrkende kraft ist». En su explicación de este texto, Haas señala que, sin el soporte divino, el ser humano y toda lo creado se desmoronaría («*Ohne Gottes Seinsunterlage wäre das Geschöpfliche, dessen exemplarischer Fall der Mensch ist, dem Nichts verfallen*»). Cf. HAAS, *Nim din selbes war*, 164.

por tanto la enseñanza del Maestro Eckhart, y subraya que por sí mismas (*ex se*) el ser humano y todas las criaturas son una pura «nada». Esto no significa negar el ser de las cosas, sino reconocer que su ser es un ser continuamente recibido de Dios⁵⁷. Para nuestro autor, hacer esta constatación es el primer paso para alcanzar una verdadera *gelassenheit*, un verdadero «desprendimiento» del «yo»; pues queda patente la «nada» del ser humano separado de Dios y también, de manera indirecta, la «ceguera» y el «auto-engaño» que supone sobrevalorar la propia imagen, querer apropiarse de lo contingente como «yo propio». Sin embargo, la grandeza del ser humano reside precisamente en que su ser y su vida son un don del mismo Dios, y su plenitud consiste en abrirse sin medida a la Presencia que le da el ser y la vida y dejarse sustentar sólo por Él.

2. Suso puntualiza además que por mucho que uno se deje a sí mismo y por grande que sea el desprendimiento, «se mantiene en cualquier caso el ‘yo mismo’ (*selbs sich*) con su propia «esencia instrumental» (*gezōwlicher istikeit*), en cuanto que ha salido [de Dios y es creada] (*nach dem usschlage*), y no puede ser al mismo tiempo aniquilada»⁵⁸. Por tanto, el dominico de Constanza subraya que la *gelassen-*

⁵⁷ Las principales citas eckhartianas a este respecto están recogidas en el Capítulo III del presente estudio, cf. *supra* notas 84 y ss. Cabe recordar que está implicada asimismo la noción de analogía de Eckhart: «Todo ente creado tiene de Dios y en Dios, y no en su ente creado, el enraizamiento positivo del ser, del vivir, del saber. Y por ello, “come siempre” en cualidad de producto creado, pero “siempre tiene hambre” [Eclo 24,29], porque no es por sí mismo, sino por otro». («*omne ens creatum habet a deo et in deo, non in se ipso ente creato, esse, vivere, sapere positive et radicaliter. Et sic semper edit, ut productum est et creatum, semper tamen esurit, quia semper ex se non est, sed ab alio*»). In *Eccli.* n.52, LW II, 282:3-6.

⁵⁸ Bdw c.4, 335: 15-18 (Hofmann, 341; Sturlese, 21; Ancelet-Hustache, 433) «...*in dem selben nehsten gelezse iedoch sin selbs sich alwegent blibet uf siner eigen gezōwlicher istikeit nach dem usschlage, und da nüt ze male vernihtet wirt*». La expresión *gezōwlicher istikeit* es traducida de diversos modos: Hofmann propone «*seinem eigenen wirken Sein*»; Sturlese, «*seine eigene Kreativlichkeit*» y Ancelet-Hustache «*sa propre essence opérante*». Y Quint –en su edición crítica de la obra eckhartiana– traduce *istischeit* por «*Ur-Sein*». Hemos mantenido una traducción más literal, «esencia instrumental». Es probable que esta expresión se refiera a la dimensión humana y corporal, pues en Suso aparece también el vocablo «instrumento» asociado a la humanidad de Cristo, y al cuerpo de María que el Verbo tomó como «instrumento corporal» (cf. Bdw. c.4, 333:16). En todo caso, nos parece más adecuada la traducción de Sturlese (*gezōwlicher istikeit* como «creaturalidad» y no como «esencia operante»), pues en la unión mística, según Suso, sí se produce una desaparición de la operación propia del ser humano, aunque no se pierde la condición creatural, es decir, no desaparece la humanidad. Por otro lado, según el diccionario de los hermanos Grimm 32, 531, *ze male* significaba en medio-alto alemán *zugleich*, por ello traducimos «al mismo tiempo» y no «totalmente».

heit no supone la desaparición del ser creado, ni siquiera en la unión mística⁵⁹; pero, en la persona plenamente desprendida, todo su ‘yo creatural’ «es sólo un instrumento de Dios»; se encuentra totalmente abierta y receptiva y, en ella, «Dios es el ser, la vida y la operación»⁶⁰.

3. La última consideración se centra en el «dejarse a sí mismo», que consiste en alcanzar «una entrega (*ufgebenne*) despojada (*entwerdenne*) y libre del propio yo»⁶¹; es decir, la persona ha de desprenderse de todo aquello en lo que en algún momento se haya conducido con apropiación y se haya situado desde el apego hacia lo creatural y la multiplicidad. Y mantener este desprendimiento, en toda situación, positiva o negativa, «en el amor o en el dolor, en el hacer o en el dejar» (*in liebe ald in leide, in tünne oder in lazenne*). El esfuerzo por «perdersé a sí mismo, sin condición alguna» (*sich wisloseklich vergange*)⁶² tiene como meta el «ser uno con Cristo en la unidad» (*mit Cristo in einikeit eins werde*), de manera que la persona realice y reciba todas las cosas en Cristo, actúe y contemple según su mirada o «percepción interna» (*nach einem injehenne*)⁶³. Así, «este ‘yo’ desprendido se vuelve un ‘yo cristiforme’, como

⁵⁹ Esta afirmación aparece como *leitmotiv* a lo largo de la obra susoniana. Cf. por ejemplo, el diálogo con «lo salvaje» en Bdw c.6, 353:32-354:4 –texto que hemos analizado al final del Capítulo IV del presente estudio–; Bdw c.7, 359:24 o también *Vita* c.48, 162:26-163:8.

⁶⁰ Cf. Bdw c.7, 359: 7-8 «...daz got ist daz wesen und leben und daz wúrken in im und er dez selben alleine ist ein gezöwe». La persona plenamente desprendida es un «instrumento» que acoge la voluntad del Padre, como lo fueron María o Jesús. La expresión que «Dios es el ser, el vivir y el obrar en ella [la persona desprendida]» tiene un acento marcadamente eckhartiano. Cf., por ejemplo, *Pr.* 48, DW II, 415:4-9 (cf. *supra*, nota 19).

⁶¹ Cf. Bdw c.4, 335:19ss.

⁶² Cf. Bdw c.4, 335:22. Según el glosario de la *S. Th. mhd.*, *wis* significa *conditio, modus, ratio, status*. Por tanto, *wisloseklich* podría ser «sin condiciones». Hofmann lo traduce por «ohne nach etwas anderem zu schauen».

⁶³ Cf. Bdw c.4, 335:24-25 «[la persona ha de despojarse de sí misma hasta] llegar a ser uno con Cristo en la unidad, de manera que opere en todo tiempo y reciba (*enphahe*) todas las cosas desde Cristo, según la percepción interna (*nach einem injehenne*), y en esa simplicidad contemple (*an sehe*) todas las cosas». («mit Cristo in einikeit eins werde, daz er us disem nach einem injehenne allú zit wúrke, ellú ding enphahe, und in diser einvaltikeit ellú ding an sehe»). La expresión *nach einem injehenne* es difícil de traducir, es específica de Suso y aparece también en Bdw c.7, 359:12 (y en Bdw c.3, 332:27 como *widerinjehen*). El vocablo *jehen* significa, según el diccionario de medio-alto alemán Lexer I, 1477, *sagen, reden, bekennen*, pero también *halten für, aussehen, berufen, glauben*, y excepcionalmente *gehen*, pero ni el Lexer ni el BMZ aluden al término *injehen*. La versión latina de Surio, más cercana quizá al medio-alto alemán, traduce esta expresión susoniana por «*secundum unitatem*» o «*secundum internam viviendi rationem*» (Surio, 278 y 303). En la versión alemana de Sturlese, aparece de este modo: «*in dieser Rückorientierung*»; «*hinsichtlich seines Rückbezugs auf Gott*» (Sturlese, 23 y 71); y Hofmann, por su parte, lo traduce como «*nach dessen Einsprechen*» y «*seinem inneren Wesen nach*» (Hofmann, 341 y 362). Ancelet-Hustache no presta mucha atención a esta ex-

dice la Escritura acerca de Pablo, que exclamó: “vivo, pero ya no yo, Cristo vive en mí” [Gal 20,2]». Por tanto, el autor concibe este «yo cristiforme» o el «ser uno en la unidad» como un despojo total de la propia operación (*würke*), especialmente de la voluntad pero también de la razón, de manera que perciba, actúe y contemple como Cristo mismo⁶⁴. Esta relación entre *gelassenheit* y seguimiento y conformación con Jesucristo aparece mucho más marcada en Suso que en el Maestro Eckhart, hasta el punto de referirse explícitamente a Jesucristo como ejemplo del «desprendimiento pleno» (*volkomnú gelassenheit*). Así, en la *Vita* se describe en forma alegórica «la Escuela más alta», la que enseña el arte del verdadero abandono en manos de Dios:

«La escuela superior y el saber que se puede estudiar en ella no es sino un total y pleno desprendimiento (*gelassenheit*) de sí mismo, de manera que uno se mantenga en tal despojo (*entwordenheit*), que independientemente de cómo se le manifieste Dios, directamente o a través de sus criaturas, en el amor o en el padecer, se esfuerce en permanecer siempre igual (*glich*) en una entrega de lo propio, en la medida en que la debilidad humana se lo permita, y considere sólo la alabanza y el honor de Dios, como puso de manifiesto nuestro querido Cristo hacia su Padre del cielo»⁶⁵.

Volviendo al capítulo 4 del *Libro de la Verdad*, Suso califica a este «yo desprendido y cristiforme» como un «yo» que se aprecia a sí mismo correctamente –«un yo bien ponderado» (*ein wolgewegen sich*)⁶⁶–, en contraposición implícita al «yo» que se erige a sí mismo como centro y se aísla de Dios.

Una vez analizado el «yo» (*sich*), en la expresión «dejar-se» (*sich laszen*), el místico alemán explica, más brevemente, el vocablo «dejar» (*laszen*), e indica que

presión, y escribe «*et contemple*» y «*selon l'être intérieur*» (Ancelet-Hustache, 434 y 456). Sin embargo, creemos que se trata de una expresión precisa en Suso, que tiene que ver con *nach nehmung*. Dada la marcada dimensión cognoscitiva de *jehen* optamos por traducir *injehen* como «percepción interna».

⁶⁴ Markus Enders destaca que según este desarrollo susoniano, un auténtico y pleno desprendimiento supone la muerte de la propia voluntad para ser movido, como un instrumento, por la voluntad y la actividad de Cristo mismo. Cf. ENDERS, *Gelassenheit und Abgeschlossenheit*, 367. Sin embargo, en este texto, Suso incluye también en la verdadera *gelassenheit* la dimensión racional –y toda operación–, pues alude a recibir o concebir (*enphahe*) todo en Cristo y a contemplarlo (*an sehe*) todo desde la simplicidad. Asimismo, el capítulo 5 del Bdw desarrolla esta cuestión.

⁶⁵ *Vita* c.19, 54:1-8 «*Dú hohe schül und ir kunst, die man hie lisset, daz ist nit anders denn ein genzú, volkomnú gelassenheit sin selbs, also daz ein mensch stand in sôlicher entwordenheit, wie im got ist mit im selb ald mit sinen creaturen, in lieb ald in leide, daz er sich dez flisse, daz er alle zit stand glich in einem usgene des sinen, als es denn menschlich krankheit erzügen mag, und allein gotes lob und ere sie ansehende, als sich der lieb Cristus bewiste gen sinem himelschen vatter*».

⁶⁶ Bdw c.4, 335:26-28 «*Und dis gelassen sich wirt ein kristförmig ich, von dem dú schrift seit von Paulo, der da sprichet: "ich leb, nit me ich, Cristus lebt in mir". Und daz heiss ich ein wolgewegen sich*».

tiene el sentido de «entregar» (*ufgeben*) o «no dar valor» (*verahten*) al propio yo, pero constata que no implica aniquilarse completamente y «llegar a ser nada» (*zenihti werde*)⁶⁷. Aquí aflora de nuevo su deseo de clarificar que por muy «desprendido» que se pueda estar nunca se pierde la condición creatural.

Además de esta explicación del *Libro de la Verdad*, en la que la *gelassenheit* se entiende como «dejarse o desprenderse» de uno mismo y del apego a las criaturas para recibir a Dios y ser «uno» con Él, otras obras, como la *Vita*, el *Libro de la Sabiduría eterna*, las *Cartas* o los *Sermones*, aportan elementos interesantes para precisar cómo entiende el autor la noción que nos ocupa.

Libro de la Sabiduría eterna (Bdew) y Horologium

En la segunda obra que conozcamos en orden cronológico, compuesta hacia 1330, el *Libro de la Sabiduría Eterna*, Suso radicaliza la dimensión del seguimiento de Jesús y de su pasión, como camino para la intimidad con Dios⁶⁸. Así, la *gelassenheit* aparece asociada, como en Eckhart, con «negarse a sí mismo y cargar con la cruz»⁶⁹, que el autor interpreta como aceptar las adversidades que provienen de los demás: permanecer firme en la fe y en el seguimiento de Jesús a pesar de recibir críticas por ello, menosprecio o incluso de ser calumniado; estar dispuesto a perdonar a los que te afligen; mantenerse desapegado de los amigos, si obstaculizan la relación

⁶⁷ Bdew c.4, 336:1-4 «Nu nemen wir daz ander wort her für, daz er spricht: lazsen. Daz meinde er ufgeben oder verahten, nüt also, daz man es múg gelazsen, daz es zermal ze nihti werde, denn allein in der verahtunge, und denn ist im gar reht».

⁶⁸ Cf., por ejemplo, Bdew c.2, 207:10-14 «La Sabiduría eterna: No tengas miedo de seguir mi padecer (*liden*), a quien goce de la intimidad de Dios, el padecer se le hará ligero, y no tendrá de qué quejarse. Nadie puede probarme según la dulzura inefable mejor que aquél que me ha acompañado en la amargura más dura». («*Entwürt der Ewigen Wisheit: Erschrik nüt ab deme nahvolgenne mins lidens; wan swem got als inr wirt, daz ime daz liden licht wirt, der hat nüt ze klagenne. Mich nūzet nieman me nah ungewonlicher sīzikeit, denn die, die mit mir stant in der hertsten bitterkeit*»). También el tratado *Von abegescheidenheit* presenta el padecer (*liden*) como camino más rápido para alcanzar la plenitud. Cf. *supra*, nota 42.

⁶⁹ Bdew c.15, 260: 27-30 «[Dice la Sabiduría:] Tú y todos los que quieran seguirme, que se pierdan (*verlōigen*) a sí mismos, tomen su propia cruz y me sigan [Mt 16,24]. Pues esta muerte es para mí tan valiosa como si me hubieran acompañado en la amarga cruz». («*Aber du und alle die, die mir nach wellen gan, die ir selbes, nemen nu ir eigen krúz uf und gangen mir nach! Wan daz sterben ist mir als minneklich, als ob sú do mit mir in den bittern tod weren gegangen*»).

con Dios, para alcanzar una libertad interior total (*ledig vriheit*); y, por último, vencer la maldad de los demás por la dulzura del corazón⁷⁰.

Asimismo, la persona «desprendida» ha de permanecer firme en medio de las dificultades interiores, especialmente en la dolorosa experiencia de abandono por parte de Dios, que también recibe el nombre de *gelassenheit*⁷¹, –o es designada en una ocasión como «perder a Dios por Dios»⁷²–. El discípulo ha de acoger la voluntad de Dios en todo momento, buscando únicamente su alabanza, y vivir «desapegado (*lediklich*) y desprendido (*gelazenlich*) del [propio] agrado (*luste*)», «tanto en la aridez como en el desconsuelo»⁷³. «Un desprendimiento por encima de todo desprendimiento es permanecer desprendido en el abandono [de Dios]»⁷⁴ –afirma nuestro autor por boca de la Sabiduría. El texto del *Horologium* que se corresponde con esta invitación del *Libro de la Sabiduría eterna* aporta una explicación clara y precisa al sentido de esta expresión. El discípulo probado ha de tener un amor tan puro hacia su Amado⁷⁵ que no sólo esté desapegado del «deleite corporal» (*corporalibus delectationibus*), sino también del «espiritual», deleite que puede llegar a ser más deseado

⁷⁰ Cf. Bdew c.15, 261:3-262:6.

⁷¹ Cf. Bdew c.12, 246:7-9 «–¿Estás dispuesto a permanecer firme en el abandono (*gelassenheit*)? [...] –¡Ah, Señor, cómo me has abandonado! (*gelassen*)». («*bist du bereit vesteklich z stenne in gelassenheit? [...] owe herr, wie hast du mich gelassen!*»).

⁷² En la carta GBfb 28, que no tiene paralelo en el Bfb, y cuya autenticidad no es segura pues sólo se ha conservado en un manuscrito del s.XIV, Suso describe la dolorosa experiencia en la cual Dios «se nos esconde»: «en la gracia por gracia sin gracia, en el amor por el amor sin amor [despojados de amor]; en cuanto a nuestra estima, en Dios seremos despojados de Dios por Dios, y esta ausencia de fe (*ungelöben*) hará de nosotros creyentes (*cristen*)». («*in gnoden von gnaden gnode los, in minnen von minnen minnelos; nach unserm schetzende so werdent wir in gotte gottes von gotte quit, und durch ungelöben müssent wir cristen werden*»). GBfb 28, 492:4-7. La expresión de «dejar a Dios por Dios», presente también en *Vita* c.6, 23:19-20, es típicamente eckhartiana, cf. *Pr.* 12, *supra* nota 17.

⁷³ Cf. Bdew c.9, 232, 14-15 «*Wan du meinest, daz ich mich halte ledklich und gelazenlich an luste, und din lob allein sūche in hertikeit als in der sūzikeit*».

⁷⁴ Bdew c.9, 232:16-17 «*Ein gelazenheit ob aller gelazenheit ist gelazen sin in gelazenheit*». Este juego de palabras en alemán medieval ha sido traducido por Enders –cuya interpretación seguimos aquí– del siguiente modo: «El nivel más alto de desprendimiento es estar desprendido en el abandono de Dios [por parte de Dios]». («*Die höchste Stufe der Gelassenheit ist Gelassensein in Gottverlassenheit*»). Cf. ENDERS, *Gelassenheit und Abgeschiedenheit*, 370. La experiencia de oscuridad y abandono a la que alude Suso aparece tematizada en otros místicos como Eckhart (cf. *supra* nota 17) o San Juan de la Cruz y «la noche oscura del alma». Cf. HAAS, '*Sermo mysticus*', 115-119, especialmente nota 35.

⁷⁵ No podemos olvidar que, según Casiano, la pureza y el desprendimiento se orientan a la caridad. «Tal caridad [integral y perfecta] no consiste más que en la pureza del corazón»; o también «nuestro fin principal, esto es, la pureza del corazón, que es la caridad». *Conlat.* I 6-7, Petschenig, 12-13 (Rialp I, 41 y 42).

que Dios mismo⁷⁶. Suso retoma la exhortación eckhartiana a no buscar nada junto a Dios, sino sólo a Dios mismo (*got bloz*), y la reformula, aplicándola a la relación de amor:

«Considera, pues, lo que buscas o lo que amas. Todos los imperfectos buscan los bienes del Amado, no el Amado mismo. O evitan las incomodidades como los siervos, o buscan su interés, como los mercenarios»⁷⁷.

En los momentos en los que uno se siente «abandonado» por Dios –dicho de otro modo, cuando Dios retira «la consolación interior» (*internam consolationem*)⁷⁸– prosigue el autor compartiendo su experiencia personal, todo parece desagradable, «el cuerpo se vuelve perezoso y el espíritu, pesado»; hay «dureza en el interior y tristeza en el exterior», se está «inclinado hacia las faltas, frágil para resistir ante los enemigos y frío y tibio para el bien»⁷⁹. Sin embargo, dejar de sentir la presencia de Dios no significa necesariamente que Dios esté ausente⁸⁰, sino que «se esconde» para que el alma comprenda «quién es Dios y quién es ella»⁸¹. Se trata de «el juego del amor» (*der minne spil*):

⁷⁶ Cf. *Hor.* I c.8, 441:29-442:2 «Tanta deberet esse absolutio affectus probati discipuli, ut non solum corporalibus delectationibus non esset alligatus, sed neque pro spiritualibus tantum inhiaret, ut eas carius quam ipsum summum bonum in seipso acceptum quaerendo appeteret».

⁷⁷ *Hor.* I c.8, 442:3-5 «Considera ergo te ipsum, quid quaeras aut quid diligas. Imperfecti enim quique ea, quae dilecti sunt, non ipsum quaerunt. Aut enim sua incommoda declinant sicut servi, vel sua lucra sectantur sicut mercenarii». Esta afirmación expresa de manera poética lo que el Maestro Eckhart decía en numerosos lugares, como el *Pr.* 6, cf. *supra* nota 26. Semejantes reflexiones aparecen también en autores contemporáneos, como por ejemplo, en Erich FROMM, *El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor*, Paidós, Barcelona ¹⁵1994, 47 «El amor inmaduro dice: “Te amo porque te necesito”. El amor maduro dice: “Te necesito porque te amo”».

⁷⁸ Cf. *Hor.* I c.8, 443:12-13.

⁷⁹ Cf. *Bdew* c.9, 233:12-18 «Swenne ich stan in gelassenheit, so ist min sele als ein sieche mensch, dem nüt wol smaket, dem ellú ding unlustig sint; der lib ist trege, der müt ist swere, inwendigú hertikeit und uswendigú trurikeit. Mich verdrúzet denne alles, daz ich sihe und hõre und weis, swie güt es ist, wan mir enphallet alle glimpf. Ich bin denne geneiget ze gebresten, krank ze widerstene dien vienden, kalt und law ze allen gúten dingen».

⁸⁰ Ciertamente, en muchas ocasiones Dios se retira del alma, porque esta «cierra la ventana a los rayos del sol», explica Suso. Sin embargo en otros momentos, aunque parezca lo contrario, la Sabiduría está presente en el alma de manera misteriosa y escondida, pero sólo los muy experimentados reconocen su presencia y la discernen a través de sus efectos. Cf. *Hor.* I c.8, 442:5-16 y *Bdew* c.9, 232:20ss.

⁸¹ Cf. *Bdew* c.9, 233:1-4 «La mejor manera para reconocer mi verdadera presencia es la siguiente: cuando me escondo y retiro lo mío [el consuelo] del alma, sólo entonces comprendes quién soy y quién eres tú». («Min waren gegenwürtikeit bekennest du in keiner wise als wol als hier inne: swenne ich mich birge und daz mine von der sele gezúhe, so wirst du erst innan, wer ich bin ald du»).

«Siempre que el amado está junto a su amada, ella desconoce lo amable que es su amado; sin embargo, cuando el amado se separa de la amada, sólo entonces descubre ella lo amable que era su amado»⁸².

Este texto pone de manifiesto la influencia del lenguaje y las figuras de la literatura cortesana en el dominico —especialmente en el *Libro de la Sabiduría eterna* y en la parte narrativa de la *Vita*—⁸³ con los que expresa la alternancia entre el «abandono» de Dios (*gelassenheit*) o desolación y la experiencia de su presencia, comparable a «la brillante estrella de la mañana» (*der liechte morgensterne*). En ella, la persona goza de una alegría profunda y todo se vuelve fácil y agradable para ella: «ayunos, vigiliias, oraciones, sufrimientos, renunciias y todas las austeridades»; se siente llena de valor, inundada de luz, de verdad, de gozo, su corazón puede alcanzar una contemplación profunda, y sus palabras son elocuentes, y puede consolar y aconsejar a los que se lo piden. Es «como si hubiera traspasado el espacio y el tiempo y estuviera en la antesala de la bienaventuranza eterna»⁸⁴. Suso describe en primera persona esta alternancia (*wandelberkeit*) de estado interior que considera dolorosa y agotadora, seguramente muy influido por su propia vivencia. Sin embargo, la Sabiduría explica que hay algunas personas que han sido liberadas, ya en el tiempo, de estas oscilaciones; son poco numerosas, «pues la inmutabilidad (*unwandelberkeit*) pertenece a la eternidad», sólo aquellas «más puras y más semejantes (*gleichsten*) a la eternidad», que se han empleado a fondo «para eliminar todos los obstáculos (*mittel*)»

⁸² Bdeu c.9, 234:12-15 «*Der diener: Herr, waz ist der minne spil? Entwürt der Ewigen Wisheit: Alle die wile liep bi liebe ist, so enweis liep nit, wie liep liep ist; swenn aber liep von liep gescheidet, so enphindet erst liep, wie lieb lieb waz*». Aquí Suso hace un juego de palabras, quizá para expresar con radicalidad el «juego del amor», al estilo de los poetas del amor cortés (*minnesänger*). Un texto semejante aparece en su obra latina *Hor.* I c.8, 445:7-11 (Lavaud, 445) «*Ludus amoris est gaudium et dolor, quae sibi invicem ex praesentia vel absentia dilecti succedunt. Hoc enim proprium amois esse solet, ut quantus sin, praesente amabili lateat, recedente vero magis precipiatur*». Hay otras alusiones al «juego del amor» en la obra susoniana: Bdeu c.7, 225:1; c.16:267:5; GBfb 3, 417:8 y *Vita* c.5, 20:14-16.

⁸³ Cf. el estudio que recorre la presencia del amor cortés en la obra de Suso, Jules A. BIZET, *Suso et le Minnesang ou La morale de l'amour courtois*, Aubier-Montaigne, Paris 1947. Suso se sirve de vocablos, como *spil* (juego), que se revisten de nuevos significados en la lengua poética de los trovadores. Así, el participio presente *spilend* significa la movilidad en la mirada, o el brillo y el fulgor aplicado al sol; y el sustantivo *spil* designa además un movimiento brusco o alternado, fugaz. Cf. Id., 25-27.

⁸⁴ Cf. Bdeu c.9, 233:20-234:5. La última frase: «*Mir ist denne, wie ich habe úbergangen stat und zit, und stande in dem vorhove ewiger selikeit*». En *Hor.* I c.8, 445:15-16 Suso la formula del siguiente modo: «*Nimirum tanta divinorum in homine participatio stabilitatis est quasi quaedam inchoatio aeternitatis*».

entre Dios y el alma⁸⁵. Para ir caminando en esa dirección, la Sabiduría propone el siguiente comportamiento en los vaivenes del «juego del amor»:

«En los días buenos debes tener presentes los malos y, en los malos, no olvidar los buenos, de manera que ni la sobreabundancia de ánimo por la presencia [de Dios] ni la melancolía en el abandono te dañen. Si, a causa de tu pequeñez, todavía no puedes renunciar (*verziehen*) a mí en cuanto al agrado (*nah luste*), intenta al menos tener una espera paciente y una búsqueda amorosa»⁸⁶.

Así pues, según estos textos del *Libro de la Sabiduría eterna*, la *gelassenheit* suprema incluye desprenderse incluso de Dios, del consuelo de la experiencia de su presencia, «en cuanto al agrado» (*nah luste*), es decir, supone dejar también la seguridad de saber si Dios está o no presente en el propio interior, fiarse «en la noche», y abandonarse por entero en sus manos. La precisión susoniana, «en cuanto al agrado», es importante, pues el autor no invita a renunciar a Dios, sino al efecto gozoso que su presencia produce en el ser humano.

⁸⁵ Bdew c.9, 234,18-25 «*An vil wenig menschen, wan dú unwandelberkeit gehôrt zû der ewikeit. [...] Dú aller lutersten und der ewikeit dú aller glichsten. [...] Daz sint dú menschen, dú alles mittel aller genôtest hein ab geleit*». Esta descripción está íntimamente relacionada con la *abegescheidenheit* eckhartiana, que hemos presentado más arriba, y con las alusiones a la bienaventuranza eterna, que según Suso, ya en vida se puede alcanzar de manera participada. Cf. Bdew c.4, 337, 24-30 y *supra* Capítulo IV, «1. La bienaventuranza o comunión con Dios como meta y plenitud del ser humano». En *Hor.* I c.8, 445:15-23 aparece la misma descripción, con alguna precisión interesante: «Muy pocos. Ciertamente, una participación tan grande a la estabilidad de las cosas divinas es para el hombre como un comienzo de la eternidad. [...] [Llegan a tal conformidad] aquellos que, gracias a afecciones muy puras, abstraídos de las cosas bajas y tras mucha aplicación y ejercicio, llegan en cierto modo a ser *deiformes*, unidos constantemente a las realidades divinas; aquellos que por una retirada del alma han depuesto perfectamente, con toda prontitud, todo intermediario que divide Dios y el alma». («*Paucissimi. Nimirum tanta divinatorum in homine participatio stabilitatis est quasi quaedam inchoatio aeternitatis. [...] Hi sunt, qui videlicet purissimus affectibus ab infirmis abstracti, et longo iam usu et exercitio deiformes quodam modo effecti, divinis rebus continue uniuntur, qui per secessum mentis perfectissime omne medium dividens Deum et animam tota alacritate deposuerunt*»). Así, aparece en el texto latino de Suso la mención a personas «deiformes», y también la clarificación del término *medium* (*mittel* en medio-alto alemán), como aquello que separa al alma de Dios. Este vocablo es también empleado con frecuencia por Eckhart.

⁸⁶ Bdew c.9, 235,1-6 «*Du solt in dien gûten tagen die bösen an sehen, und in dien bösen der gûten nit vergessen, so enkan dir weder úbermûtikeit in der gegenwürtikeit, noch swarmûtikeit in gelazenheit geschaden. Enmaht du von diner kleinheit dich noh nit min verziehen nah luste, so hab doch min ein gedultig beiten und ein minnekliches sûchen*». La primera parte es una cita de la Vulgata (Ecclo 11,27). En el *Hor.* I c.8, 445:28-446:5 aparece el mismo texto algo ampliado: «*In die bonorum ne immemor sis malorum et in die malorum ne immemor bonorum [Ecclo 11,27], ut sic te quidem nec in praesentia gratiae ultra modum extollas, nec in absentia ultra quam expedit deprimas, sed velut "Aod utraque manu utaris pro dextera" [2 Jue 3,15]. Si adhuc es "novella plantatio" et assidua irrigatione necessarius es, saltem hoc facias, ut hanc vicissitudinem non impatienter feras, licet faciem meam semper inquirere debeas diligenter*». La comparación con el alemán es interesante, pues de ella se desprende que *gelazenheit* corresponde a *absentia* [*gratiae*]. Asimismo, la edición crítica del *Horologium* presenta en nota la referencia a SAN BERNARDO, *Sermo 2 in Dominica palmarum*, n.2, (ed. Leclerc V, 47:8-9).

El texto precedente, así como la invitación al discernimiento y la descripción de la alternancia entre la alegría por la presencia de Dios (*cum internam consolatio- nis*) y la tristeza de espíritu por su ausencia, en el c.8 del *Horologium*, hace pensar en las «Reglas de discernimiento» de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio; en particular las descripciones acerca de la consolación [EE 316] y la desolación [EE 317], así como la décima regla de discernimiento: «El que está en consolación piense cómo se habrá en la desolación que después vendrá, tomando nuevas fuerzas para entonces» [EE 323] y la séptima: «El que está en desolación considere cómo el Señor le ha dejado en prueba, en sus potencias naturales, para que resista a las varias agitaciones y tentaciones del enemigo...» [EE 320]. No hay constancia de que Ignacio tuviera acceso directo al *Horologium* o a su versión castellana del siglo XV, ni a la traducción latina de Surio del *Exemplar* (de 1555). En todo caso, Ignacio leyó la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia (cf. *Autobiografía*, 5), obra que sí presenta influencia susoniana. Su autor, primero dominico y luego cartujo, fue contemporáneo de Suso y se inspiró del *Horologium* para redactar su obra. Pero sí está atestiguado que Juan de Polanco leyó y extrajo algunos pasajes del *Horologium*⁸⁷.

Vita

La parte narrativa de la *Vita* –del capítulo 1 al 45– presenta también algunos testimonios de esta acepción de *gelassenheit* como «abandono de Dios». Así, se relata una visión en la que se aparecen al Servidor «el bienaventurado Maestro Eckhart» (*der selig meister Eghart*), con el alma totalmente deificada en Dios, y «el santo fraile Juan Füterer de Estrasburgo» (*der heilig brüder Johans der Füterer von Strasburg*), ambos en la gloria del Cielo⁸⁸. El Servidor pregunta a cada uno cuál es el ejercicio

⁸⁷ Cf. *supra* Capítulo I, nota 235.

⁸⁸ Cf. *Vita* c.6, 22:21-23:20. Los relatos de visiones eran habituales en la Edad Media, especialmente en las mujeres místicas, pero con frecuencia se trata de narraciones simbólicas con intención mistagógica, que expresan de forma plástica experiencias profundas inefables. Cf. Alois HAAS, *Visión en azul. Estudios de mística europea*, Siruela, Madrid 1999, 19-31. En la obra de Suso aparecen en numerosas ocasiones, sobre todo en la parte narrativa de la *Vita*, cuya primera redacción parece atribuirse a Elsbeth Stägel. El autor indica en el prólogo del *Libro de la Sabiduría eterna* que las visiones que aparecen en esta obra no sucedieron corporalmente, sino que sólo son «ejemplos didácticos» (*ein usgeleitú bischafft*). Cf. Bdew prol., 197:23-24. Sin embargo, en el prólogo del *Horologium*, sí parece admitir que algunas se produjeron tal y como se narran, pues en *Hor.* prol. 366: 20-23 mani-

más favorable para llegar a gozar de esa experiencia inefable, denominada por Suso «inmersión en el abismo sin modo» (*ingenomenheit in die wiselosen abgründkeit*). Eckhart responde en la visión que la persona ha de «deshacerse de sí misma, según su propiedad (*selbstheit*), a través de un profundo desprendimiento (*gelassenheit*), tomarse todas las cosas desde Dios y no desde las criaturas y disponerse con paciencia y serenidad ante todos aquellos hombres que están rabiosos como lobos»⁸⁹. Está claro que Suso alude a la experiencia desgarradora del final de la vida de Eckhart, la denuncia de herejía por parte de dos frailes de su misma Orden y el proceso subsiguiente contra él. Por su parte, fray Juan va aún más lejos, pues sostiene que «lo más exasperante y lo más útil» es «salir de uno mismo en el abandono de Dios, con paciencia, y de este modo dejar a Dios por Dios»⁹⁰. Así pues, esta visión representa plásticamente la enseñanza susoniana acerca del desprendimiento: para alcanzar la bienaventuranza eterna, en la cual el alma está plenamente deificada (*blos vergötet*) y transfigurada (*verkleret*), el ser humano ha de perderse a sí mismo y ponerse en manos de Dios en toda situación, dejarlo todo, incluso «a Dios» mismo, es decir, la percepción de su presencia; lo cual conduce al gozo y a la alegría plena, como la que disfrutaban los santos y bienaventurados.

Esto mismo aparece indicado en otro texto de la sección narrativa de la *Vita*, que describe un momento de gran dificultad para el Servidor. Calumniado por una

fiesta que «no todas» sucedieron literalmente: «*Visiones quoque in sequentibus contentae non sunt omnes accipiendae secundum litteram, [...] sed est figurata locutio*». Se ha de considerar la veracidad de las visiones a la luz de lo que quieren significar, no de su literalidad, explica Suso, como sucede también con algunos relatos de la Escritura, «*quae omnia non quidem ad litteram, sed secundum sua significata vera fuerunt*» *Hor.* prol. 367:7-8. Por otro lado, en *Vita* c.51, 183:6-8, aborda el tema de los sueños y visiones asociados a la experiencia de Dios y no los desecha, como habían hecho Tauler o Eckhart, pero precisa que «cuanto más intelectual y sin imágenes sea una visión, y cuando más semejante a una contemplación desnuda, mayor es su nobleza». («*ein ieklichú vision, so si ie vernünftiger und bildloser ist und der selben blosser schowung ie glicher ist, so si ie edelr ist*»). Suso admite que algunos profetas, como Jeremías, o «algunos amigos íntimos de Dios» reciben visiones, a veces en sueños y otras despiertos, en una quietud apacible y con la suspensión (*abgescheidenheit*) de sus sentidos exteriores. Pero indica que, según refiere San Agustín de su madre [*Conf.* VI 13], Dios concede al mismo tiempo el don del discernimiento para interpretarlas. Cf. *Vita* c.51, 183:3-30. Es muy probable que la visión en la que se aparece el Maestro Eckhart o Fray Juan sea un ejemplo didáctico y no una experiencia personal de Suso.

⁸⁹ Cf. *Vita* c.6, 23:9-12 «*Er sol im selb nah sin selbsheit mit tiefer gelassenheit entsinken, und ellú ding von got nit von der creatur nemen, und sich in ein stille gedultkeit sezzen gen allen wúlfinen menschen*».

⁹⁰ *Vita* c.6, 23:19-20 «*[Er] sprach, daz mit wetünders und nüzers dem menschen weri, denn da der mensch in gelassenheit von got im selber gedulteklich us giengi und also got dur got liessi*».

mujer que le atribuye la paternidad de su hijo, abandonado y despreciado por todos, incluso por algunos de sus amigos más próximos⁹¹, Suso tiene una experiencia de contemplación profunda:

«De algún modo (*neizwas*) le fue dicho lo siguiente en el fondo de su alma: “escucha, escucha la palabra de consuelo, que quiero leerte”. [...] Entonces comenzó a leer la Palabra en latín [...]: *Non vocaberis ultra derelicta* etc., que dice en alemán: “En adelante no te llamarán ‘la abandonada por Dios’ (*gelassen von gote*), y tu tierra no se llamará ‘tierra devastada’, te llamarás: ‘la voluntad de Dios está en ti’ y tu tierra será habitada, pues el Padre del Cielo tiene una gran satisfacción contigo”»⁹².

En medio del sufrimiento, nuestro autor reconoce interiormente el sentido de su experiencia: acoger el abandono de Dios es también un modo de hacer su voluntad, y conduce a la «inhabitación» divina, ya que Dios se complace en aquél que es totalmente receptivo y se hace presente en él⁹³. La narración de este acontecimiento doloroso concluye con una honda experiencia: «Dios le hizo comprender que le había sido ‘depuesto’ (*entsezzet*) este abajamiento de sí mismo y había sido ‘transpuesto’ (*übersezzet*) en Dios»; todo su sufrimiento se transformó en «paz de corazón, apacible serenidad y gracias luminosas»⁹⁴. Pues Dios colma con su gracia y «se hace uno» con el ser humano totalmente abandonado en sus manos:

«¡Que se alegren de corazón todos los que sufren y se hallan desprendidos (*li-dendú gelassnú menschen*)! –exclama la voz de Dios en el interior del Servidor–, [...]

⁹¹ Seguramente se encontrarían entre estos a Tauler o al sacerdote diocesano Enrique de Nördlingen, que en su Carta LI a la dominica Margarita Ebner, ambos del círculo de los «Amigos de Dios», fechada a finales de 1347 o principios de 1348, afirma lo siguiente: «mi corazón ya no considera a Suso, pues él ha hecho algo [grave]; pide a Dios por nosotros dos». («*mein hertz haltet nit mer zu dem Süsen, als es etwan tet; bit got für unsz beid*»). Cf. Philipp STRAUCH, *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Mystik*, Mohr, Freiburg i.B. – Tübingen 1882 (reed. Schippers, Amsterdam 1966), 263:86-88.

⁹² *Vita* c.38, 124:24-125:2 «*Da sprach neiswaz in dem grund siner sele also: “hōr, hōr ein trostlich wort, daz ich dir wil lesen”. [...] Do vie es an und las dú wort in latine [...]: Non vocaberis ultra derelicta etc.; daz sprichet ze tútsch: “du ensolt nu fürbas nüt heissen dú gelassen von gote, und din ertrich sol nüt heissen daz verwüstet ertrich, du solt heissen: gotes wille ist in ir, und din ertrich wird gebuwen, wan der himelsch vater hat im selb ein wolgefallen in dir”*». Es una cita de Is 62,4, cuyo texto se leía así en la Vulgata: «*non vocaberis ultra Derelicta et terra tua non vocabitur amplius Desolata sed vocaberis Voluntas mea in ea et terra tua Inhabitata quia conplacuit Domino in te*». Según este texto, *gelassen von gote* corresponde con *derelicta*, «abandonada».

⁹³ Esta afirmación aparece, por ejemplo, en *Vita* c.32, 95:21-24 «Por el contrario, Dios responde a un corazón desnudo (*entplözten gemüte*) [...], pues en él Dios está verdaderamente presente, Él que todo lo hace y lo es todo». («*Aber da wider einem entplözten gemüte entwürt got [...], wan er werlich da ist, der es alles tüt, der es alles ist*»).

⁹⁴ *Vita* c.38, 130: 20-21 y 16-18 «*Got gab im wol ze erkennen, daz er von disem niderschlag sin selbs adellicher entsezzet ward und in got übersezzet*» y «*do ward der lider von got ergezset alles dez lidens, so er hate gehabt, mit inrllichem herzenfrid und mit stiller rüwe und liehtrichen gnaden*».

quiero besarles tan íntimamente y abrazarles con tanto amor que yo sea ellos y ellos, yo, y permanezcamos por siempre jamás como ‘un único uno’ (*ein einiges ein*)»⁹⁵.

Por ello, Suso mantiene en el capítulo 49 de la *Vita* que «Dios no quiere privarnos del gozo (*lustes*), sino que quiere darnos un gozo total»⁹⁶. La mayor alegría consiste en «sentir que soy el Uno que he de ser y el Todo que he de ser»⁹⁷ ya que, según explica, el ser de Dios es en sí mismo «gozo y alegría sin fondo (infinita)» (*grundlose lust und fröð*); contemplarle y unirse a él es fuente de felicidad y bienaventuranza⁹⁸.

En el mismo capítulo de la *Vita* se describe cómo vive «una persona desprendida» (*ein gelassener mensch*): su «exterior» (*usser mensch*) e «interior» (*inren mensch*) se encuentran unificados y cultiva la interioridad⁹⁹; está siempre presente a sí misma, con los sentidos apaciguados, desapegada de todo, serena y pacificada en toda circunstancia. Busca conformarse con la Verdad, atenta a no crearse obstáculo alguno¹⁰⁰ y a no situarse desde la apropiación, sino desprenderse una y otra vez. En-

⁹⁵ *Vita* c.32, 93:8-20 «*fröwent úch wol gemüteklich, ellú lidendú gelassnú menschen, [...] ich wil sú als inneklích durküssen und als minneklich umbvahn, daz ich sú und sú ich, und wir zwei ein einiges ein iemer me eweklich súlin bliben*». Asimismo, Suso exclama en una carta: «¡oh alegre padecer que puede hacerme amado por ti, que puede unirme a ti!». («*eya fröliches liden, daz mich dir mag gelieben, daz dich mir mag vereinen!*»). GBfb 2, 413:3-4.

⁹⁶ *Vita* c.49, 163:28-29 «*Got wil úns nit beroben lustes, er wil úns nah allichkeit lust geben*». Resulta recurrente esta indicación de Suso: lo que Dios quiere es la alegría plena. Por ello, en medio del sufrimiento, de las dificultades o las renunciaciones, no se ha de perder de vista que la meta no es otra sino la felicidad plena y definitiva. Así, según Suso, Dios sostiene a «sus amigos» que sufren y en ocasiones les concede gracias especiales, pero aunque no lo haga, las personas totalmente desprendidas reciben su consuelo ya en vida: gozan de una paz y alegría profundas, y ya «están, en cierto modo, en el Reino de Dios», pues lo acogen todo de Dios, sea lo que sea. Y después de la muerte, recibirán la vida eterna. Cf. *Vita* c.32, 95:22-33.

⁹⁷ *Vita* c.49, 164:6-7 «*Wenn ich mich vinde daz ein, daz ich sin sol, und daz al, daz ich sin sol, waz ist grösser lustes?*». O también *Vita* c.49, 165:24-24 «*Nada hay más gozoso, sino aquello que es uniforme (conforme *einförmig*) con el fondo más profundo de la naturaleza divina*. («*Es ist nut lustlich, denn daz einförmig ist dem innigsten grunde götlicher nature*»).

⁹⁸ Cf. *Vita* c.50, 171:21-24 «...cuyo ser [de Dios] es en sí mismo un gozo y una alegría sin fondo, y Él –y también todos aquellos que gozarán de Él contemplativamente– es una bienaventuranza sobrenatural, inefable y maravillosa». («...*dez wesen grundlose lust und fröð in im selben ist, der sin selbs und aller der, die daz selb in schöwlicher wise niessen son, ein úbernátúrlíchú, unsprechlichú, wunnenberndú selikait ist*»).

⁹⁹ Cf. *Vita* c.49, 165:8-10 «*Vigila para que la naturaleza no esté enardecida y que el hombre exterior sea uno (*einförmig*) con el hombre interior. Cuida del hombre interior en serio, pues de él depende la vida exterior y la interior*. («*Lüg, daz dú natur sie ungeladen und der usser mensch einförmig mit dem inren. Nim dez inren menschen war, dar an lit usser leben und inr leben*»).

¹⁰⁰ *Vita* c.49, 168:21-25 «*¿Como se manifiesta un verdadero hombre desprendido en todas las cosas? Con una pérdida de sí mismo y en ella todas las cosas desaparecen para él. ¿Cuál es el menor*

tonces, «percibe en sí misma la presencia de la totalidad del Ser divino en ella» y se da cuenta de que «no es más que un instrumento suyo»¹⁰¹. Así, al mirarse a sí misma, la persona totalmente desprendida percibe «al Todo (*daz al*)»¹⁰², y goza en el tiempo, del «‘ahora’ ya presente de la eternidad» (*daz gegenwürtig nu der ewikait*), en la medida que es posible para la fragilidad humana¹⁰³.

Sin embargo, es precisamente esta experiencia la que puede confundir a muchos, e impedirles seguir avanzando, por la «agitación» de su «intelecto» (*floierender vernunftikeit*)¹⁰⁴. Pues hay personas que se desorientan y pierden en esta experiencia intensa de Dios. Cuando «comienzan a vislumbrar el Intelecto eterno increado (*die ewigen ungeworden vernuftekeit*), en sí mismas y en todas las cosas», y descubren el contraste entre el estado anterior de «indigencia, ceguera y lejanía de Dios» y su estado actual, en el que están «llenas de Dios» (*vol gotes*) y «Dios y todas las cosas son un único Uno (*ein einig ein*)», lo hacen de manera prematura y «sin discernimiento» (*ane onderscheid*). Su corazón se agita (*floierende*) como si fuera «mosto que comienza a fermentar» –y que aún no ha llegado a lo que ha de ser– o es semejante a

obstáculo? Es un pensamiento. ¿Y el mayor obstáculo? Cuando el alma permanece bajo el dominio de la voluntad propia». («*Waz ist eins reht gelassen menschen gegenwurf in allen dingen? Daz ist ein entsinken im selb, und mit ime entsinkend im ellú ding. Waz ist daz minst? Daz ist ein gedank. Waz izt daz maist mitel? Daz ist, da dú sele in ire namhafti ires eigens willen belibet*»).

¹⁰¹ Cf. *Vita* c.49, 168:29-169:5 «La persona desprendida quiere asemejarse a la Verdad, de manera que: I. Ha de aplicarse a volver sus sentidos hacia el interior, pues Dios es Espíritu; II. darse cuenta si se ha creado algún obstáculo; III y si se ha dejado conducir alguna vez desde la intervención del propio yo; IV y entonces, según esta luz, percibirá en sí misma la presencia de todo el Ser divino en ella, y que ella no es más que un instrumento suyo». («*So sich ein gelassenr mensch fügen wil zú der warheit, so sol er sich flizzen, daz er nem einen inbruch der sinnen, wan got ist ein geist. II. War nemen, ob er sich iene vermittelt habe, III. ob er sich selben iene für in keinem fürgrif dez sinsheit. IV. Und sol denn in dem licht merken die gegenwürtikeit dez allichen götlichen wesens in ime, und daz er dez selben allein ist ein gezōw*»).

¹⁰² Cf. *Vita* c.49, 170:7-8 «Una persona desprendida debería haber dominado de un modo tal todas sus potencias que, cuando se mirara a sí misma, fuera el Todo el que se mostrara». («*Ein gelassenr mensch sölte alle siner sel krefte also gezemmen, wenn er in sich sehe, daz sich daz al da erzogti*»).

¹⁰³ Cf. *Vita* c.49, 170:19-21 «Mantente firme y nunca te des por satisfecho, hasta que logres en el tiempo el actual presente de la eternidad, tanto como es posible en la fragilidad humana». («*Hert vast und la dir niemer begnügen, unz daz du erkriegest in der zit daz gegenwürtig nu der ewikait, als verr es muglich ist menschlicher krankheit*»).

¹⁰⁴ Cf. *Vita* c.47, 158:18-160:10. El adjetivo *floierende* sólo aparece en Suso, según el *Findebuch*, 434. Sin embargo, el verbo *floieren* o *floyeren*, está presente tanto en Tauler como en Suso y significa «oscilar», «flotar», según *Lexer III*, 411 y *BMZ IV*, 354, derivando del latín *fluere*. Por ello nos inclinamos por traducirlo como «agitado», y no como «presuntuoso» (*hochmütig*), según prefieren Hofmann o Ancelet-Hustache.

las «abejas» que salen por primera vez de la colmena en busca de miel y vuelan sin saber a dónde. Estas personas, con un «intelecto imperfecto» (*unvolkomenr vernunft*) y «sin asentar» (*ungessaster vernunft*), pretenden interpretar todo según su primera experiencia y según su gusto (*nah ire belipnuss*). «Se toman a sí mismas y a todas las cosas como Dios» y se precipitan en querer dejar «esto o aquello», pero en realidad no saben cómo hacerlo, pues carecen de discernimiento. Esta falta (*gebrest*) puede provenir bien de su sencillez y escasa formación (*ungelerter einvaltekeit*) o también de una «sutileza poco ejercitada, sin mortificar» (*unerstorbenr ablistekeit*)¹⁰⁵. Creen haberlo comprendido todo, pero en el fondo no se han negado del todo a sí mismas, su «yo» aún no está plenamente desprendido, y eso les impide llegar a la «verdadera pobreza» (*war armût*). En efecto, en esta pobreza «desaparece, en cierto modo, toda representación extraña (*frömdr gegenwurf*) y es la misma Deidad eterna y simple la que responde [al intelecto humano]». Pero la auténtica pobreza sólo tiene lugar cuando el espíritu humano ha alcanzado una «quietud serena» (*unverwerten müssikeit*) y un «despojo ordenado» (*ordenlichen entwordenheit*) de su propio ser¹⁰⁶. «Dios ha llegado a ser todo y todas las cosas se le vuelven, en cierto modo, divinas», pues le responden según el modo en el que se hallan en Dios. Sin embargo, aclara nuestro autor, cada cosa sigue siendo lo que es «según su esencia natural»¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Cf. *Vita* c.49, 159:27-160:1. Según esta afirmación, para Suso las personas con «intelecto agitado» no son únicamente los seguidores del Libre Espíritu, —como parece dar a entender el manuscrito de Munich, en el que aparece el siguiente añadido: «desprecian también la humanidad dolorosa de Cristo», sino que también personas sencillas y sin formación pueden caer en este error.

¹⁰⁶ *Vita* c.49, 160:5-10 «...[der mensch] kan under gan nah siner geistenriches wesens ordenlichen entwordenheit in ein, der da enpfellet in etlicher wise aller frömdr gegenwurf und dû ie wesendû einvaltigû gotheit ir selb entwürt mit dez menschen unverwerten müssikeit, als hie na mit gütem underscheid wirt bewiset». La fórmula «verdadera pobreza» tiene reminiscencias eckhartianas —presente en RdU c.23, DW V, 299:10ss y *Pr.* 32, DW II, 147:2 (*wâr armüete*)—, así como otras expresiones de este capítulo: «uno único» (*ein einig ein*) en *Vita* c.49, 159:6 y en Eckhart (*Pr.* 2, DW I, 31:8, *Pr.* 22, DW I, 381:1; *Pr.* 25, DW II, 11:1; *Pr.* 51, DW II, 470:6 y *Pr.* 66, DW III, 118:17); Dios como «todo en todo» (*al in al*) *Vita* c.49, 159:22 y en tres ocasiones en el sermón 76 de Eckhart (*Pr.* 76, DW III, 317:2; 319:3; 325:2). Pero Suso, consciente de las dificultades y desviaciones en la comprensión de la enseñanza eckhartiana, subraya la necesidad de discernimiento.

¹⁰⁷ Cf. *Vita* c.48, 163:1-6 «Y así, en el éxtasis (*entnomenheit*) desaparece el espíritu [humano] de manera ordenada, y sólo aquí ha encontrado lo que le conviene, pues para él Dios ha llegado a ser todo y todas las cosas se vuelven, en cierto modo, divinas; pues todas las cosas le responden en el modo en el que son en Dios, pero al mismo tiempo cada cosa sigue siendo esto o aquello, mantiene lo que es según su esencia natural». («*Und alsus in der entnomenheit verget sich der geist ordenlich, und im ist erst hie reht beschehen, wan im ist got ellû ding worden, und ellû ding sind im hie neiswi got worden; wan im entwürtend ellû ding in der wise, als sù sind in gote, und blibet doch ein ieklich ding, daz es ist in siner naturlicher wesentheit*»).

Por ello, Suso –como Eckhart¹⁰⁸– invita a no creer que ya se ha alcanzado el «desprendimiento perfecto» (*volkomenr gelassenheit*), pues la mayoría de las personas viven un «falso desprendimiento» o un «desprendimiento frágil» (*kranken gelassenheit*), ya que su propio yo no desaparece del todo, aunque algunos se confundan y así lo crean. De ahí que «haya que volver a dejarse una y otra vez». Y explica lo siguiente:

«Cuando el ser humano, con una entrega de su libre voluntad se abandona en Dios (*sich got lasset*) en cada instante, y se sitúa como si no se conociese a sí mismo y sólo Dios fuese su Señor, entonces tiene lo que se denomina un ‘anonadamiento anticipado’ (*ein entlentú vergangenheit*). Pero este anonadamiento no puede permanecer totalmente mientras el cuerpo y el alma están juntos, pues cuando el ser humano se ha desprendido de sí mismo y se imagina haberse anonadado en Dios según lo que le es propio, para no volver a retomarse nunca, rápidamente y en un instante vuelve a sí mismo, y de golpe vuelve lo suyo con él y es el mismo que era antes y, por ello, ha de volver a dejarse una y otra vez. Aquél que quisiera obrar según este ‘desprendimiento frágil’ (*kranken gelassenheit*), se confundiría totalmente. Pero es absolutamente cierto que cuanto más se ‘exilia’ el ser humano de sí mismo y es conducido hacia el anonadamiento, mejor situado está en la justa verdad»¹⁰⁹.

El capítulo 48 de la *Vita* precisa además que puede haber un «desprendimiento antecedente» (*vorgendú gelassenheit*), es decir, renunciar a las cosas y a sí mismo o dejar de hacer algo por Dios, y un «desprendimiento ulterior o consecuente» (*nagend gelassenheit*), el que se alcanza después de haber cometido un fallo o una acción insuficiente, como resignación a las consecuencias de los propios actos¹¹⁰. Suso explica que este tipo de desprendimiento puede ser también útil, aunque es mejor el «desprendimiento antecedente». Constatar los fallos puede ayudar a ponerse en el buen camino y también favorece el conocimiento de uno mismo: caer en la cuenta de que se sigue siendo un ser humano, con capacidad de practicar la virtud pero también de cometer faltas. Pero esto no significa que haya que «tener la audacia de haber reco-

¹⁰⁸ Cf. RdU c.4, DW V, 196:6-7, ver *supra* nota 28.

¹⁰⁹ *Vita* c.48, 161:1-13 «So heisset eins ein entlentú vergangenheit, da der mensch mit einem ufgebene sines frien willens sich got lasset in einem ieklichen nu, da er sich vindet, als er umb sich selb nüt wüsse und got allein der herr sie. Und disú vergangenheit mag nit wol ganz bliben, die wil lib und sel bi einander sind; wan so der mensch sich selb iez hat gelassen und wenet sin vergangen in gote nah des sinsheit, sich selber niemer her wider ze nemene, geswind in einem ogenblik so ist er und sin schalk her wider komen uf sich selben, und ist der selb, der er och vor waz, und hat sich aber und aber ze lassen. Der nu uss diser kranken gelassenheit wölti wúrken, daz weri luter falsch. Wol ist daz war: als vil sich der mensch entfrömdet im selben und wirt ingenomen in die vergangenheit, als vil bestat er in rehter warheit».

¹¹⁰ Cf. *Vita* c.48, 161:14-163:1.

rrido todos los pecados» para lograr un desprendimiento total, como «pretenden algunos insensatos», ni que el «anonadamiento del espíritu humano en la Deidad simple» suponga una «transmutación (*verwandlung*) de su creaturalidad en aquello que Dios es en sí mismo» –nueva alusión susoniana a los seguidores del Libre Espíritu y a la comprensión errónea de algunas afirmaciones eckhartianas¹¹¹.

Libro de cartas (Bfb), Gran libro de cartas (GBfb) y Sermones

Para terminar la presentación de la *gelassenheit* en Suso, cabe decir que también aparecen referencias a este importante concepto en sus cartas y en sus sermones. Así, en la novena carta de selección que hace el mismo autor en su *Exemplar*, el *Libro de cartas (Briefbüchlein)*, se sirve de la expresión «estar desprendido» o «abandonarse» interiormente (*gelassen sin*), como sinónimo de «entregarse en manos de Dios» (*in gottes hant geben*); esta misma expresión aparece también en la carta 22 del *Gran libro de cartas (Grosses Briefbuch)*, que el dominico resume y reelabora ligeramente en la carta 9 del *Librito de cartas*, presente en el *Exemplar*¹¹².

En su sermón 4 *Iterum relinquo mundum et vado ad Patrem* (cf. Jn 16,28), el dominico de Constanza profundiza también en esta invitación a vivir en manos de Dios:

«A los niños se les escribe una palabra en grande y han de copiarla una y otra vez hasta les salga bien. Del mismo modo, despréndete una y otra vez, *iterum*, así se nos dice, para que dejemos el mundo y con el mundo todas las cosas. Por la mañana, al abrir los ojos, has de orar diciendo: “oh amable y puro Bien, mira, quiero comenzar

¹¹¹ Cf. *Vita* c.48, 162:26-29 «...wan dez geistes vernihtkeit, sin vergangenheit in die ainvaltigen gotheit und aller adel und volkomenheit ist ze nemene nüt na verwandlung sin selbes geschafenheit in daz, also daz daz selb, daz er ist, got sie». Cf. igualmente las explicaciones de Suso en el diálogo alegórico con «lo salvaje» en *Bdw* c.6, cf. *supra* Capítulo III, epígrafe «2.4. Defensa de Suso de la concepción de filiación eckhartiana».

¹¹² Cf. *Bfb* 9, 389:9-13 «La persona sabia [...] debe estar tan desprendida en su interior, que lo exterior pueda bastarle, como el tiempo o las palabras. Y así entra y sale y encuentra su paz en todas las cosas, según la enseñanza de la Sabiduría, con la cual es alimentada su alma, como dijo Cristo». («*Ein wiser mensch [...] sol in der inrkeit also gelassen sin, daz er der usserkeit mug gnüg wesen, so es zit und redlich ist. Und also gat er us und in und findet sin rüwe in allen dingen nach der wisheit lere, da von sin sele gespiset wirt, als Cristus sprach*»). Y *Gbfb* 22, 470:14-15 «... debe estar tan entregada en manos de Dios, que la obediencia a sus superiores pueda bastarle». («... *sol selber in der innerkeit also in gottes hant geben, daz er der gehorsame siner obern müge gnüg wesen*»).

dejándome a mí mismo y a todas las cosas”, y así mil veces al día, pues si te encuentras a ti mismo con frecuencia, con frecuencia te tienes que dejar»¹¹³.

Puede haber tres modos de «retomarse» (*sich wider nehmen*) y, tras largos años de esfuerzo, seguir en el punto de partida, explica Suso en el sermón mencionado. Por un lado, la naturaleza persigue con avidez su propio interés, y se retoma a escondidas, «de manera oculta» (*die schalkechtige wisen*), siempre que se buscan excusas y pretextos sutiles para no renunciar a ciertas cosas, personas, o a la propia imagen. Por otro lado, algunos se retoman «de manera bestial» (*vielicher wisen*), no porque vivan según sus instintos, sino porque «desean de manera natural el amable Bien que es y que se llama Dios», actúan desde su inclinación y deseo natural del Bien, de Dios en cuanto Bien, por su bondad pero no por Dios mismo. En ocasiones parece incluso que quisieran forzar a Dios a comportarse según su voluntad. El Maestro Eckhart expresaba esta misma idea con otras palabras, invitando buscar al Dios desnudo, no los bienes que Dios ofrece. Finalmente, nuestro autor describe un tercer tipo de personas, aquellas que se retoman «al modo de Lucifer» (*luciferlicher wisen*), pues en lugar de vivir y ser ‘en’ y ‘para’ Dios, se vuelven hacia sí mismas con satisfacción, como lo hizo Lucifer¹¹⁴.

Suso compara, como ya había hecho Eckhart en el sermón 102¹¹⁵, la inmensidad del desprendimiento del ser humano con la inmensidad del ser de Dios:

¹¹³ Cf. *Pr.* 4, 530:2-8 «*Man liset den kinden so dicke eyn wort vor, biz si iz vil wol kunnent, aber und aber; also laiz aber und aber, iterum, also heizit iz uns, dan lazen ich die werlt, aber lazen ich die werilt, daz iz alle dink. Des morgens an deme ersten ufslage dinre ougen: “och, minnecliche luter gut, sich, nû wil ich aber an heben, mich zû lazen und alle dink,” und also dusent stunt an deme dage; obe du dich alse dicke vindes, alse dicke saltû dich lazen*». El texto de éste sermón está bastante mal establecido, pero presenta, sin embargo, ciertas reminiscencias eckhartianas, aunque tenga un acento eminentemente didáctico. Además de la explicación acerca del desprendimiento, que coincide en gran medida con la del Maestro Eckhart, aparece aquí la misma alusión a los niños que aprenden una y otra vez las letras y repiten las palabras, para invitar a ejercitarse y aprender a encontrar a Dios en medio de todo. Cf. *RdU* c.6, *DW* V, 208:1-5. Asimismo, en el sermón 4 de Suso se afirma: «cuando menos haces, más has hecho». («*So dû ie minre dûiz, so dû ie me gedan hais*») *Ibid.*, 532:23, que puede ponerse en relación con el desarrollo eckhartiano presente en el sermón 102 sobre el «padecer a Dios» (*got liden*): «Dios ha de obrar y el alma, padecer». («*Got der sol wûrken und diu sêle sol liden*»), y hacerse así totalmente receptiva; por tanto, afirma Eckhart, «tu padecer es tu mejor obra». («*dîn liden ist dîn oberstez werk*»). *Pr.* 102, *DW* IV, 424:154 y 425:162.

¹¹⁴ Cf. *Pr.* 4, 531:1-534:6.

¹¹⁵ ECKHART, *Pr.* 102, *DW* IV, 423:151-424:153 «...el alma se halla conmensurada con Dios. Pues así como Dios no tiene medida (*unmæzic*) en el dar, también el alma no tiene medida en el recibir o el acoger. Y como Dios es todopoderoso en el obrar, el alma es ilimitada (*abgrundic*) en el padecer». («...*daz an dem sî diu sêle gote ebenmæzic. Wan als got unmæzic ist an dem gebenne, alsô ist*

«Has de tener un dejar ‘ilimitado’ (sin fondo, *grundelois*). ¿Cómo, ‘ilimitado’? Si una piedra cayera en un agua sin fondo, tendría que caer siempre, pues nunca alcanzaría el fondo. De este modo ha de tener el ser humano un sumergirse ‘ilimitado’ y un sumirse en el Dios ‘ilimitado’ (*grundelosen got*) y fundarse en él, por duro que sea lo que le sobrevenga, ya sea un padecer interior o exterior, o también la propia fragilidad (*gebrech*), que con frecuencia Dios permite para tu propio bien. [...] Todo el favor del ser humano, todo su fondo, todo su pensamiento debe ser de Dios, suya la gloria, suyo el querer, la fidelidad, nunca nuestra utilidad ni nuestra apetencia, ni búsqueda alguna de ensalzamiento o de premio. Búscale sólo a Él y dile, con el Hijo amado, “no busco mi gloria, sino la gloria del Padre” [Jn 8,49]»¹¹⁶.

A pesar de lo sobrecogedora que pueda parecer la propuesta, Suso concluye su sermón afirmando que aquél que se deja a sí mismo una y otra vez puede, con la ayuda de Dios, llegar a soltarlo todo y alcanzar un desprendimiento completo¹¹⁷.

Por último, además del sermón 4 que acabamos de analizar, también aluden a la *gelassenheit* los sermones 2 y 3, *Miserunt judaei ab Jerosolymis sacerdotes* (cf. Jn 1,19) y *Exivi a Patre et veni in mundum, iterum relinquo mundum* (cf. Jn 16,28), cuya autoría susoniana no es segura¹¹⁸. Así, el sermón 2 insiste en que el «verdadero

ouch diu sêle unmæzic an dem nemmene oder enpfâhenne. Und als got ist almehtic an dem wûrkenne, alsô ist diu sêle abgründic an dem lidenne»). Ver *supra* nota 29.

¹¹⁶ Cf. *Pr.* 4, 534:7-21 «*Dû müst haben eyn grundelois lazen. Wie grundelois? Were eyn stein und viel in eyn grundeloiz wazzer, der müste ummer vallen, wan he inhelte niet grundes. Also sulde der mensche haben eyn grundeloiz versinken und vervallen in den grundelosen got und in in gegrundet sin, wie swere eynich dink uf in vile, daz were innewendich ader uzwendich lyden oder ouch sin eygen gebrech, der got dicke umbe din groz gût verhenget. [...] Alle des menschen gunst und grunt und meinunge sal sin yme, yme glorie, yme der wille, die truwe, nummer unse nutz noch lust oder alsulche naheit oder lon. Suche in alleine, sprech mit deme liben süne: “ich ensuchen niet mine glorie, sunder des vaders”*»). Estas afirmaciones concuerdan con las del sermón 6 de Eckhart, aunque con expresiones suavizadas. Cf. *supra* nota 26.

¹¹⁷ Cf. *Pr.* 4, 535:25-26 «*Also laze eyn mensche sich aber und aber, so kan he iz und geloist iz alliz*».

¹¹⁸ Ambos sermones fueron incluidos en la tercera edición impresa de los Sermones de Tauler, realizada en Colonia, en 1543, versión que fue traducida al latín por Surio, el cartujo que también tradujo la obra susoniana, así como la de Ruysbroeck. Surio señaló que los dos sermones atribuidos a Tauler en la edición de Colonia en realidad eran de Suso. Bihlmeyer los incluyó en su edición crítica de la obra alemana de Suso (1907), pero indicando que su autenticidad no era segura. Por su parte, la edición crítica de la obra de Tauler, a cargo de Vetter (1910), realizada sobre los manuscritos de Colonia y de Friburgo, no incluye estos sermones. Aunque no se hayan publicado nuevas investigaciones que precisen la cuestión, consideramos que el contenido y el tono de estos sermones son en su mayor parte coherentes con el *Exemplar*, cuya autoría sí es segura. Cabe mencionar, sin embargo, que en el sermón 3, el autor advierte que la Escritura y los Maestros de la Iglesia están por encima de las visiones y revelaciones personales, ya que éstas pueden inducir al error: «el ángel de falsa luz» puede introducirse en ellas para engañar y perder a la persona que las tiene. Y concluye: «No les prestes atención [a las visiones], expúlsalas de ti. Por tanto, has de sobrepasar esta vía en ti mismo». («*Volge noch acht es nit, schlach es von dir! Disen weg soltu alsus in dir überkommen*»). *Pr.* 3, 525:5-6. Ya hemos aludido a la postura de Suso respecto a las visiones: no las rechaza de plano, aunque indica que la con-

desprendimiento» no puede quedarse en palabras, ha de ir acompañado de acciones y realizaciones¹¹⁹. Y aporta un subrayado interesante para el estudio de la noción de *gelassenheit* –que ya hemos apuntado¹²⁰–: el modelo de desprendimiento y de abandono es Jesucristo, pues él lo ha experimentado de veras¹²¹. El sermón 3 despliega esta idea. Al comentar el texto de Jn 16,28, «Salí del Padre y vine al mundo; otra vez dejo el mundo y vuelvo al Padre», invita a aquél que quieran alcanzar la plenitud, la resurrección del Señor y la bienaventuranza eterna, a pasar también por su vida y su muerte. Ello se traduce en diversos pasos: en primer lugar la persona ha de trascender los sentidos y las imágenes que vienen a través de ellos; asimismo, ha de dominar todas sus facultades naturales, exteriores e interiores, –dentro de estas menciona el sentido común (*gemein sinne*) y la potencia intelectual (*vernunftige kraft*)–; y en tercer lugar, sobrepasar todo deseo y la misma facultad de desear (*begerliche kraft*). Es decir, no querer tal gracia o tal revelación, sino «abandonarse (*sich got lassen*) totalmente en Dios, con confianza, y no desearle más que a Él. Encomendarse a Dios confiadamente y decirle con Cristo, “Padre, no como yo quiera, sino como quieras Tú, *fiat voluntas tua*”, no sólo de palabra, sino desde el fondo del corazón». Buscar vivir en toda situación y circunstancia con el mismo «desprendimiento» o «abandono» abismal (*grundlos*) que tuvo el Señor. Pues Cristo «estuvo más abandonado (*gelassen*) que ninguna otra criatura lo haya estado jamás. Gritó, “Dios mío, Dios mío, porque me has abandonado (*gelassen*)”. Se entregó (*lies sich*) hasta que todo estuviera cumplido y dijo “*Consummatum est*”». Del mismo modo ha de «desprenderse» el

templación es más noble cuanto más desprendida de imágenes. Cf. *supra* nota 88. De todos modos, el autor del sermón desea subrayar con ello que lo importante es trascender toda imagen y todo deseo, desprenderse y abandonarse a la voluntad de Dios, lo cual Suso sostiene también.

¹¹⁹ Cf. *Pr.* 2, 513:30-515:13.

¹²⁰ Cf. *supra* nota 65.

¹²¹ *Pr.* 3, 517:13-17 «¡Ah, [queridos] hijos!, entrad en vosotros mismos y mirad lo alejados que estáis y lo desemejantes que sois de la amable imagen de nuestro Señor Jesucristo, cuyo dejar (*laszen*) fue mayor y más profundo que [el que habría] si se reuniera todo el dejar (*laszen*) de todos los hombres que ya se han desprendido o se desprenderán jamás en el tiempo». («*Ach, kynder, keret uch yn uch selber und sehet, wie ferre und wie unglich das ir syt dem mynneclichen bylde unsers herren Jesu Cristi, des laszen mer und gruntlicher was dan alles das laszen zu samen were, das alle menschen in der zyt sich ye gelieszen ader ummer mer sollen*»).

ser humano, –concluye el sermón–, en toda situación, también en el padecimiento (*leyden*) y la desolación (*untrost*), y abandonarse a la voluntad de Dios¹²².

b. La «*abgescheidenheit*» según Suso

En una primera aproximación, parece sorprendente el reducido número de ocasiones en las que Suso utiliza esta noción, en comparación con su enorme presencia en la obra alemana del Maestro Eckhart. Además ninguna de ellas se encuentra en el *Libro de la Verdad*, obra en la que el término *gelassenheit* y sus derivados tienen una enorme relevancia, como acabamos de presentar. Sin embargo, tanto en la *Vita* como en el *Libro de la Sabiduría eterna* o en las cartas, nuestro autor emplea este término, con acepciones semejantes a las de su Maestro¹²³.

Comenzaremos analizando el *Libro de la Sabiduría eterna*, pues la comparación de los textos con los lugares paralelos en el *Horologium*, cuando existen, permite inferir el significado que tenían para el Lector de Constanza sus términos alemanes. Así, en el capítulo 6 se utiliza el adjetivo *abgescheiden* para cualificar la pureza, una «pureza desasida» (*abgescheidnú luterkeit*), y con esta expresión se refiere a la castidad (*castitate*)¹²⁴. Afirma asimismo, que quien desee recibir la presencia del Se-

¹²² Pr. 3, 523:4-8 «*Man sol sich got alzumal lassen und treüwelich in alleyn begeren und im alle dyngen gentzlich und treüwlich befelhen und sprechen mit Christo: "vatter, nit als ich will, sonder wie du wilt, fiat voluntas tua" nit mit dem mund, sonder ausz des herten grund, usz hertzlicher andacht und innerlicher meynung. Ach, das were eyn wünniglich dyng, in allem leyden, in aller gelassenheit, in aller weisen sich zu grunde kunnen lassen, wie der lieber herr sich so grundlöslich liesz! Er was allzumal gelassen, mee dan sich eyniche creatur ye geliesz. Er rief: "meyn got, meyn got, war umb hastu mich gelassen?" Er lies sich, bisz es alles volbracht was, und sprach: "Consummatum est". Recht also sol sich der mensch got zumal lassen in allem leyden, in allem untrost*».

¹²³ Suso emplea el vocablo *abgescheidenheit* –así escrito, y no como en Eckhart *abegescheidenheit*– en 5 ocasiones (*Vita* c.20, 59:19; c.51, 183:11; c.52, 192:18; Bdeu c.6, 219:11 y GBfb 21, 469:18), otras 15 veces como adjetivo: *abgescheiden*, *abgeschaidnú*, *abgescheidenr* o *abgescheidenlich*, y en una ocasión como el verbo *ab scheide* (Pr. 3, 522:6).

¹²⁴ Cf. Bdeu c.6, 218:5-8. En una descripción alegórica de la ruina de la vida espiritual de su tiempo, Suso pone en boca de la Sabiduría esta afirmación: «...los muros se resquebrajan, es decir, la obediencia fiel, la pobreza voluntaria y la pureza desasida en santa simplicidad comienzan a desaparecer, aunque aparentemente las elevadas construcciones parezcan mantenerse todavía». («...*die muren zerrisen, daz ist: dú andehtig gehorsami, dú willig armüt und abgescheidnú luterkeit in heiliger einvaltkeit beginnet vergan, denn so vil man die hohen gezimber etwas uswendiger haltunge nah eime schine noch spürt*»). En el *Horologium* la descripción de la ruina de la ciudad santa, «la religión cristiana», y de su «edificio espiritual» es mucho más amplia, y va relatando cómo muchos han perdido la *prompta et humilis oboedientia*, la *paupertate voluntaria* y la *castitate* (Hor I c.5, 406:7-8.15 y 407:3).

ñor, «ha de permanecer en un total desasimiento (*in blozer abgescheidenheit*) de todas las criaturas», pues se equivoca quien pretende querer amar al Señor y al mismo tiempo sigue apegado a las cosas del mundo y tiene un «amor a lo pasajero (*zerganklicher minne*)», a «lo temporal (*zitlicher liebi*)»¹²⁵. La meta del desapego de todo lo pasajero y temporal no es otra sino el encuentro con Dios:

«Yo mismo vengo a mi amada y habito amorosamente en ella –[afirma el Señor]– pero sucede tan secretamente que se mantiene oculto para todo el mundo, excepto para aquellos que están totalmente desasidos (*abgescheiden*) y conocen mis caminos y se mantienen en todo momento vigilantes a que mi gracia les colme. Pues en cuanto a mi Deidad soy un espíritu puro, esencial, y soy recibido espiritualmente por los espíritus puros»¹²⁶.

La conformidad con la pureza de la naturaleza divina conduce a la posibilidad de recibirle, afirma Suso siguiendo de cerca el tratado *Von abgescheidenheit*¹²⁷. La búsqueda de pureza (*luterkeit*) y de desasimiento (*abgescheidenheit*) o desprendimiento (*gelazenheit*), conceptos íntimamente vinculados entre sí, no tiene más objetivo que el hacerse receptivos a la acción divina. Buscar asemejarse a Dios, «Ser simple y puro» (*einvaltig luter wesen*)¹²⁸, –atributos que designan su absoluta trascendencia– y conformarse a su pureza y simplicidad, conduce a una mayor receptividad, ya que «cuanto más puro sea el fondo, lo que se vierta en él será recibido con

¹²⁵ Cf. BdeW c.6, 219:1-12. Este texto no tiene paralelo en el *Horologium*.

¹²⁶ BdeW c.9, 232:23-29 «*Aber ich kum zû miner geminten selb selber, und hab ein minnekliches wonen bi ir; aber daz geschiht als tôgenlich, daz es gar verborgen ist allen menschen, denn allein dien, die als gar abgescheiden sint und miner weg war nement, die ze allen ziten uf der lage stant, daz sù miner gnade gnüg sien. Wan ich bin nah miner gotheit ein luter wesentlicher geist, und wirde geistlichen in den luterer geisten enphangen*».

¹²⁷ VAB, DW V, 429:8-11, Vega, 134 «Ahora bien, nadie puede hacerse susceptible (*enpfenclich*) al influjo de Dios si no es a través de la uniformidad con Dios (*einförmicheit mit gote*); porque cuanto más uniforme con Dios es un hombre, tanto más es susceptible del influjo divino». («*Nû enmac kein mensche sich enpfenclich gemachen des götlichen înluzzes dan mit einförmicheit mit gote, wan dâ nâch als ein ieclich mensche einförmic ist mit gote, dâ nâch ist er enpfenclich des götlichen înluzzes*»). Un interesante análisis de la gran influencia eckhartiana implícita en el BdeW es el estudio de Rüdiger BLUMRICH, «Die 'gemeinú ler' des 'Büchleins der ewigen Weisheit'. Quellen und Konzept», en Rüdiger BLUMRICH – Philip KAISER (ed.), *Heinrich Seuses 'Philosophia spiritualis'. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption, Tagung Eichstât 2.-4. Oktober 1991*, Reichert, Weisbaden 1994, 49-70; sin embargo, Blumrich no alude a este texto del BdeW c.9.

¹²⁸ Cf. *Vita* c.51, 178:8. Otras menciones de Dios como «puro Bien»: *Vita* c.51, 179:24 (*lútersten gûtekait*); GBfb 22, 391:2 (*luter gûit*); y *Pr.* 4, 534:2 (*daz luter wunneliche gûit*). Suso retoma de Dionisio y de Eckhart esta concepción de la absoluta pureza de Dios en tanto en cuanto está absolutamente libre de lo creatural, más allá de toda diferenciación, y está al mismo tiempo «en» y «sobre» todas las criaturas. Para el Maestro Eckhart la pureza, y sobre todo el desasimiento, la *abegescheidenheit*, es el «lugar» común entre Dios y los hombres. Cf. el comentario sobre «*ein einvaltigez ein*», de LARGIER (ed.), *Meister Eckhart Werke* I, 803-807.

más pureza»¹²⁹ y, por ende, favorece el encuentro con Dios. Así, «aquél que de todo se desprende (*ab scheide*), todo desecha y de todo se retira —exclama nuestro autor— encuentra en sí mismo puramente a Dios desnudo»¹³⁰.

El texto del *Horologium* paralelo al del capítulo 9 del *Libro de la Sabiduría eterna* anteriormente mencionado no se refiere al desasimiento sino que habla de «los más expertos» como aquellos que llegan a discernir la oculta presencia de Dios en su interior¹³¹. Así, según este pasaje, los que viven la *abgescheidenheit* total son los más avanzados «en los caminos» del Señor. Sin embargo, en otras ocasiones, Suso manifiesta que el desasimiento o separación de todo «lo mundano» es muy útil para aquellos que comienzan, vinculando así la *abgescheidenheit* a la primera etapa del itinerario espiritual, la purificación¹³². Como sus contemporáneos, recela del «mundo» entendido en sentido joánico, por su inconstancia, infidelidad, falsedad o búsqueda del propio interés, y subraya que nada de lo creado, en cuanto tal, puede aportar una paz verdadera y constante al corazón, o la alegría plena¹³³. Por el contrario, «no hay nada más gozoso que aquello que es ‘uniforme’ (*einförmig*) con el fondo

¹²⁹ GBfb 16, 455:14-15 «*So der grunt ie luter wirt, so es ie luterlicher wirt enpfangen, daz dar in gegossen wirt*».

¹³⁰ Pr. 3, 522, 6-7 «*Ach, der alles ab scheide und schelte und sunderte, der funde got bloisz lauterlich in sich!*».

¹³¹ Hor. c.8, 442:12-16: «A veces también vengo y hago exultar a la amada al morar en ella, de manera no manifiesta, sino tan oculta y latente, que muy pocos, sólo los más expertos, pueden conocer los misterios de una presencia tan misteriosa». («*Interdum quoque adveniens exultationem tributo, “mansionem faciens” [Jn 14,23] apud dilectam, non manifeste quidem sed occulte atque latenter, ita ut paucissimi et non nisi expertissimi queant praesentiae tantae mysteria cognoscere*»).

¹³² Cf. Vita c.20, 59:29-31 «Como el desasimiento (*abgescheidenheit*) es tan útil para la persona que se inicia, decidí [el Servidor] permanecer en su claustro más de diez años separado de todo lo mundano». («*Wan abgescheidenheit eim anvahenden menschen als nüz ist, do ward er ze rat, daz er bleib in sinem kloster me denn X jar abgescheiden von aller der welt*»). Cf. también Bfb 4, 370:28-29 «... ya que en los inicios se debe y se tiene que separar (*scheiden*) uno de las cosas temporales». («*so er sich an sinem anvang sol und müß von zitlichen dingen scheiden*»); y su carta paralela: GBfb 17, 459:19-20. El combate espiritual del que se inicia consiste en «un libre desprendimiento (*urlob geben*) del amor pasajero y las cosas temporales». («*einem frien urlob geben zerganklicher minne und zitlicher dinge*»). De igual modo, GBfb 23, 473:18-20 «Por ello el ser humano ha de separarse (*scheiden*) de todas las criaturas en los inicios, si quiere llegar a la plenitud». («*Da von so sol sich der mensche scheiden von allen creaturen in dem anevange, obe er zû vollekomenheit wil komen*»).

¹³³ Por ejemplo: Bdew c.6, 219:23-26 «El mundo está lleno de infidelidad, de falsedad y de inconstancia (*untstetikeit*); cuando el interés cesa, también termina la amistad. Y para decírtelo brevemente: ni el verdadero amor, ni la alegría plena o la paz de corazón constante (*steten*) los encuentra el corazón en criatura alguna. («*Dú welt ist vol untrúwen, valscheit und unstetikeit; wan des nutzes ein ende ist och der vruntschaft ein ende. Und daz ich dir es kúrze: weder reht liep noch ganz vrõde noch steten herzenvid gewan nie kein herz in der kreature*»).

más íntimo de la naturaleza divina»¹³⁴. Al igual que en los textos del Maestro Eckhart, no se trata de una invitación a la distancia física de lo creatural para alcanzar la *abgescheidenheit*, sino de volverse hacia el interior y desprenderse de todo, como ponen de manifiesto los dos textos siguientes del *Libro de la Sabiduría eterna* en los que nos vamos a detener.

En el capítulo 12, Suso relata la inmensa alegría del Reino de los Cielos, «la patria» a la que pertenecemos, y distingue entre la «recompensa accidental» (*zūvallender lon*), es decir, la alegría particular que adquiere el alma por sus obras meritorias, como las de los grandes doctores, los mártires o las vírgenes, y la «recompensa esencial» (*wesentlicher lon*), que consiste en «la unión por la contemplación del alma con la Deidad desnuda» (*schōwelicher vereinunge der sele mit der blo-sen gotheit*)¹³⁵. Y prosigue:

«cuanto más desasida (*abgescheidner*) y desapegada (*lediger*) sea la salida (*usgang*), más libre la subida (*ufgang*) y, cuanto más libre la subida, más cercana la entrada (*ingang*) en el desierto salvaje y el abismo profundo de la Deidad sin modo, en la cual son abismados, impelidos y unidos, de manera que no pueden querer nada, sino lo que Dios quiere, y esto es [tener] el mismo ser que Dios es allí, es decir, que son bienaventurados por gracia, mientras que Él es bienaventurado por naturaleza»¹³⁶.

Aunque este texto se refiere a los santos, aquellos que gozan de la vida bienaventurada en plenitud, indica también el camino para esta unión abismada en el Abismo divino. Pues como hemos dicho al iniciar el capítulo III del presente estudio, nuestro autor considera que en esta vida podemos «pregustar la bienaventuranza

¹³⁴ Vita c.49, 165:24-25 «*Es ist nut lustlich, denn daz einförmig ist dem innigosten grunde götlicher nature*».

¹³⁵ Cf. Bdew c.12, 245:1-8 y Hor. I c.11, 465:6-14.

¹³⁶ Bdew c.12, 245:9-12 «*und ie abgescheidner lediger usgang, ie vrier ufgang, und ie vrier ufgang, ie neher ingang in die wilden wüsti und in daz tief abgründe der wiselosen gotheit, in die sú versenket, verswemmet und vereinet werdent, daz sú nüt anders mugen wellen, denn daz got wil, und daz ist daz selb wesen, daz da got ist, daz ist, daz sú selig sint von gnaden, als er selig ist von natur*». Como muestra Blumrich, este texto susoniano, –aunque la glosa mencione *Bernardus* [Guillermo de San Teodorico] *ad fratres de monte Dei* y el párrafo anterior sea una paráfrasis de la explicación de Santo Tomás acerca del premio accidental y el premio esencial (*In Sent.* IV d.49 q.5 a.1 c.)–, se enmarca en la enseñanza eckhartiana, tanto por su vocabulario como por su contenido, y está vinculado con las siguientes referencias de Eckhart: *Pr.* 48, DW II, 419s. y VAb, DW V, 411:1-3, 427:7s., 430:1-3, 432,2s., etc. En el fondo, en el *Libro de la Sabiduría eterna* Suso cita a autores clásicos, como San Bernardo, San Agustín, Casiano y las *Vitae Patrum* pero los relee desde la espiritualidad de la escuela dominicana alemana, bajo el influjo de Alberto Magno y, sobre todo, del Maestro Eckhart. Cf. BLUMRICH, *Die 'gemeinú ler' des 'Büchleins der ewigen Weisheit'*, 61-65 y 68.

eterna»¹³⁷, gozar parcialmente de la «bienaventuranza en el sentido de comunión participada», como cierta participación de la plenitud de la gloria, pero limitada por nuestra receptividad¹³⁸.

De la interesante comparación entre el texto alemán del *Libro de la Sabiduría eterna* con su paralelo latino¹³⁹, podemos inferir que para Suso, «la salida, desasida y desapegada» (*abgescheidner lediger usgang*) significa «dejar perfectamente todas las cosas temporales» (*perfectius temporalia reliquerit*). Así, el adjetivo *abgescheiden* («desasido», «separado») tiene la misma traducción latina que *gelassen* («dejado», «desprendido», «abandonado») y es muy probable que ambas nociones sean sinónimas para Suso, aunque se haya inclinado más por el segundo término, menos presente en el vocabulario eckhartiano, quizá para distanciarse de la sospecha de herejía.

Dejar atrás lo temporal, desprenderse y desapegarse de todo, ayuda al alma tener una «subida más libre» (*vrier ufgang*), es decir, a «elevarse más libremente en la contemplación de las realidades del Espíritu» (*tanto liberius ad contemplationem spiritualium consurgit*) hasta alcanzar la «entrada» (*ingang*) en «el desierto salvaje (*die wilden wüsti*)»¹⁴⁰, ser «abismados, impelidos y unidos» al «abismo profundo de la Deidad sin modo». Dicho de otro modo, «cuando más se entrega a actos espirituales, más felizmente será el alma absorbida (*absorbetur*) en el abismo de la muy divina claridad». Aquí el texto latino es muy semejante al alemán, aunque excluye la alusión al «desierto salvaje» propia de Eckhart. Sin embargo, mantiene la última

¹³⁷ Cf. GBfb 22, 472:14-15 «...vahest hie in zit an einen vorsmak ewiger selikeit».

¹³⁸ Cf. Bdw c.4, 337, 24-30.

¹³⁹ Bdew c.12, 245:9-12 y *Hor.* I c.11, 465:15-20:

«*ie abgescheidner lediger usgang, ie vrier ufgang, und ie vrier ufgang, ie neher ingang in die wilden wüsti und in daz tief abgründe der wiselosen gotheit, in die sù versenket, verswemmet und vereinet werdent, daz sù nüt anders mugen wellen, denn daz got wil, und daz ist daz selb wesen, daz da got ist, daz ist, daz sù selig sint von gnaden, als er selig ist von natur*».

«*Et quanto nunc perfectius temporalia cuncta reliquerit, tanto liberius ad contemplationem spiritualium consurgit. Et quanto plus se actibus mancipaverit spiritualibus, tanto illic felicius absorbetur in abyssum divinissimae claritatis, et unus cum eo spiritus efficietur, ita ut hoc, quod Deus est per naturam, ipsa fiet per gratiam*».

¹⁴⁰ Además de «fondo» (*grunt*) o «uno único» (*einic ein*), «abismo sin fondo», Eckhart había utilizado antes que Suso el término «desierto» (*wüesti, einoede*) para designar la unidad del ser divino o Deidad: «*got in sîner wüestunge und in sînem eigenen grunde*» (*Pr.* 10, DW I, 171:15); «*in die wüestunge und in die einicheit sîn selbes, dâ er [Got] ein lûter ein ist*» (*Pr.* 29, DW II, 77: 1-2); «*in den einvaltigen grunt, in die stillen wüeste, dâ nie underscheit îngeluogete weder vater noch sun noch heiliger geist*» (*Pr.* 48, DW II, 420:8-10).

afirmación, de vital importancia: «resultará (*efficetur*) que el alma será un solo espíritu con Él, hasta el punto de ser por gracia lo que Dios es por naturaleza»¹⁴¹. Por tanto, el movimiento de desapego y desasimiento (*abgescheidenheit*) de todo lo temporal y creatural conduce a la unión plena con la Infinitud divina, aquella que gozan los bienaventurados, recibir, por gracia, el ser «uno» con y en ella. En el capítulo VI nos centraremos en esta cuestión con mayor detenimiento.

El último texto del *Libro de la Sabiduría eterna* que contiene el adverbio *abgescheidenlich* es quizá el más interesante, pues se inserta en una descripción abreviada de «vida interior» (*inrlich leben*) con cuatro puntos, para mostrar «el camino de la verdadera vida» (*waren lebens*), alcanzar «la más alta plenitud de una vida pura» (*höhsten vollkommenheit eines luterer lebens*)¹⁴²: descripción que se repite al final del capítulo de manera aún más breve. Además, el *Horologium* amplía la explicación en ambas ocasiones, lo que permite correlacionar los términos para establecer una interpretación de la *abgescheidenheit* y de las demás nociones mencionadas. Así, el texto alemán pone en boca de la Sabiduría eterna las siguientes afirmaciones:

- «I. Mantente desasido (*abgescheidenlich*) ante todos los hombres;
- II. mantente puro (*luterlich*) ante todas las imágenes que lleguen a tu interior;
- III. libérate (*vrie dich*) de todo aquello que pueda traerte lo accidental, apego (*anhafft*) y preocupación;
- IV. y eleva tu corazón (*gemüte*) en todo tiempo hacia la secreta contemplación (*schöwen*) de Dios, en la cual me tengas ante tus ojos en todo tiempo y de manera constante»¹⁴³.

¹⁴¹ Este adagio clásico, sólo aparece en la obra susoniana en esta ocasión, Bdeu c.12, 245:14-15 y *Hor.* I c.11, 465:19-20, así como en uno de los sermones de autoría incierta: *Pr.* 3, 519,14-15. Sin embargo, fue muy empleado por Eckhart, aunque lo atribuía a San Agustín, como sus contemporáneos. Para las citas eckhartianas, cf. LIBERA et al. (ed.), *Note complémentaire n.5. Être par grâce ce que le Fils est par nature*, OL VI, 396-398. Cabe mencionar que es posible que Suso estuviera citando en Bdeu c.12, 245:14-15 a Santo Tomás, que afirma textualmente en su *Compendium* I c.106 (Torrell, 248) «...cum hanc beatitudinem Deus per suam naturam habeat, homo vero eam consequatur per divini luminis participationem».

¹⁴² Cf. Bdeu c.22, 288:2, 6 y 7. O en latín, una «*formula compendiosa vitae spiritualis*», «*doctrinam bene vivendi*» o «*brevissimam perfectionis formulam*» *Hor.* II, 540:12-13, 19 y 541:9.

¹⁴³ Bdeu c.22, 288,11-289,2 «I. Halte dich abgescheidenlich von allen menschen; II. halte dich luterlich von allen ingezognen bilden; III. vrie dich von allem dem, daz züval, anhafft und kumber mag bringen; IV. und richt din gemüte ze allen ziten uf in ein tügenliches götliches schöwen, in dem du mich ze allen ziten vor dinen ögen tragest mit einem steten gegenwurf, ab dem din öge reht niemer gewenke». Este texto aparece casi textualmente repetido al final de la serie de manuscritos del tratado *Von abgescheidenheit* que los expertos han denominado «versión β» (DW V, 434:4-435:3), frente a la «versión α», o versión original. Así, según Quint, que ha establecido la edición crítica de la VAb, el párrafo final de la «versión β» contiene una adición del precedente texto susoniano realizada por un

«Hijo mío, manténte [I] interior (*inrlich*), [II] puro (*luterlich*), [III] libre (*ledklich*) y [IV] tendido hacia lo alto (*ufgezogenlich*)»¹⁴⁴.

Según esto, el «desasimiento» o «separación» de los hombres es sinónimo de «interioridad». El hecho de que al inicio del capítulo se presente la «vida interior» como la vida «verdadera» o como la «plenitud de una vida pura» indica, por un lado, que para Suso las nociones *abgescheidenheit* y *lúterkeit* están íntimamente vinculadas entre sí, y por otro, que no son tanto etapas sucesivas en la vida espiritual, sino elementos constitutivos de la misma, que unas veces designan una parte y otras el todo del camino hacia Dios.

El *Horologium*, reelaboración latina del *Libro de la Verdad* y posterior a él, despliega cada uno de los puntos y los aplica especialmente a la vida consagrada¹⁴⁵. Así, alude al «alejamiento» (*abstrahere*) de toda relación que impida los propósitos emprendidos, «en tanto sea posible, por el voto profesado» y la debida obediencia a los superiores. Con el vocablo latino *abstrahere* (alejar, sustraer, abstraer), queda claro que la *abgescheidenheit* no es únicamente «separación» física de personas o cosas, sino que implica también el desapego interior. El *Horologium* aporta precisiones interesantes, que aparecen aún más claramente en el resumen final:

«Hijo mío vuélvete a tu corazón, [I] aléjate (*abstrahendo*) de todo cuanto puedas. [II] Guarda siempre el ojo del alma (*mentis oculum*) en la pureza y la tranquilidad; defiende tu intelecto de las formas de las cosas ínfimas. [III] Desprende (*penius absolvas*) completamente el afecto de la voluntad de las preocupaciones de las cosas terrenas, adhiriéndote siempre por un amor ferviente al Sumo Bien. [IV] Mantén la memoria constantemente elevada y tendida hacia las realidades superiores por la contemplación de los misterios divinos, de manera que toda tu alma recogida en Dios con todas

copista (Cf. QUINT (ed.), DW V, 468). Queda descartada la opinión Bihlmeyer, que en su edición de la obra alemana de Suso, de 1907, menciona a Eckhart –al tratado VAb– como fuente directa de este fragmento del Bdew, dado que la edición de la obra eckhartiana que manejaba, de 1857, contenía la «versión β». Cf. BIHLMAYER (ed.), Bdew, 288, nota 8; cf. VAb, Pfeiffer, 492:34-493:1.

¹⁴⁴ Bdew c.22, 290:1-2 «*min kint, halte dich inrlich, luterlich, ledklich und ufgezogenlich!*».

¹⁴⁵ Cf. *Hor.* II c.3, 541:20-543:6 «*[I] debes te ipsum abstrahere a societativus et familiaritatibus nocivis, et ab omnibus hominibus propositum tuum impredientibus, et breviter a cunctis mortalibus, quantum possibile est ex voto tuae professionis [...]. [II] Omni tempore puritati cordis debes principaliter studere, ut videlicet continue velut clausis carnalibus sensibus in temet ipsum convertaris et cordis ostia a formis sensibilibus et imaginationibus terrenorum quantum possibile est habeas diligenter serata. [...]. [III] Affectum tuum cum omni diligentia absolvas ab his omnibus quae libertatem ipsius impedire possent, [...] [IV] Super omnia autem alia, hic tibi sit principalis semper conatus, ut animum tuum iugiter sursum in contemplatione divinorum elevatum habeas, ut divinis rebus ac Deo mens semper inhaereat, et derelicta fragilitate terrena ad superna iugiter transferatur*».

sus potencias y sus fuerzas, llegue a ser con Él un [único] espíritu; sabemos que en ello consiste la suprema perfección del camino»¹⁴⁶.

Por un lado constatamos que la invitación a la «interioridad», a «volverse hacia el corazón» incluye cada uno de los cuatro puntos mencionados a continuación, y afecta a «todas las potencias y las fuerzas» del ser humano. En primer lugar, el dominico anima a tomar distancia no sólo de las compañías, sino «de todo» y a continuación explícita en qué consiste ese «alejamiento», recorriendo la tríada agustiniana: el intelecto, se asocia a la pureza y la tranquilidad; la voluntad al desapego y la libertad del afecto; y la memoria a la elevación hacia lo alto y la contemplación.

Si bien tanto la expresión de «pureza del corazón» (*puritati cordis*) como la llamada a alcanzarla están también presentes en las *Colaciones* de Casiano¹⁴⁷, Suso las entiende de manera eckhartiana, es decir, asociadas a despojarse de toda imagen o «des-imaginación» (*entbildung*). Así, explica que el esfuerzo por lograr la pureza implica «mantener, por así decirlo, los sentidos carnales cerrados, volverse hacia uno mismo, cerrando con cuidado, en tanto que sea posible, las puertas del corazón (*cordis ostia*) a formas sensibles y a imágenes de cosas terrenales»¹⁴⁸. Las metáforas de «las puertas del corazón» o del «ojo del alma» (*mentis oculo*) aluden a la dimensión del alma que recibe las sensaciones del exterior y separa de ellas lo material, presentando al entendimiento «imágenes» o «especies». Para adquirir la «pureza», la *mens* ha de estar cerrada, vacía y vuelta hacia el centro y así logra la «tranquilidad» (*tranquillitate*) interior.

¹⁴⁶ Hor. II c.3, 544:19-545:4 «*Fili mi ad cor redeas, [I] ab omnibus quantum possibile est te ipsum abstrahendo. [II] Mentis oculum semper in puritate et tranquillitate custodias, intellectum a formis rerum infimarum praeservando. [III] Voluntatis affectum a curis terrenorum penitus absolvas, summo bono amore fervido semper inhaerendo. [IV] Memoriam quoque iugiter sursum elevatam habeas, per contemplationem divinorum ad superna tendendo, ita ut tota anima tua cum omnibus potentiis suis et viribus in Deum collecta, unus fiat spriritus cum eo, in quo summa perfectio viae cognoscitur consistere*». En la comparación entre los términos latinos y los alemanes, queda claro que el adverbio «*ledklich*» significa «habiendo soltado» o «desapegado de todo lo terreno», de aquello que puede «impedir la libertad».

¹⁴⁷ Cf. Juan CASIANO, *Conlat.* I 4-8, Petschenig, 10-14 (Rialp I, 37-46). Según Blumrich, Suso entiende aquí la «pureza de corazón» como *abgescheidenheit*. Cf. Rüdiger BLUMRICH, *Die «gemeinúler» des «Büchleins der ewigen Weisheit»*, 66-67.

¹⁴⁸ Hor. II c.3, 542:5-8 «*Omni tempore puritati cordis debes principaliter studere, ut videlicet continue velut clausis carnalibus sensibus in temet ipsum convertaris et cordis ostia a formis sensibilibus et imaginationibus terrenorum quantum possibile est habeas diligenter serata*».

La llamada al «desapego» (*halt ledklich*) tiene que ver especialmente con voluntad, y consiste en dejar atrás todo aquello que pueda impedir la libertad y «atar, retener o adherirse al afecto», para recoger todas «las afecciones del corazón en el Bien único, verdadero y muy simple» que es Dios, y «en la paz del corazón», «descansar suavemente en el amor y el gozo del Creador»¹⁴⁹. Aquí aparece reflejada la concepción clásica de que el amor y el gozo están vinculados a la voluntad.

Con la memoria constantemente tendida hacia lo alto, hacia la «contemplación de Dios» (*contemplationem divinorum, götliches schöwen*) y con todas las facultades del alma «recogidas», se puede llegar a la unión, «ser un espíritu con Él», pues esta es la meta y «la suprema perfección del camino»¹⁵⁰. Por tanto, el texto latino muestra, con la misma fuerza que en otros lugares de la obra susoniana y en continuidad con el Pseudo-Dioniso y el Maestro Eckhart, que la invitación al «desasimiento», a dejarlo todo, cosas, personas, imágenes o afectos, y que conlleva la «pureza del corazón», la tranquilidad y la paz, no tiene más fin que la unión gozosa con Dios, unión que tiene lugar una vez que todas las facultades del ser humano están recogidas, y más allá de ellas, y que siempre es una gracia divina.

Por último, en el capítulo 23 del *Libro de la Sabiduría eterna* aparece de nuevo una mención a «la vida desasida» (*abgescheidenen leben*), expresión que designa toda la manera de vivir que conduce a «experimentar interiormente» (*inrlich enphinden*) y gozar (*niessen*) de Dios. Se repite lo dicho en el capítulo 22, pero con un lenguaje poético y de amor cortés¹⁵¹. Purificarse (*gefürbet*) de las malas costumbres, cultivar el desapego (*lidikeit*), un amor ardiente hacia Dios (*inbrünstiger minne*) y un humilde abajamiento (*demütiger verworfenheit*), junto con la pureza, (*rehter reinikeit*) y la paz del corazón (*herzenvrude*), conducen al «descanso silencioso, a una con-

¹⁴⁹ Cf. *Hor.* II c.3, 542:14-543:2 «[absolvas] *ab omni re possibilitatem habente alligandi et tenendi ipsum affectum ad inhaerendum. [...] In semet ipso namque esse est dispersiones cordis sui et affectiones ad unum verum et simplicissimum bonum recolligere, et collectas habere. [...] et in pace cordis sui tamquam in portu silentii, in amore et fruitione conditoris suaviter quiescere*».

¹⁵⁰ Cf. *Hor.* II c.3, 545:3-4.

¹⁵¹ Cf. *Bdew* c.23, 296:27-297:7.

templación desnuda y un gozo inefable», que son «anticipo de la dulzura eterna» y «una experiencia de la eterna bienaventuranza»¹⁵².

Además del *Libro de la Sabiduría eterna*, aparecen menciones al vocablo *abgescheiden* o *abgescheidenheit* en otras obras susonianas, sin aportar novedades significativas. Así, se alude a «un corazón desasido» (*abgescheiden gemüte*)¹⁵³; una «mirada interior desasida» (*abgescheiden inblik*)¹⁵⁴; la «visión abstraída o desasida» (*abgescheidenr gesiht*), es decir, una visión interior sin imágenes¹⁵⁵; tender constantemente a «una desnudez desasida» (*abgescheidenr blosheit*)¹⁵⁶; o vivir «con un desasimiento puro» (*lúter abgescheidenheit*)¹⁵⁷. Sin embargo sí resultan interesantes dos lugares de los últimos capítulos de la *Vita* en los cuales aparece el adjetivo *abgescheiden* como cualificación de Dios. Al referirse a la meta de la unión, Suso menciona que «las Personas [de la Trinidad], igualmente eternas e igual de poderosas, que permanecen inmanentes y al mismo tiempo emanadas» están «alejadas (*abgescheiden*) de toda sombra y agitación de las cosas bajas»¹⁵⁸. Por tanto, retoma la enseñanza presente en el tratado *Von abegescheidenheit*: «Dios es el desasimiento supremo»¹⁵⁹, y por ello está absolutamente abstraído de «lo bajo», es decir, lo múltiple, lo temporal y pasajero; es absolutamente trascendente, aunque al mismo tiempo es inmanente a todo. De ahí que sea tan importante vivir ese «desasimiento», pues conduce a la semejanza divina, a una receptividad cada vez mayor que permite la unión

¹⁵² Bdeu c.23, 297:7-9 «*ein stilles rúwen, ein blozes schöwen, ein ungewonlichs niessen, ein vorsmak ewiger súzikeit und ein enphinden ewiger selikeit*». En la bienaventuranza eterna tiene lugar la *visio* (*schöwen*) desnuda de Dios, sin imágenes, pues Dios mismo se hace la forma del intelecto que le conoce, según la enseñanza de Santo Tomás y también de Eckhart, y un gozo (*fruitio*). Cf. por ejemplo *Compendium* I c.104-106 o también el pequeño resumen de *S.c.Gent* III 26 q.4 a.3 rep.: «Tres elementos contribuyen a formar la bienaventuranza, la visión (*visio*) como conocimiento perfecto del fin inteligible, la comprensión (*comprehensio*) que comporta la presencia de este fin, y la delectación o fruición (*fruitio*) constituida por el reposo del amante en la amada». Estos tres elementos aparecen mencionados en Bdeu c.12, 244:16-19: *schöwen, begriffen, niessen*, aunque en otros casos, como en la cita anterior, Suso sólo menciona dos elementos, la visión o contemplación y la fruición o gozo.

¹⁵³ Cf. *Exemplar* prol., 4:22-24.

¹⁵⁴ Cf. *Vita* c.3, 15:6.

¹⁵⁵ Cf. *Vita* c.53, 194:24-25.

¹⁵⁶ Cf. Bfb prol., 360:6 y su paralelo: GBfb prol., 405:2.

¹⁵⁷ Cf. Bfb 10, 388:15 y su carta paralela GBfb 22, 469:18.

¹⁵⁸ *Vita* c.52, 185:30-186:1 «*glich ewigen, glich gewaltigen, inneblibenden und doch ussflussenden personen, abgescheiden sinde von allem gewúlk und gewerbe der nidren dingen*».

¹⁵⁹ Cf. VAb, DW V, 434:3-4. Cf. *supra* nota 44.

con Dios. En ésta, el ser humano experimenta «maravillas nuevas, desasidas (*abgeschaidnú*) e inmutables (*unwandelberú*)», es decir, goza de la «maravilla» de la vida divina. El texto prosigue con un vocabulario totalmente dionisiano: «en esta tiniebla oscura y supraluminosa», «todo resplandece» y «una luz desconocida, invisible y deslumbrante colma de manera desbordante al intelecto [humano]»¹⁶⁰.

Podemos concluir este análisis de las nociones de *gelazsenheit* y *abgescheidenheit* diciendo que el dominico de Constanza prolonga con ellas la enseñanza eckhartiana, aunque emplea mucho más frecuentemente la primera que la segunda.

La *abgescheidenheit* (desasimiento, separación o abstracción) está más vinculada a la pureza y trascendencia divinas, así como al proceso de conocimiento que abstrae lo inteligible de lo sensible, mientras que la *gelassenheit* (desprendimiento, dejamiento, abandono) acentúa más lo que el ser humano ha de dejar, aunque también caracteriza a la persona que ‘es’ desprendida, que lo ha dejado todo y a sí misma. Sin embargo, en gran medida pueden considerarse como términos sinónimos.

Aunque presentan elementos comunes con la *apatheia* de los padres griegos (la purificación y el desapego, la libertad de espíritu y la tranquilidad, favorecedoras del conocimiento de Dios)¹⁶¹, no se identifican sin más con ella. La *gelassenheit* aparece vinculada a la adhesión a Cristo, especialmente en Suso, ya que su fundamento primero es la llamada evangélica a dejarlo ‘todo’ para seguir al Señor Jesús. Esta llamada evangélica incluye trascender también las facultades superiores del alma, liberar la voluntad de todo apego, purificar el entendimiento de toda imagen del exterior, para dejar a Dios entrar en el alma. Nuestro autor propone además contemplar y seguir

¹⁶⁰ Vita c.52, 190:16-20 «*man enpfindet da núwú abgeschaidnú unwandelberú wunder in der úberliechten dunklen vinsterheit, daz da ein úberoffenbar liehtriche schin ist, in dem da al widerlúhtet, und daz die ungesihtigen vernunft úberfüllet mit den unbekanten, ungesihtigen, úberglestigen liechten*».

¹⁶¹ A pesar de que no todos los Padres griegos conceden el mismo significado a la *apatheia*, la mayoría otorgan a esta noción un papel importante para la vida espiritual. El dominio de las pasiones, el autocontrol, la purificación del espíritu, conducen a la impassibilidad y serenidad del alma. Es un don de Dios por la encarnación del Verbo (San Atanasio) que no impide al ser humano ser tentado. La apatía engendra la caridad (Evagrio) y permite la unión con Dios por la contemplación (Máximo el Confesor). Santo Tomás, por su parte, consideró que no todas las pasiones habían de ser destruidas, sino únicamente aquellas que inclinan al pecado (*S. Th.* I-II q.24 a.2 ad 3). Cf. G. BARDY, *Apatheia: DSp 1*, 727-746. Como el Aquinae, los místicos alemanes presentan una valoración positiva de ciertas pasiones y deseos, como el de Dios.

su «amable imagen» para aprender a vivir como él un abandono total y cultivar una auténtica *gelassenheit*.

Las expresiones susonianas son menos extremas y más pedagógicas y matizadas que las de su Maestro, seguramente como respuesta a su contexto histórico y a su experiencia vital: fue testigo de la incompreensión de la enseñanza de Eckhart tanto por parte del Libre Espíritu como por las autoridades eclesiales. Suso es más concreto y práctico y se sitúa en un nivel más psicológico y menos ontológico que el dominico turingio. Subraya el desprendimiento de uno mismo, entendido como un abandono de los deseos y de la voluntad particular, de la propia imagen, de la búsqueda de ‘consolación’ y del gozo de la presencia de Dios. Sin embargo, a nuestro juicio, mantiene las intuiciones eckhartianas de fondo, como sucederá también con su asunción de la necesidad del despojamiento de toda imagen y de la propia imagen (vista desde su creaturalidad) para dejar relucir la imagen según la cual hemos sido creados y recibir, por gracia, la transformación en la imagen del Hijo y la filiación divina.

2

«ENTBILDEN» / «ÜBERBILDEN». DIALÉCTICA DE LA
IMAGEN

2.1. DIALÉCTICA DE LA IMAGEN EN EL MAESTRO ECKHART

El acento de los escritos de Eckhart está puesto en la receptividad, en la acogida pasiva y total de Dios (*pati divina*). Por ello, junto con la *abegescheidenheit* y la *gelassenheit*, emplea con frecuencia la expresión *entbilden*, «des-imaginarse» o «desnudarse o despojarse de la imagen», de todas las imágenes y de la propia imagen, para poder recibir la vida divina y ser «trans-formado» (*überbildet*) en imagen divina., en el Hijo. En el sermón alemán 40 declara lo siguiente:

«cuando el ser humano se une totalmente a Dios con amor, es despojado de su imagen ('de-formado', *entbildet*), informado (*îngebildet*) y transformado (*überbildet*) en la uniformidad divina [en la forma del Uno propia a Dios], en la cual es uno con Dios»¹⁶².

El Maestro turingio enlaza el trascender la imagen y la forma creada y la «transformación» o «transfiguración» que se recibe en la unidad divina con el nacimiento del Verbo en el alma, el «nacer en Dios y de Dios»¹⁶³. Y aunque suele insistir

¹⁶² Pr. 40, DW II, 278:5-6 «*als sich der mensehe mit minne ze gote blöz vüegende ist, sô wirt er entbildet und îngebildet und überbildet in der götlicher einfôrmeicheit, in der mit gote ein ist*».

¹⁶³ Cf. BgT, DW V, 11:10-15. «Pero como [las más altas potencias del alma] no son Dios mismo, sino que son creadas en el alma y con el alma, han de ser despojadas (*entbildet werden*) de sí mismas y transformadas en Dios (*überbildet*) y nacer en Dios y de Dios, para que Dios sólo sea su padre; pues así son también hijos de Dios y el Hijo único de Dios. Pues soy hijo de todo lo que me forma

en la operación ‘negativa’ de desapropiación y abandono, tampoco desdeña una operación positiva de asimilación y conformación al Hijo y al Espíritu, aspecto mucho más presente en su discípulo.

«El ser humano ha de haberse (uni-)formado (*îngebildet*) tanto en Nuestro Señor Jesucristo y permanecer como hombre interior en todas las cosas, que se halle en él un reflejo de todas las obras de Cristo y de su imagen divina; y debe así, en la medida de sus posibilidades, llevar en sí todas las obras [de Cristo] en una semejanza lo más perfecta posible»¹⁶⁴.

Puntualiza además que «la semejanza plena» consiste en «seguir a Cristo de manera intelectual [o en espíritu]» (*vernünfticlîchen nâchvolgen*), no en tratar de imitar cada uno de sus gestos materialmente, como el ayunar cuarenta días¹⁶⁵. En un sermón latino, por ejemplo, propone esquemáticamente la conformación del ser humano para llegar a ser hijo adoptivo y gritar «Abba, padre»: ha de detestar el mal, dominar las propias pasiones, aceptar la fe y recibir a Cristo en su interior, vivir el amor a Dios y también al prójimo. Y describe al ser humano «en Cristo» como aquél que realiza los signos de su Hijo, que sigue sus pasos, tiene una conducta pacífica, vive el amor a los enemigos, realiza buenas obras, tiene una buena reputación, cultiva la contemplación de Dios (*divinorum studiosa contemplatio*) y persevera en la obediencia¹⁶⁶.

Sin embargo, para llegar a ser «formado» en la Justicia y «recibir al Hijo y ser el mismo Hijo», el ser humano ha de «aniquilar» (*vernichten*) primero todo lo creado¹⁶⁷. Eckhart fundamenta su invitación en sus reflexiones acerca de la imagen: dejar

a su imagen e igual a él y me engendra». («*Und doch, wan sie got selben niht ensint und in der sêle und mit der sêle geschaffên sint, sô müezen sie ir selbes entbildet werden und in got aleine überbildet und in gote und ûz gote geborn werden, daz got aleine vater sí; wan alsô sint sie ouch gotes süne und gotes eingeborn sun. Wan alles des bin ich sun, daz mich nâch im und in sich glîche bildet und gebirt*»). Este texto fue retenido en el proceso contra Eckhart iniciado en Colonia, que tradujo al latín las expresiones «*sie ir selbes entbildet werden*» por «*eas propria imagine denudari*», y también «*in got aleine überbildet*» como «*in deum per imaginem transformari*». Cf. *Proc. Col.* I n.8, 201:18-20.

¹⁶⁴ RdU, DW V, 258:5-8 «*Der mensche sol sich îngebildet haben in unsern herren Jêsum Kristum inwendic in allen dingen, daz man in im vinde einen widerschîn aller sîner werke und sîner götlichen bilde; und sol der mensche in im tragen in einer volkommenen glîchnunge, als verre als er mac, alliu sîniu werk*».

¹⁶⁵ Cf. RdU c.17, DW V, 253:4-12.

¹⁶⁶ Cf. *Sermo* 22 n.214-215, LW IV, 200:4-202:2.

¹⁶⁷ Cf. *Pr.* 16b, DW I, 272:3-273:6 (Vega, 64) «En verdad os digo que mientras haya algo que se refleje en ti, que no sea la palabra eterna o no dependa de ella, por bueno que sea, eso no está realmente bien. Por eso sólo es justo el hombre que ha aniquilado todas las cosas creadas y, sin mirar

que se manifieste en nosotros la Imagen de Dios, que es Cristo (cf. 2 Cor 4,4; Col 1,15). Reúne elementos diversos y, en ocasiones, contradictorios en su teoría de la imagen, como la epistemología de Tomás junto con la de Dietrich de Freiberg, la teoría del intelecto de Avicena y elementos agustinianos¹⁶⁸.

La clave de su especulación sobre la imagen se halla en la reflexión teológica acerca del Hijo como «imagen de Dios» (*imago Dei*) o «imagen del Padre»¹⁶⁹ y el ser humano creado «a imagen» del Hijo. El tratado *Del hombre noble* lo expone con claridad: «La simiente de la naturaleza divina es el Hijo de Dios, el Verbo de Dios» y tal simiente se halla en nosotros. «El gran maestro Orígenes –explica el Maestro turingio– aporta un ejemplo: la imagen de Dios, el Hijo de Dios, está en el fondo del alma como una fuente viva». Y concluye: «“Quita las escorias de la plata –dice Salomón– entonces brilla y resplandece, entre los otros, el vaso más puro” [Prov 25,4]: la imagen, el Hijo de Dios en el alma»¹⁷⁰. Sin embargo, hay una tensión dialéctica en la imagen, no significa sin más que el fondo del alma es divino. Eckhart no se representa la imagen como algo ‘del alma’, sino como reflejo o «eco» de la presencia gratuita de Dios en ella:

«La imagen está en la ‘mente’ (*mens*) –afirma en su sermón latino 40. Así, la ‘mente’ es de naturaleza intelectual y se halla por encima del tiempo. Pero dice [San Agustín en *De Trin.* XIV c.8 n.11] “en la mente” (*in mente*) y no ‘de’ (*ex*) ella. En efecto, es necesario que el alma esté firme y totalmente reclusa de su entorno, de ma-

hacia afuera, se ha orientado en la palabra eterna y en ella se ha formado y reformado en la justicia. Un hombre así recibe allí donde recibe el Hijo y él es el Hijo mismo. Un escrito dice: “Nadie conoce al Padre sino el Hijo” [Mt 11,27], y por eso, si queréis conocer a Dios, no sólo debéis ser semejantes al Hijo, sino que debéis ser el Hijo mismo». («*Ich spriche wærlîche: alle die wîle daz sich kein dinc in dir erbildet, daz daz êwige wort niht enist oder ein ûzluogen hât ûz dem êwigen worte, daz enkan niemer sô guot gesîn, im ensî wærlîche unreht. Her umbe ist daz aleine ein gereht mensche, der alliu geschaffenu dinc vernihtet hât und an einer glîchen linien âne allez ûzluogen in daz êwige wort gerihet stât und dar in gebildet und widerbildet in der gerehticheit. Der mensche nimet, dâ der sun nimet und ist der sun selber. Ein geschrift sprichet: “nieman bekennet den vater dan der sun”, und dâ von, wellet ir got bekennen, sô sult ir niht aleine glîch sîn dem sune, sunder ir sult der sun selber sîn»).*

¹⁶⁸ Cf. LIBERA et al. (ed.), OL VI, 60, nota 1.

¹⁶⁹ Cf. *In Ioh.* n.23, LW III, 19:4. También «imagen del Padre»: «*imago patris*» (cf. *In Ioh.* n.194, LW III, 162:13); «*ein bild des vaters*» (cf. *Pr.* 16b, DW I, 267:4).

¹⁷⁰ VeM, DW V, 110:10; 113:4-5; 114:15-16 (Vega, 116; 118; y 119) «*Gôtlicher natûre sâme der ist gotes sun, gotes wort. [...] sprichet der grôze meister Origenes ein glîchnisse, daz gotes bilde, gotes sun, ist in der sêle grunde als ein lebender brunne. [...] “Nemet abe”, sprichet Salomôn, “den rost von dem silber, sô liuhtet und glenzet ûz daz aller lûterste vaz”, daz bilde, gotes sun, in der sêle*». Cf. el profundo estudio de la noción de imagen en el Maestro Eckhart realizado por HAAS, ‘*Sermo mysticus*’, 209-237; y también Wolfgang WACKERNAGEL, ¿*Cómo establecer el ser de las imágenes? El Maestro Eckhart y la desimaginación*: Diog (M) 162 (1996) 88.

nera que en ella sea generada la imagen de Dios (*species Dei*), del mismo modo que la montaña genera un eco, y así no sea sólo hija, sino también pariente o partera (*pariens sive parens*) para una mayor asimilación a Dios»¹⁷¹.

En este caso el dominico está considerando la imagen desde la perspectiva de su fuente, el mismo Dios en constante acto de procesión, de generación del Hijo. En tanto en cuanto el alma se mantiene en esta actitud de disponibilidad, Dios le da incesantemente el ser imagen suya; la manifestación de la imagen, por tanto, es susceptible de progreso o retroceso. Considerada en cuanto a su creaturalidad y por sí misma el alma es totalmente desigual a Dios y una «pura nada»¹⁷². Estas contraposiciones son muy frecuentes en Eckhart, pero se ha de tener en cuenta el carácter dialéctico de su pensamiento para entenderlo hasta el final y no simplificarlo en sentido panteísta –como hicieron los seguidores del Libre Espíritu.

En su *Comentario al Éxodo* ofrece una explicación muy interesante sobre su manera dialéctica de comprender la semejanza entre Dios y las criaturas¹⁷³. Según Gn 1,26 ó 1Jn 3,2, el ser humano es semejante (*ad imaginem et similitudem, similes*) a Dios. Pero sostiene que «nada hay tan desemejante (*dissimile*) como el creador y cada criatura» y lo demuestra con tres argumentos: 1º Dios es indistinto, la criatura, distinta; 2º Dios, infinito, lo creado es finito; y 3º Dios carece de género común, la criatura lo tiene. No cabe pues mayor desemejanza. Sin embargo, a continuación afirma precisamente la antítesis: «nada hay más semejante (*simile*) que Dios y la criatura». Y da también tres argumentos: 1º No hay mayor semejanza que la que se establece entre lo que recibe el ser totalmente de otro y el ser del que lo recibe, como es el caso de la criatura y Dios. 2º Lo más semejante es aquello que se asemeja y asimila a lo otro «en lo más profundo y según lo interior» (*in intimis et secundum in-*

¹⁷¹ *Sermo* 40 n.405, LW II, 345:7-10 «*Imago in mente est. Item mens intellectualis et supra tempus est. Sed dicit: 'in mente', non: ex. Oportet enim quod anima sit solida et clausa circumquaque, ut in ipsa gignatur species dei ad modum montis gignentis ipsum echo, ut sic non solum filia, sed <pariens sive parens propter> maiorem assimilationem ad deum*».

¹⁷² Cf. las interesantes reflexiones de Raphaël-Louis OECHSLIN, *Image et ressemblance. V. Des mystiques rhénans au carmel réformé*: DS p 7, 1453-1454. 1451-1463.

¹⁷³ Cf. *In Exod.* n.112-126, LW II, 110-117. La síntesis de su exposición dice así: «*Sciendum ergo quod nihil tan dissimile quam creator et quaelibet creatura. Rursus secundo nihil tam dissimile quam creator et creatura quaelibet. Adhuc autem tertio nihil tam dissimile pariter et simile alteri cuiquam, quam deus et creatura quaelibet sunt et dissimilia et similia pariter*». *In Exod.* n.112, 110:3-6. Brunner ya había señalado la importancia de estos argumentos dialécticos en 1969. Cf. BRUNNER, *Maître Eckhart*, 60-61.

tima sua), como sucede con el ser, lo verdadero, lo bueno, etc. Y 3º, nada hay más semejante que aquello en lo cual «se vive, se mueve y existe (cf. Hech 17,28)». Por último, defiende la síntesis entre las anteriores afirmaciones antitéticas: «nada es tan desemejante y semejante al mismo tiempo (*dissimile et simile coniunctim*) como Dios y la criatura». Pues la distinción entre Dios y la criatura es precisamente su indistinción, y su semejanza, desemejanza –recuerda aludiendo al fundamento de la teología negativa. Pero ofrece además un argumento de gran interés:

«En Dios no están las cosas mismas ni las formas de las cosas, sino las ‘razones’ [o ideas] de las cosas y de sus formas. Pues Dios es el Verbo, esto es, el Logos, que significa ‘razón’ (*ratio*), Jn 1: “Dios era el Verbo”. Pero nada es tan semejante e igualmente tan desemejante como la razón de la cosa y la cosa misma. [...] La razón de un círculo corruptible es eterna. Además la razón del círculo no es círculo ni es circular»¹⁷⁴.

Por ello hay desemejanza (la razón de la cosa en Dios no es la cosa misma) y semejanza (las razones están en Dios) al mismo tiempo. Una cosa creada circular o cuadrada –prosigue Eckhart– tiene una «forma creada» propia, que se halla «formalmente» (*formaliter*) en la cosa misma, no en Dios. En Él se encuentran «las razones de las cosas y de sus formas», pero únicamente «de modo causal y virtual», no formalmente. Cabe recordar, que «la forma de la cosa es lo que le da la especie y el nombre», es decir, aquello que la hace ser lo que es, distinta y separada de las demás¹⁷⁵. Por otro lado, «las formas de las cosas no podrían ser producidas por Dios, si no se encontraran en Él. Pues todo lo que hace [o produce algo], hace un semejante»¹⁷⁶. De ahí que la criatura sea semejante a Dios. Sin embargo, la presencia de la «forma de las cosas» en Dios es según un «modo distinto» (*alio modo essendi*) que la que tiene en las cosas: en Dios como su causa, como su razón o *esse virtuale*, en las cosas mismas, de modo formal (*esse formale*). El Maestro turingio ofrece varios ejemplos de modos de presencia diversos, entre los cuales se encuentra el más claro,

¹⁷⁴ *In Exod.* n.120, LW II, 113:7-15 «*in deo non sunt res ipsae aut formae rerum, sed rerum et formarum rationes. Deus enim est verbum, id est logos, quod est ratio, Ioh. 1: “deus erat verbum”. Nihil autem tan simile pariter tan dissimile sicut ratio rei et rei ipsa. [...] Ratio enim circuli corruptibilis est aeterna. Praetera ratio circuli non est circulus nec circularis*».

¹⁷⁵ *In Exod.* n.122, LW II, 115:7 «*...formae rerum, quae speciem dant et denominant*». Eckhart expone la diferencia entre el *esse formale* de las cosas y su *esse virtuale* en *In Gen.* I n.77, LW I, 238:2-7. Cf. *supra* Capítulo III, epígrafe «2.1. Clarificaciones de la metafísica del Maestro Eckhart. b. Ser virtual y ser formal», nota 60.

¹⁷⁶ *In Exod.* n.122, LW II, 115:3-4 «*Adhuc autem formae rerum non essent a deo productae, nisi in ipso essent. Omne enim, quod fit, fit a simili*».

a nuestro juicio, el del color de una pared, en sí mismo o en su «especie» producida por la visión (ejemplo similar al del espejo o al proceso de entendimiento). El color se encuentra formalmente en la pared misma, pero también en el ojo a modo de «semejanza» (*similitudo*). Por tanto, la pared coloreada es al mismo tiempo semejante y desemejante al ojo. Pues, en cuanto coloreada, es semejante a todo aquello del mismo color y desemejante al ojo que no tiene tal color, pero en cuanto a la especie presente en el ojo, es totalmente semejante a él.

En su sermón alemán 16b, *Quasi vas auri solidum*, Eckhart profundiza sobre la cuestión y explica que toda imagen «recibe directamente su ser de aquello de lo que es imagen, sin la intervención de la voluntad, pues aparece de forma natural y brota de la naturaleza como la rama [sale] del árbol»¹⁷⁷. Pero la imagen que se refleja en el espejo, por ejemplo, no refleja la naturaleza, sino sólo la forma del rostro. Por ello, el ejemplo del espejo es insuficiente para expresar el sentido profundo de la ‘imagen’ de Dios, ya que:

«Dios se ha reservado para sí mismo que, en todo aquello que reciba su imagen (*sich inne erbildet*), Él, su naturaleza y todo lo que Él es y puede ofrecer, se reflejen totalmente sin el concurso de la voluntad. [...] La naturaleza [divina] se vierte plenamente en la imagen y permanece, sin embargo, enteramente en sí misma»¹⁷⁸.

Aunque Eckhart afirma que la naturaleza divina «se vierte totalmente en la imagen» y que la imagen recibe todo su ser de Dios, esto sucede de manera plena únicamente en el Hijo unigénito, que es «uno» (*unum*) con el Padre, pues el Padre y el Hijo son de la misma naturaleza, pero no «una sola cosa» (*unus*), ya que la Imagen se distingue de Aquél del cual es imagen, son dos Personas divinas. Entre el Hijo y el Padre se da la plenitud de la relación entre imagen y modelo, relación que se establece asimismo entre la «especie inteligible o imagen» (*species sive imago*) y la realidad que se conoce. Si la imagen no fuese «una» (*unum*) con lo que la origina, no serviría

¹⁷⁷ Pr. 16b, DW I, 265:9-266:1 (Vega, 62) «Daz ein [eigenschaft] ist, daz ez von dem, des bilde ez ist, sîn wesen âne mittel nemende ist obe dem willen, wan ez hât einen natiurlichen ûzganc und dringet ûz der natûre als der ast ûz dem boume». Wackernagel puntualiza que este resumen de la doctrina eckhartiana de la imagen se refiere exclusivamente al modelo (*Urbild*), es decir, al Verbo, y que tiene una traducción en términos ontológicos. Cf. WACKERNAGEL, ¿Cómo establecer el ser de las imágenes?, 97.

¹⁷⁸ Pr. 16b, DW I, 266:5-267:1 «Aber daz hât got im aleine behalten, swâ er sich inne erbildet, daz er dâ sîne natûre und allez, daz er ist und geleisten mac, zemâle dar inne erbildet obe dem willen. [...] und diu natûre ergiuzet sich zemâle in daz bilde und blîbet doch ganz in ir selber».

para el conocimiento, pero tampoco lo haría si no se distinguiese y fuese lo mismo exactamente que su modelo (*unus*)¹⁷⁹.

La metáfora de la imagen sirve también para expresar la relación de Dios con el ser humano, pero únicamente de manera analógica, no unívoca. Así, el ser humano es creado «a imagen» de Dios, a imagen de la Trinidad¹⁸⁰ y «la simple imagen divina que está impresa en el alma, en lo más íntimo de su naturaleza, es recibida inmediatamente (*âne mittel*)»¹⁸¹. La naturaleza divina queda «reflejada» en la imagen, en «el fondo del alma», Dios se hace presente en ella, y ella está en Dios, pero Dios sigue siendo trascendente y el alma criatura:

«Dios está en la imagen sin mediación –explica el dominico– y la imagen está sin mediación en Dios. Sin embargo Dios está en la imagen de un modo más noble que la imagen lo está en Dios. [...] lo más noble de la naturaleza [divina] se refleja, en forma muy exacta, en la imagen. Ésta es una imagen natural de Dios, que Dios ha imprimido, de forma natural, en todas las almas. Pero no puedo conceder más a la imagen; si le concediera algo más, sería el mismo Dios; pero esto no es así, porque entonces Dios no sería Dios»¹⁸².

¹⁷⁹ Cf. *In Ioh.* n. 195, LW III, 162:8-163:2 «II. Hay que advertir que si la especie inteligible o imagen, gracias a la cual una realidad es vista o conocida, fuese otra que esa misma realidad, esta nunca sería conocida ni por ella ni en ella. Por otra parte, si la especie inteligible o imagen fuese totalmente indistinta de esa realidad, la imagen sería inútil para el conocimiento. Es pues necesario que imagen y realidad sean “uno” (*unum*), sin ser “una misma cosa” (*unus*): “uno” para que la realidad sea conocida gracias a la imagen, pero no “una misma cosa”, para que la imagen no sea vana e inútil al conocimiento. Y es lo que dice el Hijo, imagen del Padre, al anunciarlo y manifestarlo: “yo y el Padre somos uno”; “uno” a causa de la identidad de naturaleza, “somos” a causa de la distinción personal entre la Imagen y Aquél del que es imagen». («*Secundo notandum quod, si species sive imago, qua res videtur et cognoscitur, esset aliud a re ipsa, nunquam per ipsam nec in ipsa res illa nosceretur. Rursus si species vel imago esset omnino indistincta a re, frustra esset imago ad cognitionem. Oportet ergo et unum esse et non unus esse: unum, ut per ipsam cognoscatur, non unus, ne frustra et inutilis ad cognitionem. Et hoc est quod filius, imago patris ipsum enarrans et manifestans, ait: “ego et pater unum sumus”* [cf. Jn 10,30]: “*unum*” propter naturae identitatem, “*sumus*” propter imaginis et eius, cuius est imago, distinctionem personalem»).

¹⁸⁰ Cf. *In Ioh.* n.123, LW III, 107:13-14.

¹⁸¹ *Pr.* 16b, DW I, 268:3-4 (Vega modif., 62) «*Ir sult wizzen, daz daz einvaltlic götliche bilde, daz in die sêle gedrucket ist in dem innigsten der natûre, âne mittel sich nemende ist*». La expresión *âne mittel*, traducida por Amador Vega como «sin mediación», es utilizada con frecuencia por Eckhart para indicar la presencia inmediata de algo, como la justicia, la bondad, el ser, o la imagen, aunque se diga de manera análoga. Sin embargo, preferimos traducirla por «inmediata» o «sin intermediario», y no «sin mediación», para que no se asocie esta expresión con la «mediación» salvífica de Cristo, mediación que Eckhart reconoce plenamente.

¹⁸² *Pr.* 16b, DW I, 268:7-14 (Vega, 62-63) «*Hie ist got âne mittel in dem bilde, und daz bilde ist âne mittel in gote. Doch ist got vil edellîcher in dem bilde, dan daz bilde sî in gote. [...] daz edelste der natûre erbildet sich aller eigenlîchest in daz bilde. Diz ist ein natiurlich bilde gotes, daz got in alle sêlen natiurliche gedrucket hât. Nû enmac ich niht mêr gegeben dem bilde; gæbe aber ich im iht mêr, sô müeste ez got selber sîn, und des enist niht, wan sô en wære got niht got*».

Sin embargo, «cuando el hombre desnuda y descubre (*entblæzet und entdecket*) la imagen divina que Dios ha creado en él por naturaleza, entonces se revela en él la Imagen de Dios»¹⁸³, es decir, el Hijo de Dios.

Así se ha de entender el nacimiento constante del hombre en Dios, su filiación divina, —explica Eckhart en el sermón 40—, cuanto más y en forma más clara el hombre desvela la imagen de Dios en su alma, más claramente Dios nace en él. Pues,

«Por el desvelamiento (‘desnudamiento’ *entblæzunge*) de la imagen en el ser humano, éste se asemeja (*glîchende*) a Dios, pues por la imagen, el hombre es semejante (*glîch*) a la Imagen de Dios [el Hijo], —la cual, en cuanto a su esencia, es sólo Dios (*got blôz*)—. Y así, cuanto más se desnuda (*entblæzende*) el ser humano, tanto más se asemeja a Dios, y cuanto más se asemeja a Dios, tanto más se une con Él (*vereinet*)»¹⁸⁴.

A su juicio, hacerse cada vez más semejantes al Hijo tiene un gran valor, pues considera, junto con el adagio de origen platónico, retomado por Aristóteles, que «lo semejante es conocido siempre por lo semejante»¹⁸⁵: Y recurre a éste para explicar que sólo el Hijo, la Imagen, conoce al Padre, y aquél que se hace semejante al Hijo¹⁸⁶. De ahí la importancia del proceso de «desasimiento» o separación de todas

¹⁸³ Pr. 40, DW II, 275:4-276:1 (Vega, 68) «*Swenne der mensche entblæzet und entdecket daz götliche bilde, daz got in im natiurlich geschaffen hât, sô wirt gotes bilde in im offenbære*». O también Pr. 44, DW II, 341:2-7: «Cuando uno se sitúa en la imagen en la cual se asemeja a Dios, ahí aprehende a Dios, ahí encuentra a Dios [...] En la medida en que se halla ahí adentro, en esa misma medida es uno con Dios». («*Swenne man gesetzt ist in daz bilde, dâ man gote glîch ist, dâ nimet man got, dâ vindet man got [...] Als verre si dar inne ist, als verre ist si mit gote ein*»).

¹⁸⁴ Pr. 40, DW II, 276:7-277:3 (nuestra traducción) «*Von der entblæzunge des bildes in dem menschen sô ist sich der mensche gote glîchende, wan mit dem bilde ist der mensche gotes bilde glîch, daz got blôz nâch der wesunge ist. Und sô sich der mensche ie mê entblæzende ist, sô er gote ie glîcher ist, und sô er gote ie glîcher wirt, sô er ie mê mit im vereinet wirt*». Se ha de señalar que Eckhart juega con la palabra *glîch*, que puede significar tanto «semejante» como «igual»; sin embargo, en sus textos latinos, emplea *simile* para hablar del ser humano a imagen de Dios, o hacerse semejantes al Hijo. Afirmaciones similares aparecen en otros sermones como, por ejemplo, el Pr. 44, DW II, 341:1-3 «Cuando el alma penetra en la imagen, donde no hay nada extraño, sino únicamente la imagen [divina] con la cual es una sola imagen, eso está muy bien. Cuando se está colocado en la imagen, donde somos semejantes a Dios, allí captamos a Dios, encontramos a Dios». («*Swenne diu sêle tritet in daz bilde, dâ niht vremdes enist dan daz bilde, mit dem ez ein bilde ist, daz ist ein guot lère. Swenne man gesetzt ist in daz bilde, dâ man gote glîch ist, dâ nimet man got, dâ vindet man got*»).

¹⁸⁵ In Ioh. n.123, LW III, 107:8 y n.194, 163:4 «*Simile enim simili semper cognoscitur*». Según indican los editores de la obra eckhartiana en la p.107, nota 2, cf. ARISTÓTELES, *De anima* I 2, 404 b 17; 405 b 15; III 3, 427 a 28; b 5.

¹⁸⁶ Cf. In Ioh. n.26, 21:1-5 «nadie conoce a la imagen, sino el ejemplar, y nadie conoce al ejemplar excepto la imagen, y así en Mt 11 [27] se dice: “nadie conoce al Hijo sino el Padre, y tampoco conoce nadie al Padre sino el Hijo”. La razón es que su ser es uno y nada hay en uno de ellos que sea extraño al otro. Pero los principios del ser y del conocer son idénticos, y nada es conocido por algo extraño». («*imagine non novit nisi exemplar, nec exemplar quis novit nisi imago, Matth. 11: “nemo*

las cosas (*abegescheidenheit*), el dejarlo todo, las imágenes exteriores y hasta la propia imagen (*entbilden*), para que se revele en «el fondo» del ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, la Imagen perfecta, el Hijo y el hombre sea transfigurado o transformado (*überbildet*) en ella, llegando a ser un «hombre interior y noble» (*innern edeln menschen*), un «hijo de Dios» (*gottes kint*)¹⁸⁷. Expresa de este modo la teología neotestamentaria, especialmente la paulina (2Cor 4,4; Col 1,15; 2Cor 3,18; Ro 8,29), de la imagen de Dios aplicada a Cristo, el Hijo de Dios, y a la novedad de la vida del ser humano a partir de la resurrección de Cristo¹⁸⁸. Así, en numerosas ocasiones recurre explícitamente a San Pablo para explicar el dinamismo hacia nuestra filiación divina perfectamente realizada. En el sermón 23, por ejemplo, afirma lo siguiente:

«El alma que de este modo ha dejado atrás todas las cosas, es elevada por el Espíritu Santo y se sumerge con él hasta el Fondo del cual él ha dimanado (*ûzgevlozen*). Sí, el Espíritu la lleva a su Imagen eterna (*êwic bilde*) [el Verbo], de donde ella ha salido (*ûzgevlozen*); a esa imagen según la cual el Padre ha formado (*gebildet*) todas las cosas; a esa imagen en la cual todas las cosas son uno; a la extensión y la profundidad donde todas las cosas vuelven a su fin. Quien quiera llegar aquí, y quiera escuchar al Verbo y ser discípulo de Jesús, la salvación, debe haber pisoteado todas las cosas que son desiguales (*unglich*) [a la imagen]. ¡Ahora prestad atención! Dice San Pablo: “Cuando contemplamos con el rostro descubierto (*enblæztem*) el esplendor y la claridad de Dios, somos formados de nuevo (*widergebildet*) e informados (*ingebildet*, uniformados) en la Imagen que es imagen plena de Dios y de la Deidad” [Cf. 2Cor 3, 18]»¹⁸⁹.

novit filium nisi pater, nec patrem quis novit nisi filius”. Ratio est, quia unum est esse, nec quidquam alienum utriusque est. Eadem autem sunt principia essendi et cognoscendi, nec quidquam per alienum cognoscitur»).

¹⁸⁷ Cf. VeM, DW V, 112:19-22 (Vega, 118). Eckhart describe seis grados de hombre interior según San Agustín, y afirma: «El sexto grado es cuando el hombre ha sido desnudado de su propia imagen y transfigurado por la eternidad divina, y ha conseguido un olvido totalmente perfecto de la vida precedera y temporal y ha sido raptado y transformado en una imagen divina, al llegar a ser hijo de Dios». («*Der sehste grât ist, sô der mensche ist entbildet und überbildet von gotes êwicheit und komen ist in ganze volkomen vergezzenlicheit zerganclîches und zîtliches lebens und gezogen ist und übergewandelt in ein götlich bilde, gotes kint worden ist*»). El alemán permite distinguir entre el Hijo (*sun*) y nuestra filiación como hijos de Dios (*gottes kint*).

¹⁸⁸ Cf. por ejemplo, Luis F. LADARIA, *Antropología teológica*, U. P. Comillas – PUG, Madrid – Roma 1983, 120-123. «Así como él [Cristo] se convierte, en su resurrección, en Señor e Hijo de Dios en poder, nosotros nos transformaremos en plena imagen suya en nuestra resurrección gloriosa». *Id.*, 122.

¹⁸⁹ *Pr. 23*, DW I, 396:2-397:5 «*Diu sêle, diu alsô alliu dinc überkomen hât, die erhebet der heilige geist und underhebet sie mit im in den grunt, dâ er ûzgevlozen ist. Jâ, er bringet sie in ir êwic bilde, dâ si ûzgevlozen ist, in daz bilde, nâch dem der vater alliu dinc gebildet hât, in daz bilde, dâ alliu dinc al ein sint, in die wîte und in die tiefe, dâ alliu dinc wider in endent. Swer hie zuo komen*

Este texto pone de manifiesto que, una vez desprendido de todo, el ser humano es conducido por el Espíritu a la «Imagen eterna», es decir al Hijo, «imagen plena de Dios y de la Deidad» –nociones que reaparecerán con fuerza en su discípulo, Enrique Suso–. Pero la condición necesaria es «salir de toda imagen y de sí mismo, y alejarse y hacerse extraño a todo, si ciertamente quiere el ser humano recibir al Hijo y llegar a ser el Hijo en el seno y el corazón del Padre»¹⁹⁰.

Queda claro que el Maestro turingio juega con la palabra *bild* y le otorga diversos significados. Por un lado, la asocia a todo lo creado, –a aquello que puede conocerse a través de los sentidos, abstrayendo lo material hasta configurar una imagen (*specie, bild*) en el intelecto–. Por otro lado, se refiere al ser humano, creado «a imagen de Dios», o más concretamente, sus «altas potencias», su dimensión espiritual, su apertura y receptividad a Dios condensada en el «intelecto». Por último, la Imagen plena de Dios es el Hijo, el Verbo. De ahí que la dinámica que propone es paradójica: salir de las imágenes, de lo creatural, para acoger la Imagen, a Dios; el nexo de unión es nuestro ser creados «a imagen de Dios» y en ello reside nuestro ser «capax dei»¹⁹¹. Sin embargo, ello sólo puede tener lugar en tanto en cuanto el ser humano y sus potencias se vacían y despojan al máximo de toda su creaturalidad¹⁹².

*wil, der muoz alliu dinc under die vüeze getreten hân, diu dem unglîch sint, und daz wort hæren wil und Jêsus jünger wesen wil des heiles. Nû merket! Sant Paulus sprichet: als wir mit enblæztem anlütze aneschouwen den glanz und die klârheit gotes, sô werden wir widergebildet und ingebildet in daz bilde, daz al éin bilde ist gotes und der gotheit [cf. 2Cor 3,18]». Al comparar con el texto de la Vulgata («Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu»), podemos ver cómo Eckhart traduce el vocablo latino *transformamur* como «formado de nuevo y (uni-)formado» (*widergebildet und ingebildet*). Sin embargo, en el *Pr.* 41, DW II, 296:4-5, tras aludir al «ser uno con el Hijo», emplea otro vocablo: *überformiert*, «sobre-formar o trans-formar». «San Pablo dice: “seremos transformados (*überformieret*) en la misma imagen que es él” [2 Cor 3,18]». («Sant Paulus sprichet: “wir suln überformieret werden in daz selbe bilde, daz er ist”»).*

¹⁹⁰ VeM, DW V, 114:18-20 «...wan der mensche muoz aller bilde und sîn selbes ûzgân und dem allem gar verre und gar unglîch werden, jâ, ob er wil und sol den sun nemen und sun werden in des vaters schôz und herzen».

¹⁹¹ En el *Libro del consuelo divino* (BgT), al hacer una exégesis de Jn 1,12-13, Eckhart explica quiénes son los que llegan a ser hijos de Dios, los que nacen sólo de Dios: aquellos que no nacen de «la sangre», es decir, de aquello que no está sometido a la voluntad humana; ni de «la voluntad de la carne», lo sometido a la voluntad, pero con rebelión; ni tampoco los que nacen de «la voluntad del varón», es decir, de las más altas potencias del alma. En este texto parece aludir al intelecto humano, entendido como el *noûs* según la noción de Anaxágoras, impasible y sin nada en común con cosa alguna, cf. LIBERA (ed.) *Eckhart. Traités et sermons*, 198, nota 111. Pero el intelecto también ha de ser trascendido. «Por la voluntad del hombre –explica Eckhart– san Juan entiende las altas potencias del alma, cuya naturaleza y operación no está mezclada con la carne y se mantiene en la pureza del alma, separada del tiempo y del lugar y de todo lo que todavía está en relación con el tiempo y el espacio o

2.2. DIALÉCTICA DE LA IMAGEN EN ENRIQUE SUSO

Volviendo a nuestro análisis del *Libro de la Verdad*, tras explicar que la bienaventuranza puede ser alcanzada de manera participada ya en el tiempo, el capítulo 4 culmina con la siguiente afirmación:

«Bien dice un escrito¹⁹³ que hay un tipo de personas muy ejercitadas que destacan especialmente, cuyo corazón (*gemûtes*) es tan puro y deiforme, que en ellas las virtudes se encuentran según la semejanza (*glicheit*) divina¹⁹⁴; pues “están despojadas de toda imagen (*entbildet*) y transfiguradas (*überbildet*)” en la unidad del primer Ejemplar “y llegan de alguna forma (*neiswi*) a un olvido total de la vida efímera y temporal y son convertidas (*verwandelt*) en imagen divina y son uno con ella”¹⁹⁵. Pero allí¹⁹⁶ se dice que esto corresponde únicamente a aquellos que han poseído esta semejanza en su más alto grado, o también a algunas personas, poco numerosas y entre las más piadosas, que todavía están en el tiempo y con su cuerpo»¹⁹⁷.

sabe a ellos. En ellas ser humano es creado a imagen de Dios y es de la raza de Dios, de la familia de Dios». («*Bî dem willen des mannes meinet sant Johannes die hœhsten kreftē der sêle, der natûre und ir werk ist unvermischet mit dem vleische, und stânt in der sêle lûterkeit, abegescheiden von zît und von stat und von allem dem, daz ze zît und stat kein zuoversiht hât oder smak, die mit nihte niht gemeine enhânt, in den der mensche nâch gote gebildet ist, in den der mensche gotes geslehte ist und gotes sippe*»). BgT, DW V, 11:5-10.

¹⁹² Cf. BgT, DW V, 11:10-15. Cf. *supra* nota 162, texto completo.

¹⁹³ Al margen del manuscrito de Estrasburgo, el más antiguo y base de la edición crítica de Bihlmeyer, aparece la referencia a la Suma de Santo Tomás.

¹⁹⁴ Cf. *S. Th.* I-II q.61 a.5 «*Quaedam vero sunt virtutes iam assequentium divinam similitudinem, quae vocantur virtutis iam purgati animi*».

¹⁹⁵ Cf. VeM, DW V, 112:19-22 (Vega modificado, 118) «El sexto grado es cuando el hombre ha sido despojado de toda imagen (*entbildet*) y transfigurado (*überbildet*) por la eternidad divina, y ha conseguido un olvido totalmente perfecto de la vida precedera y temporal y ha sido impelido y transformado (*übergewandelt*) en una imagen divina, al llegar a ser hijo de Dios». («*Der sehste grât ist, sô der mensche ist entbildet und überbildet von gotes êwicheit und komen ist in ganze volkomen vergezenlicheit zergancliches und zîtliches lebens und gezogen ist und übergewandelt in ein götlich bilde, gotes kint worden ist*»). Tanto Vega como Brugger traducen *entbildet* como «desnudado de su propia imagen», y LIBERA (ed.), *Eckhart. Traités et sermons*, 176: «*dépouillé de lui-même*». Nuestra opción, «despojadas de toda imagen» incluye tanto la propia imagen como todas las demás.

¹⁹⁶ Cf. *S. Th.* I-II q.61 a.5 «*Quas quidem virtutes dicimus esse beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectissimorum*».

¹⁹⁷ Bdw c.4, 338:4-10 «*Wol sprichet ein schrift, daz man vindet einer hande menschen, ungesundertû und geleptû menschen, daz die sijen so gar gelûtertes und gotförmiges gemûtes, daz die tugenden in in standen nach götlicher glicheit; wan sù sint entbildet und überbildet in des ersten exemplars einikeit, und koment neiswi in ein volles vergessen zerganklichs und zitliches lebennes, und sint verwandelt in götliches bilde und sint eins mit im. Aber es stet dur bi, daz dis zû gehôret allein*

En este texto podemos constatar que Suso está citando, además de a Santo Tomás, al Maestro Eckhart, tal y como ha mostrado Loris Sturlese¹⁹⁸, y que hace suya la doctrina eckhartiana sobre la imagen, que acabamos de presentar. Así, aquellas personas que se han situado en el grado más alto de perfección se encuentran «des-imaginadas» o «despojadas de toda imagen» (*entbildet*) y «sobre-imaginadas» o «transfiguradas (*überbildet*) en la unidad del primer Ejemplar». El dominico de Constanza se sirve también del par de términos *entbilden* / *überbilden*, nociones estudiaremos detenidamente para comprender el alcance y significado en su teología mística. Como primera aproximación, cabe poner en paralelo esta afirmación con el inicio y el final del párrafo en la que se encuentra, pues aparecen también otras expresiones emparejadas: «mente o corazón puro» / «deiforme»; y «un olvido total de la vida efímera y temporal» / «transformados en imagen divina y uno con ella».

Así, si reunimos los primeros términos de cada par de nociones, podemos concluir que a juicio de Suso «des-imaginarse» (*entbilden*) consiste en haber purificado el corazón, hasta el punto de llegar a un olvido total de lo precedero y temporal, conclusión coherente con el análisis que acabamos de exponer al estudiar la *abgescheidenheit* en nuestro autor. Por otro lado, podemos establecer la relación entre un corazón «deiforme» (*gotförmiges gemütes*) y la persona «transfigurada (*überbildet*) en la unidad del primer Ejemplar», y «convertida en imagen divina (*verwandelt in götliches bilde*) y uno con ella». Para el dominico de Constanza, en continuidad con el Nuevo Testamento, con la tradición y el Maestro Eckhart, el «primer Ejemplar» y «la Imagen» por excelencia es el Hijo de Dios¹⁹⁹; de este modo, la afirmación del *Li-*

dien, die dise selikeit in ir höhsten hein besessen, ald aber etlichen menschen, wenigen und den aller frümsten, die noch mit dem libe in dem zite gand». Hemos optado por traducir *verwandelt* por «convertido», para distinguirlo de *überbildet*, que suele traducirse por «transformado» o «transfigurado». Surio expresa en latín la fórmula «*entbildet und überbildet in des ersten exemplars einikeit*» como «*transformati & translati unitatem*», pero omite traducir *entbildet*. Cf. Surio, 281.

¹⁹⁸ Sturlese ha puesto de manifiesto cómo al principio y al final de esta explicación Suso cita a Santo Tomás (*S. Th.* I-II q.61 a.5), pero el núcleo constituye una paráfrasis de un texto de Eckhart (VeM, DW V, 112:19-22) en el que se cita a su vez a San Agustín, *De vera relig.* 26. Sturlese infiere que la intención susoniana subyacente es demostrar que la enseñanza del Maestro turingio se asienta en la tradición. Cf. introducción de STURLESE (ed.), *Das Buch der Wahrheit*, XLVI-IL. Antes que él Herma Piesch había expresado los mismos puntos de vista, cf. PIESCH, *Seuses 'Büchlein der Wahrheit' und Meister Eckhart*, 109.

¹⁹⁹ Cf. Suso emplea la expresión «Ejemplar eterno» como el Verbo, Ejemplar o Arquetipo en el cual todo es creado, «auto-comunicación de Dios», en Bdw c.3, 331:20-21. Cf. nota 111 del Capítulo III del presente estudio. Aplica también el término *exemplar* a Cristo en sentido de ejemplo o modelo

bro de la Verdad que estamos comentando concuerda con lo que aparece en el texto eckhartiano *Del hombre noble (Von dem edeln menschen)* al que alude nuestro autor²⁰⁰. La transfiguración de los que alcanzan la bienaventuranza se encuentra íntimamente vinculada con la filiación divina, y consiste en ser hijos en plenitud, transformarse y asemejarse hasta tal punto al Hijo que se llegue a ser uno con él.

En primer lugar nos detendremos en el sentido de la palabra *bild* y sus derivados en los textos susonianos, para poder precisar en qué consiste la *ent-bildung*, vocablo construido con el prefijo *ent-* que supone una negación. Analizaremos las peculiaridades de la propuesta de nuestro autor, que destaca la conformación con Cristo, su imitación y seguimiento, como medio para llegar a la *überbildung*. Por último, nos detendremos en los tipos de persona o etapas en el camino hasta la unión con Dios mencionados por nuestro autor.

a. *Imagen en Suso*

La multiplicidad de acepciones del vocablo medio-alto alemán *bild* es tal que puede llegar a desconcertar. No se empleaban aún los prefijos que modulan la palabra en alemán moderno y, por ello, *bild* incluye una serie de sentidos diversos: además de ‘imagen’ como reproducción, representación o copia de algo (en alemán moderno *Abbild*); el ‘ejemplar’ o ‘arquetipo’ (*Urbild*); las nociones metafísicas de ‘idea’, ‘razón’ y ‘forma’; y también las ‘especies inteligibles’ (*species*) y los *phantasmata* derivados del conocimiento de lo sensible, según la teoría del conocimiento escolástica. En otras ocasiones se emplea como ‘ejemplo o modelo a seguir’ (*Vor-*

a seguir en diversos lugares: *Pr.* 4, 531:17-18 «De nuestro amable ejemplo, nuestro Señor Jesucristo, se decía...». («*Deme minchliche exemplar, unseme herren Jesus Christus*»); GBfb 24, 476:24-25 «el amable Señor [Jesucristo], un ejemplo para nuestros ojos espirituales». («*der geminete herre, ein exemplar unser geistlichen ögen*»); Bdew III, 318:15 «[el Señor en la cruz], tierno ejemplo de todas las virtudes». («*zartes exemplar aller tugenden*»).

²⁰⁰ Cf. VeM, DW V, 113:2-3; 114:6; 113:5 (Vega, 118): «esa simiente y esa imagen de la naturaleza y esencia divinas, el Hijo de Dios («*der sâme und daz bilde götlicher natûre und götliches wesens, gotes sun*»); «la misma imagen de Dios, Hijo de Dios, semilla de la naturaleza divina en nosotros» («*gotes bilde, gotes sun, sâme götlicher natûre in uns*»); «la imagen de Dios, el Hijo de Dios, está en el fondo del alma como una fuente viva» («*daz gotes bilde, gotes sun, ist in der sêle grunde als ein lebender brunne*»). Cf. *supra* nota 1700.

bild), como ‘símbolo’ (*Sinnbild*) o como ‘metáfora’, e incluso como relato narrativo simbólico, como ‘parábola’²⁰¹.

Todos estos significados se presentan también en Enrique Suso, cuyo aprecio por las imágenes y el lenguaje figurado es mayor que el que muestran Eckhart o Tauler. El dominico de Constanza se sirve de ellas de manera dialéctica y, al igual que sus hermanos en la Orden, mantiene la necesidad de «ser despojado de la imagen» (*entbildet*). De ahí que es importante saber exactamente a cuál de las acepciones de *bild* se refiere en cada caso y qué tipo de ‘imágenes’ propone eliminar para recorrer el camino hacia el pleno encuentro con Dios.

El «Siervo de la Sabiduría» explica a su joven discípula, Elsbeth Stagel, que expresiones elevadas, como «el despojamiento de todas las imágenes» (*aller bilden bildlosekeit*), pueden llevar a confusión a personas «sencillas» o a aquellas «que comienzan» (*anvahenden menschen*) en la vida espiritual, al carecer del discernimiento adecuado para interpretarlas. Para estas personas propone precisamente lo contrario, la utilización de «modelos buenos y santos» (*güten heiligen bilden*): contemplar la vida de los «amigos de Dios», cuyos inicios han sido ejercitarse en la imitación de la vida de Cristo y su pasión y se han dejado atraer y modelar por Él; y fijarse en cuándo y cómo «se han desprendido de las imágenes» (*dú bild ab vielin*)²⁰². Por tanto, para nuestro autor, uno de los sentidos de *bild* es ‘modelo’ o ‘ejemplo’, y según él estas ‘imágenes ejemplares’ son de gran ayuda en los inicios del itinerario hacia Dios, que

²⁰¹ Cf. diccionarios LEXER I, 273 y BMZ I, 120. Según el glosario de la versión medieval alemana de la Suma Teológica, *bild* traduce *exemplar*, *exemplum*, *idea* e *imago*; *bilde-lich* o *biltlich* = *exemplaris*, *imaginativus*; y *bildunge* = *imaginatio*, *imago*. Cf. *S. Th. mhd.*, 385. Cf. asimismo, HAAS, ‘*Sermo mysticus*’, 211; y WACKERNAGEL, 86. Este último autor añade la alusión al contexto mágico y religioso del vocablo alto-alemán antiguo *bilidi*, que hasta el siglo XI designaba también una «fuerza mágica» y un «signo milagroso».

²⁰² Cf. *Vita* c.33, 97:10-98:16. En el capítulo 33 de la *Vita* comienza la segunda parte de esta obra, que podríamos llamar el «ciclo de Elsbeth Stagel» (del c.33 al 45) y que se estructura como respuesta del «Siervo», Suso mismo, a la búsqueda espiritual de Elsbeth, monja dominica del monasterio de Töss. El contenido de toda esta sección da muestra del aprecio de nuestro autor por el ‘ejemplarismo’. Los comienzos y las dificultades espirituales y existenciales del «Siervo» sirven de ejemplo para Elsbeth y ella, a su vez, es descrita «como un espejo de todas las virtudes» (*als ein spiegel aller tugenden*) para las hermanas de su monasterio (cf. *Vita* c.33, 97:1-2). Al final de la *Vita* se relata que «la santa hija falleció, tuvo un final santo, como santa fue también toda su vida» y el Siervo tiene una visión en la cual Elsbeth aparece «llena de una claridad resplandeciente, gozando de la alegría celestial [...] perdida en la desnuda Deidad». («*mit liehtricher klarheit vol himelscher fröden [...] in die blossen gotheit vergangen*»). Cf. *Vita* c.53, 194:27. Con ello Suso demuestra de forma plástica que lo narrado y explicado a lo largo de toda *Vita* condujo a Elsbeth —y a todos los que en adelante lo lean y pongan en práctica— a la santidad y a la plena felicidad escatológica.

pasa por la *entbildung*. Y para Suso Jesucristo es «el hermoso y claro espejo» en el que reflejarse²⁰³, el mejor y más seguro modelo a seguir y la imagen por excelencia – como presentaremos más adelante.

Otra acepción de ‘imagen’ que aparece en su obra, vinculada a la anterior, es la de ‘dibujo’ o ‘ilustración’. Nuestro autor empleó «dibujos» o «imágenes pintadas» (*gemalet bilden*) para estimular su devoción personal y la de otras personas «que comienzan». «En sus inicios» cultivaba una piedad «rica en imágenes» (*bilricher wise*) y oraba en un lugar que le inspiraba especialmente, una capilla en la que había puesto un pergamino con un hermoso cuadro de la Sabiduría eterna. Cuando tuvo que marchar de Constanza a Colonia, Suso llevó consigo esa «amable imagen» (*daz minneklich bilde*), que contemplaba «con ternura y un corazón lleno de deseo». En los cuadros o ilustraciones de aquella época era frecuente transcribir algunas palabras de los personajes representados; se nos dice en la *Vita* que, junto con las imágenes el Siervo hizo pintar también en su capilla algunos «dichos buenos de los Padres antiguos» (*gûten sprûchen der alten veter*), los Padres del desierto, como Arsenio, Casiano, San Antonio o Santa Sinclética²⁰⁴. Estas máximas, sentencias breves y didácticas, también son incluidas en el contenido de la palabra *bild*²⁰⁵ y, junto con las figu-

²⁰³ *Vita* c.31, 92:2-3 «*dem schönen klaren spiegel Cristus*»; cf. también, por ejemplo, *Vita* c.46, 155:18-19 «la vida de Cristo, como un espejo, es el camino más seguro». («*daz spiegelich leben Cristti, der der sicherst weg ist*»).

²⁰⁴ Cf. *Vita* c.35, 103:14-106:35. Es curioso que la única mujer mencionada entre los Padres del Desierto, Santa Sinclética, se refiera a la enfermedad y a la tentación corporal como causa de alegría: «Si te pones enfermo, alégrate, pues Dios ha pensado en ti. [...] Si eres tentado en tu cuerpo, alégrate, de ti puede salir otro Pablo». («*Sancta Syncléticas: Wirst du siech, dez frôw dich, wan got hat an dich gedaht; [...] wirst du geûbet mit dez libes anvehtunge, frôw dich, daz ein andre Paulus mag uss dir werden*») *Vita* c.35, 106:21-24. Esta sentencia, dicha por una mujer, asocia la enfermedad y la fragilidad corporal a la condición femenina; asimismo, Suso se dirige a Elsbeth y menciona su «fragilidad femenina» (*diner frôwlichen krankheit*) 107:10, o su «cuerpo frágil» o «enfermo» (*dinem kranken libe*) 107:15-16, y parece ser una característica asociada a este género para nuestro autor. En todo caso, Elsbeth es descrita como alguien que padeció largas enfermedades (*langwirigem siechtagen*) 109:2 y con una salud frágil hasta su temprana muerte, que precedió a la de su amigo y ‘padre espiritual’. Sin embargo, también es mostrada como una mujer activa, pues ella toma la iniciativa de ponerse en contacto con el Siervo (*Vita* c.33, 97:9) y luego difundirá su devoción al nombre de Jesús (*Vita* c.45, 154:3s.). Es inteligente: escribe aquello que puede ayudar a crecer espiritualmente, a ella y a otras personas (*Vita* c.33, 93:6); autora del libro de la vida de las hermanas de monasterio (*Vita* c.33, 97:2-5) y activa colaboradora con las obras de Suso, pues éste dice que «le ayuda a terminar sus libros». («*behulffen sie minú bûchlú ze volbringen*») (*Vita* c.35, 109:4-8); y conoce la difícil doctrina de Eckhart (*Vita* c.33, 99:10-12). Posee además una vida espiritual profunda, hasta el punto de ser designada como «santa» y «espejo de virtud». Cf. *supra* 202.

²⁰⁵ Cf. *Bfb* 11, 391:20-22 «Un buen amigo de Dios ha de tener ante sí en todo tiempo alguna buena imagen o dicho que rumiar en ‘la boca de su alma’, para que su corazón esté inflamado hacia

ras representadas, forman parte del objeto de la contemplación «rica en imágenes», lo cual supone tenerlas presentes, meditarlas e interiorizarlas hasta hacerlas propias.

Las once ilustraciones del *Exemplar*, seguramente previstas por el mismo autor²⁰⁶, están colocadas en la obra en función de un programa pedagógico: dado que son útiles para los que comienzan, aparecen primordialmente situadas junto a los textos destinados a éstos. La primera imagen se encuentra antes de comenzar el prólogo del *Exemplar*, y ocho de ellas están presentes en la sección narrativa de la *Vita*, hasta el capítulo 45, sección dirigida a las personas que se inician o que van progresando en la vida espiritual. A continuación no hay ninguna ilustración en la parte expositiva de la *Vita*, los capítulos 46 a 53, destinada a los que «se elevan» y aspiran a la plenitud²⁰⁷. Únicamente una al final de la *Vita*, la imagen número 11, que recapitula todo lo dicho a lo largo de esta primera obra del *Exemplar*, la *Vita*, y representa el camino místico o de deificación. En el resto del *Exemplar* sólo hay una ilustración más, en la mitad del *Libro de la Sabiduría eterna*²⁰⁸. Asimismo, cabe destacar que en esta y en

Dios». («*Ein bewerter gotesfründ sol alle zit etwas gûter bilde ald sprûch haben in der sele mund ze kûwene, da von sin herz enzûndet werde zû gote*»). Según esta afirmación, es probable que Suso considere que «buena imagen» y «dicho» sean sinónimos, aunque también cabría la posibilidad de que se trate de dos nociones distintas, ambas útiles para enardecer al alma hacia Dios.

²⁰⁶ Hay seis manuscritos del *Exemplar* con ilustraciones, denominados por Bihlmeyer con las siguientes iniciales: A (el más antiguo, del año 1370 aproximadamente), K, R, W, B1 y P. Cf. *supra* Capítulo I, notas 125 y 128.

²⁰⁷ Esta parte se inicia con la cita bíblica «*Sicut aquila provocans ad volandum pullos suos*» [Dt. 32,11] y propone precisamente dejar atrás «el nido» de las imágenes y lanzarse a volar, con las siguientes palabras: «Querida hija, ya sería tiempo para ti de subir más alto y de elevarte fuera del nido de la consolación que aportan las imágenes al que comienza». («*Fro tohter, es weri nu wol zit, daz du fûrbaz in ein nehers giengist, und dich uss dem nest biltlichs trostes eins anvahenden menschen uf erlupftist*»). *Vita* c.46, 156:1-3. Suso invita a su hija espiritual y a los lectores de la *Vita* a que, tras haberse ejercitado en el ejemplo de los santos y de la vida de Jesús, se eleven por «la nobleza de la contemplación» hacia «la tierra prometida», la bienaventuranza, que ya puede comenzar en esta vida y permanecerá eternamente en la otra. Cf. *Vita* c.46, 156:6-12. Era frecuente asociar el águila al evangelio de Juan, pues este evangelio se eleva como el águila. Así, por ejemplo, es curioso constatar que, el proemio de la *Expositio in Ioannem* de la *Catena aurea in quatuor Evangelia* de Santo Tomás lo menciona y también recoge la explicación de San Agustín acerca de los evangelios. Según ella, los tres primeros se centran en la vida y enseñanza de Jesús, como ejemplo y enseñanza para la vida moral y «tienden a la santificación de la vida presente»; mientras que Juan, «como el águila», se eleva hacia la naturaleza divina de Cristo, «fijando su atención y su predicación en recomendar la virtud contemplativa» (cf. AGUSTÍN, *De cons. evang.* I 5). Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Chaine d'or sur l'évangile de Saint Jean*, trad. de J.-M. PERONNE, Ed. Louis Vivès, Paris 1868, en <http://docteurangelique.free.fr/index.html> (10.05.2010).

²⁰⁸ Es una ilustración doble, y representa, en la parte superior, al Siervo contemplando a Cristo crucificado en medio de un rosal, simbolizando los frutos de la cruz. En la parte inferior, el Siervo ante el Varón de dolores, Cristo flagelado en la columna, y a la derecha dos mujeres visiblemente tristes. Entre ambas ilustraciones, dos ángeles o dos santos sostienen la siguiente frase: «Quién quiera recibir

la mayoría de las ilustraciones, las frases explicativas están escritas en verso, seguramente con la intención de favorecer la memorización y penetración de las mismas.

La utilización de imágenes e ilustraciones, así como los modelos ejemplares para la edificación y el crecimiento espiritual, no es característica exclusiva de nuestro autor, sino que se entronca con los métodos didácticos empleados por la orden dominicana. Así, es probable que Suso conociera y se inspirara en el escrito ilustrado de *Los nueve modos de orar de Santo Domingo*, de finales del s.XIII²⁰⁹, o en la *Leyenda dorada*, del también dominico Santiago de la Vorágine²¹⁰. Sea como fuere, el convento de Constanza, en el que Suso pasó gran parte de su vida, estaba decorado con frescos, algunos de los cuales se conservan todavía en la actualidad, como los de la antigua capilla, que representan en numerosos medallones escenas de la vida de los mártires y que datan de 1310-1320²¹¹.

un amor especial por parte de Dios ha de mantenerse conforme [a Cristo] en el sufrimiento. Muchos padecimientos tendrá que cargar, quien la amistad de Dios quiera gozar». («*Wer sunder lieb von got wil han / der sol in lait von billich stan. Lidens sol er tragen vil / der gottes fruntschaft haben wil*»). La transcripción del texto está tomada de COLLEDGE - MARLER, *Mystical Pictures in the Suso 'Exemplar'*, 350. (Cf. la ilustración en el Anexo IV). Este es el mensaje central del *Libro de la Sabiduría eterna*, como indica el prólogo del *Exemplar*: «El segundo libro [Bdew] contiene una enseñanza general: tiene por objeto la contemplación del martirio de Nuestro Señor e indica cómo se debe aprender a vivir interiormente, a morir santamente y cosas semejantes». («*Daz ander bûchli ist ein gemeinû lere, und sait von betrachtung unsers herren marter und wie man sol lernen inrllich leben und selklich sterben und des gelich*»). Esta «enseñanza general», para todos, también para los que comienzan, contiene una ilustración, que favorece la interiorización de lo contemplado.

²⁰⁹ Este texto estaba presente como apéndice de la *Vida de Santo Domingo* escrita por Teodorico de Apolda a finales del s.XIII. Asimismo se encuentra en el código *Rossianus 3* de la Biblioteca Vaticana, del siglo XIV, en el cual cada forma de orar viene acompañada de una ilustración, así como en una versión castellana del s.XIV que se conserva en el monasterio de dominicas de Santo Domingo el Real de Madrid. Según Simon Tugwell el texto original remontaría a 1274-1290. Cf. Bernardo FUEYO, *En casa, fuera de casa, en el camino... Los modos de orar de Santo Domingo* (Biblioteca Dominicana 53), San Esteban, Salamanca 2006, 13-28.

²¹⁰ El manuscrito más antiguo de la *Leyenda dorada* que se conserva, de 1295, en la Bayerische Staatsbibliothek de Munich, ms. clm 14034, no presenta ilustración alguna, como se puede observar en el manuscrito digitalizado en <http://mdz10.bib-bvb.de/~db/0003/bsb00034127/images/index.html>. Sin embargo sí aparecen ilustrados numerosos manuscritos posteriores, figuras que serán recogidas en los textos impresos y que tendrán una influencia decisiva en la manera de representar a santos y mártires.

²¹¹ Estos frescos se han conservado, a pesar de que el antiguo convento dominicano de Constanza haya sido transformado en un hotel (Steigenberger Insel Hotel). Dan testimonio de que también en el Norte de Europa, y seguramente en los diversos lugares en los que estuvieron presentes, los dominicos favorecieron la iconografía y la pintura mural como una ayuda a la meditación, como lo hicieron en la Italia del s.XIV, donde está ampliamente documentado. Cf. Jeffrey HAMBURGER, *The Use of Images in the Pastoral Care of Nuns. The Case of Heinrich Suso and the Dominicans*: Art Bulletin 71 (1989) 37-42. Igualmente, en el convento de dominicas de Katharinenthal, en Nüremberg, tanto el claustro como la capilla estaban decoradas con frescos realizados entre 1320-30 y entre 1350-70. Re-

Por tanto, nuestro autor emplea en muchas ocasiones la palabra *bild* en sentido de *modelo* o *ejemplo* y también como *ilustración*, como dibujo que representa a un modelo, con una clara función didáctica y ejemplarizante. Asimismo *bild* alude a toda representación, también las esculturas, como el caso de los crucifijos, de madera o de piedra²¹².

En otros lugares el vocablo *bild* cobra el sentido de ‘símbolo’, como el trapo (*füsstûch*) con el que jugaba un perro y que, en un momento doloroso de la vida de nuestro autor, pasó a simbolizar su propia persona, vilipendiada y en boca de todos y sin otra opción que dejarse hacer²¹³. Esta acepción de *bild* concuerda con el estilo peculiar de Suso, que está lleno de imágenes y denota una gran imaginación, así como una enorme maestría y riqueza expresiva en su empleo del lenguaje, lleno de comparaciones, metáforas, alegorías, paradojas, y dotado de gran fuerza poética y musicalidad²¹⁴.

presentaban a Cristo crucificado, a cuyos pies estaban Santo Domingo y María Magdalena, y también escenas de la vida de Santa Catalina de Alejandría, de Cristo o de la Virgen. Cf. Jeffrey HAMBURGER, *The Visual and the Visionary. Art and Spirituality in Late Medieval Germany*, Zone Books, New York, 1998, 453. El convento de San Marcos de Florencia es significativo a este respecto, pues no sólo estaba decorado en los lugares comunes, como la sala capitular, la capilla, el claustro o el refectorio, sino también en las celdas, con escenas del evangelio, realizadas por Fray Angélico y sus colaboradores en la primera mitad del s.XV.

²¹² Cf. *Vita* c.23, 66:4 «una imagen de madera, un crucifijo» («*ein hûlzin bilde, ein crucifixus*») o también *Vita* c.23, 67:7-9 «una imagen de piedra, un crucifijo del que se decía tener el tamaño del mismo Cristo». («*ein steinin bilde, ein crucifixus, und daz was, als man seit, ein ebenlengi der masse, als Cristus was*»).

²¹³ Cf. *Bfb* 3, 368:27-28 «el trapo [para los pies] que le quité al perro y que he guardado como un símbolo para mí». («*daz füsstûch, daz ich dem hund nam und mir es ze einem bilder han behalten*»). Más referencias a este «trapo», que se deja hacer por el perro, cf. *Vita* c.20, 58:5ss; *GBfb* 12, 446:6ss. Suso relata cómo en una ocasión en que era despreciado y calumniado, el contemplar un perro jugar con el trapo desde su celda le hizo pesar lo siguiente: «De verdad, Señor del Cielo, realmente estoy en la boca de mis hermanos como ese trapo. [...] el trapo deja al perro hacer de él lo que quiere, aunque lo tire hacia arriba o hacia abajo, o lo pisotee. Así has de hacer tú –me decía yo a mí mismo: ya te eleven, te humillen o te escupan, has de aceptarlo de buena gana, como haría el trapo si pudiera hablar». («*gewerlich, herre von himelrich, reht also bin ich in der brüder munde als daz füsstûch. [...] daz füstûch lat sich handeln den hunt, wie er wil, er werffe es hoch oder nider oder er trette dar uff –gedaht ich: also soltu öch tûn; man búte dich hoch oder nider oder man verspözze dich, so solt du es in einer billichich uff nemen als daz tûch, ob es kônde sprechen*»). *GBfb* 12, 443:11-16. El dominico tomó este trapo y lo llevó a su celda como objeto de contemplación.

²¹⁴ Cf. Heinrich STIRNIMANN, *Mystik und Metaphorik: Zu Seuses Dialog*, en Alois M. HAAS – Heinrich STIRNIMANN (ed.), *Das einig Ein: Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1980, *Mystik und Metaphorik*, 236; y HAAS, ‘*Nim din selbes war*’, 197, nota 111.

Bajo la denominación de «imágenes buenas e intelectuales» que, según el dominico de Constanza no se han de desechar²¹⁵, se encuentra también el concepto de *gelassenheit*, el «desprendimiento o abandono en manos de Dios», «noble palabra» que recibe asimismo la denominación de *bild*²¹⁶. Así pues, *bild* se aplica también en sentido de ‘nombre’, que incluye una ‘noción’ o ‘concepto’, así como a toda representación fruto del conocimiento humano, los *phantasmata* o ‘especies sensibles’ y las ‘especies inteligibles’²¹⁷. Subyace en Suso una teoría del conocimiento cercana a la de sus hermanos dominicos y Maestros²¹⁸, y que considera que el conocimiento de las cosas tiene lugar a través de los sentidos y está mediado por las imágenes que se obtienen a partir de ellos, a través de un proceso de abstracción. Cuando Dios, por su gracia, se une al entendimiento humano, éste llega a una visión de Dios que trascien-

²¹⁵ Cf. Bdw prol., 327:16 «*daz gütü vernúnftigü bilde nüt werin ze verwerfenne*».

²¹⁶ Cf. Bdw prol., 326:15 y 327:1. Por otro lado, Suso emplea el verbo *bilden* («formarse») para aludir a los nombres que se conciben en el intelecto humano, en la criatura («*die namen sich bildent in der kreature*») cf. Bdw c.5, 342:18.

²¹⁷ Cf. por ejemplo, Bdw c.5, 342:27-343:1 «[en la unión con Dios] no se puede obtener ningún conocimiento con formas e imágenes [‘especies’]». («*daz doch einkein verstennisse mit formen und bilden mag erlangen*»). Y más adelante, en el *Libro de la Verdad* Suso alude a la enseñanza de los Maestros que distingue el conocimiento «matutino», que conoce a las criaturas en Dios sin imágenes ni distinción alguna, del «conocimiento que se llama y es vespertino, pues se ve a las criaturas en imágenes con ciertas distinciones». («*daz heisset und ist ein abentbekentnisse, wan so siht man die kreature in bilden etlicher underscheide*»). Bdw c.5, 347:1-3. Asimismo, el vocablo «*inbildung*» es empleado en sentido de «representación» o «concepción», el resultado del conocimiento humano, en Bdw c.2, 331:7.

²¹⁸ Alberto Magno sostiene que cada alma posee un entendimiento posible y un entendimiento agente que le son propios. Cada alma espiritual no es simplemente la forma de un cuerpo, sino una sustancia espiritual completa inteligible y, por lo tanto, tiene en sí misma el principio de su operación, el conocimiento. Para el obispo de Colonia, los universales son irradiaciones de la inteligencia divina, que se encuentran primero en el intelecto divino (*ante rem*): toda forma que está en potencia en la materia prima se encuentra allí, en virtud del conocimiento que de ella tiene el intelecto divino, tal como Dios la conoce y porque Él la conoce. Al crear el mundo, Dios confiere a la materia las formas distintas, que sólo son imágenes de los universales divinos. Los rayos de la luz de Dios se difractan en la materia y en ella engendran las sustancias concretas con su ser individual. Entonces son universales *in re*; son la causa del ser para las sustancias en las que residen y también son causa de su inteligibilidad para los intelectos humanos. Conocer una cosa equivale a transformar el universal *in re* en un universal *post rem*, es decir, liberarlo de su materia y restablecerlo en una condición inteligible análoga a la que tiene eternamente en el intelecto divino. Para lograrlo el ser humano posee el intelecto (o entendimiento) agente, directamente irradiado por la luz divina, y el intelecto posible. Por su entendimiento agente, el alma es imagen de Dios. La luz del intelecto agente hace inteligibles en acto a las formas de los cuerpos sensibles y por medio de ellas hace que el intelecto posible pase de la potencia al acto. La vida de un ser humano consiste en actualizar su intelecto posible elevándolo progresivamente de lo sensible a conocimientos más elevados, hasta la ciencia de Dios. Sin embargo, Alberto llega a afirmar que la luz del intelecto agente no basta por sí misma para el conocimiento humano. Necesita una luz más abundante que su propia luz: todo conocimiento verdadero, incluso el natural, supone una gracia divina, una inspiración del Espíritu Santo. Cf. Etienne GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid ²1952, 472-482.

de el conocimiento ‘mediado’, pues ninguna imagen puede representar a Dios. La misma esencia de Dios se hace presente entonces en el entendimiento humano de manera inmediata, explica Santo Tomás, pero para ello el ser humano ha de recibir la iluminación divina, que le hace semejante a Dios, deiforme²¹⁹. El Maestro Eckhart²²⁰ y Suso se sirven de estos planteamientos, no sólo para explicar la visión beatífica, sino para indicar el camino espiritual hacia Dios, la unión inmediata con Él, más allá de la mediación de las imágenes, en sentido de ‘especies sensibles’ e ‘inteligibles’.

Como hemos indicado en diversos lugares, Suso emplea también *bild* en un sentido completamente distinto del anterior, no como aquello que aparece, sino para hablar de ‘idea’, ‘razón ideal’ o ‘arquetipo’ en la mente divina, ya que éste es el vocablo que utiliza para formular que Dios «encierra en sí mismo las ideas (*bild*) de todas las cosas»; y también describe la esencia intelectual de Dios como una «luz rica en imágenes» (*bildrich lieht*) o «rica en ideas»²²¹.

²¹⁹ A juicio del Aquinate, discípulo de Alberto Magno, conocer también consiste en separar de las cosas lo universal contenido en ellas; operación característica del entendimiento humano denominada abstracción. Así, los objetos sensibles actúan sobre los sentidos imprimiendo en ellos unas «especies» inmateriales, que se hacen inteligibles al ser despojadas de los vestigios de su materialidad gracias al intelecto agente. Este es una facultad que extrae lo inteligible de lo sensible, lo universal de las condiciones materiales que lo individualizan. Según Tomás, el conocimiento humano sólo permite adivinar y desear lo que le falta: la existencia de Dios, pero no alcanza su esencia. La visión de Dios de los bienaventurados, cara a cara, que supone la desaparición de todo intermediario creado, gracias a la intervención de la *lumen gloriae*: «Cuando algún entendimiento creado ve a Dios en su esencia, la misma esencia de Dios es lo que produce la forma inteligible del entendimiento. De ahí que sea necesario que se le añada al entendimiento alguna disposición sobrenatural para que pueda ser elevado hasta tanta sublimidad. Así, pues, como quiera que la capacidad natural del entendimiento creado no es suficiente para ver la esencia de Dios, algo ya demostrado (a.4), es necesario que su capacidad de entender aumente por la gracia divina. Este aumento de capacidad intelectual la llamamos iluminación del entendimiento, como a lo inteligible se le llama luminosidad o luz. Y ésta es la luz de la que se dice en Apoc 21,23: *La claridad de Dios la iluminará*, esto es, iluminará a la comunidad de bienaventurados que ven a Dios. Por esa misma luz se convierten en deiformes, es decir, semejantes a Dios, según aquello de 1 Jn 3,2: *Cuando aparezca, seremos semejantes a Él y le veremos tal como es*». STh q.12 a.5, BAC, 171.

²²⁰ Eckhart despliega su teoría del conocimiento especialmente en el *Pr.* 104, DW IV, 565-610.

²²¹ Cf. *Vita* c.52, 187:2-5 «este [Dios uno y trino] encierra en sí la idea (*bild*) de todas las cosas, simple y esencialmente. Y como esta luz rica en imágenes comporta su sustancia misma [de Dios], en ella las cosas son según su misma esencia [de Dios], y no según la accidentalidad presente en las imágenes». (*dis hat aller dingen bild in ime beschlossen einvalteklich und weslich. Wan sich nu dis bildrich lieht haltet wesen, so sind dú ding in ime na sin selbes wesentheit, und nüt na inbildender zúvallikait*). Cf. asimismo *supra* Capítulo III, epígrafe «2.2. a. El ser eterno increado. El Ejemplar eterno».

En el capítulo III del presente estudio hemos analizado también la noción teológica del ser humano creado a imagen de Dios²²², de gran importancia para el dominico de Constanza. La «imagen de Dios en la *mens* ‘intelectual’» (*daz bilde gotes in dem vernünftigen gemüte*)²²³, es decir, en la cima del alma, sede de «las nobles potencias del alma», del conocimiento, del amor y de la virtud, de la actividad intelectual y espiritual.

El ser humano es creado «según la imagen de la Trinidad», recuerda, pero «la imagen del Padre» es Jesucristo²²⁴. Él es «la imagen suprema»²²⁵, la «querida imagen»²²⁶, y sólo desde esta consideración se puede situar adecuadamente la dialéctica de la imagen que propone Suso.

b. *Jesucristo, «la imagen suprema»*

Afirmar que Cristo es la imagen de Dios supone mucho más que considerarlo como un modelo a seguir, –aunque tampoco quede excluida la ejemplaridad en sentido moral. Es el «Ejemplar eterno» por quien todo ha sido hecho y según el cual han sido formadas todas las cosas (cf. Jn 1,3 y Col 1,15)²²⁷, redentor y santificador, «camino» hacia el Padre, y también el término del camino: «la verdad y la vida» en plenitud.

²²² Cf., por ejemplo, BdeW c.6, 219:29 «[el alma] imagen formada según Dios» (*nah got gebildetes bilde*) y Vita c.38, 121:16 «*nah got gebildet*».

²²³ Cf. Vita c.53, 192:2.

²²⁴ Cf. BdW c.6, 355:11-12 «*er [Cristus] ist ein bilde des vatters, wir sien gebildet nach dem bilde der heiligen drivalentikeit*».

²²⁵ Cf. Pr. 4, 540:22 «la imagen suprema» («...*dem obresten bilder*»); o también GBfb 24, 475:2 «la elevada imagen de nuestro Señor Jesucristo» («...*des hohen bildes unsers herren Jesu Cristi*»).

²²⁶ Cf. Bfb 11, 391:4 y GBfb 24, 476:13-14 «la querida imagen de Jesucristo» (*daz minneklich bilde Jesu Cristi*). El adjetivo en medio-alto alemán *minnelich* o *minneclich* deriva de la raíz *minne*, ‘amor’ y significa, según el diccionario Lexer I, 2149, *liebreich*, y según el diccionario BMZ II, 185, *lieblich*, *angenehm*, *schön*; es decir, aquello que merece ser amado, ‘amoroso’, ‘agradable’, ‘hermoso’, ‘encantador’, ‘querido’.

²²⁷ Cf. *supra* nota 199.

En Sabiduría 7,26, texto bíblico de enorme importancia para nuestro autor, pues aparece tanto en la obra alemana como la latina²²⁸, se designa a la Sabiduría como «reflejo de la luz eterna, espejo sin mancha de la majestad de Dios e imagen de su bondad». Suso, en continuidad con la lectura tipológica de este texto²²⁹, lo aplica a Jesucristo:

«esto es lo que deseó “el claro reflejo (*widerglast*) de la luz eterna, el puro espejo de la majestad divina, y la hermosa imagen de la bondad divina” [Sab 7,26], en la última cena que tuvo con sus queridos discípulos y dijo: “Padre Santo, deseo que ellos sean uno con nosotros, como tú y yo somos uno” [Jn 17, 11.21]. Y aquellos que de este modo reciben el ser uno con el Uno en la unidad, el corazón y el espíritu es renovado con la infusión (*infiessen*) de su propio Espíritu con una nueva verdad, con una luz escondida, un una dulzura inefable, con una supresión de toda desemejanza (*ungleichheit*), con una verdadera contemplación interior (*inblick*) de la claridad divina»²³⁰.

²²⁸ Bihlmeyer, el editor de la obra alemana de Suso, no se percató de la presencia de esta cita bíblica, y no la señala en sus notas, ni tampoco los traductores del *Exemplar* a las diversas lenguas modernas. Sin embargo aparece claramente en tres ocasiones: Bdew c.19, 277:6-277:11; y en la tercera parte, en las «Cien consideraciones», Bdew III, 321:22-31; y en GBfb 25, 477:22-478:1. En la obra latina, el editor Künzle sí indica la presencia de Sab 7,26 en dos ocasiones: de manera breve en *Hor.* I 12, 462:22-463:2 «el principio fontal [...] espejo muy divino en el cual todo reluce». («*fontali principio [...] speculum illud divinissimum, in quo omnia relucent*»); y en el *Cursus de Aeterna Sapientia*, 614:9-10 «*candor est enim lucis aeternae et speculum sine macula divinae maiestatis et imago bonitatis illius*». Este último texto es una cita literal de la versión latina de la Vulgata, que difiere únicamente en la expresión «*Dei [y no divinae] maiestatis*».

²²⁹ En Heb 1,3 se emplean estas metáforas de Sab 7,26 y se dice que el Hijo es «resplandor de su [de Dios] gloria e impronta (*figura*) de su sustancia» (Vulgata: «*splendor gloriae et figura substantiae eius*»). Asimismo, San Agustín emplea Sab 7,26 para señalar la coeternidad del Padre y del Hijo, así como el carácter originario del Padre, y compara el Padre al fuego y el Hijo al resplandor de la luz. Cf. *De verb. Dom., sermo* 38, en SANTO TOMÁS, *Catena in Io.* c.1 l.1. Inspirándose en San Agustín, Santo Tomás explica en *S. c. Gent.* IV c.12 n.4 que el Verbo es en sí mismo la Sabiduría concebida o engendrada; la Sabiduría de Dios «recibe el nombre de luz porque consiste en un acto puro de conocimiento», de ahí que su Verbo, su manifestación, sea designada «esplendor de la luz». («*Quia ergo divina sapientia lux dicitur, prout in puro actu cognitionis consistit; lucis autem manifestatio splendor ipsius est ab ea procedens: convenienter et verbum divinae sapientiae splendor lucis nominatur*»). Tomás empleó también la analogía del rayo de sol para explicar la Trinidad en *Super decretalem* I: el sol sería el Padre, el rayo que procede de él, el Hijo, y el calor que procede de ambos, el Espíritu. Cf. Denise BOUTHILLIER, ‘*Splendor gloriae Patris*’: *Deux collations du ‘Super Isaiam’ de Saint Thomas d’Aquin*, en Kent EMERY – Joseph P. WAWRYKOW (ed.), *Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Ind. 1998, 141-143.

²³⁰ GBfb 25, 477:22-478:7 «*daz begert der “clare widerglast des ewigen liehtes, der luter spiegel der göttelichen majestat, eya, und daz schöne bilde der göttlichen gûte” an dem jungsten nahtmal, daz er hat mit sinen lieben jungern und sprach: “heiliger vatter, ich beger, daz sù eins mit uns sin, als ich und du eines sint”. Und welle alsus ein mit ein in einikeit worden sint, der hertze und geist wirt ernüwert mit dem infiessen sins selbes geistes mit nuwer warheit, mit verborgem liehte, mit ungewonlicher süssikeit, mit eime ablegen aller ungleichheit, mit eime waren inblick der göttelichen clarheit*». En Bdew c.19, 277:6-277:11; III, 321:22-31 aparecen las siguientes expresiones, referidas a Cristo en la cruz: «maravilloso resplandor de la luz eterna» («*wünneklicher glanz des ewigen liech-*

Jesucristo aparece designado como «reflejo de la luz eterna», «espejo» e «imagen de la bondad» del Padre, y no sólo se reservan estas designaciones a la Sabiduría eterna en cuando la divinidad del Verbo, sino al Verbo encarnado y, por tanto, también a la naturaleza humana que asumió. De ahí que el dominico recuerde y subraye el valor de la humanidad de Jesús, pues vivir «según el espejo de la vida de Cristo» es «el camino más seguro»²³¹. «Lo mejor» para llegar a la unidad con Dios es «la querida imagen de Jesucristo», ya que en ella «se tiene a Dios y al ser humano, se tiene a aquél que ha santificado a todos los santos, en ella se encuentra la Vida, el más alto premio y el mayor beneficio»²³². En el *Libro de la Sabiduría eterna* y en el *Horologium*, Suso se detiene de manera peculiar en «la imagen de la amargura» que Cristo padeció en la cruz y juega con la paradoja de la kénosis y la elevación²³³; para poder alcanzar la vida en plenitud, se ha de recorrer con Cristo, y como él, el camino del descenso hasta la cruz:

«Nadie puede llegar a la altura divina ni a la dulzura inefable sin pasar por la imagen de mi amargura humana –exclama la Sabiduría. Cuanto más se eleva uno sin atravesar (*durchgan*) mi humanidad, más profundo cae. Mi humanidad es el camino, mi sufrimiento (*leiden*) es la puerta que se ha de atravesar si se quiere llegar a aquello que buscas»²³⁴.

tes»); «puro y claro espejo de la majestad divina» («*luter klarer spiegel der götlichen majestat*»); «hermosa imagen de la bondad del Padre» («*ein schönes bilde der väterlichen gütr*»).

²³¹ *Vita* c.46, 155:18-19 «*daz spiegelich leben Cristi, der der sicherst weg ist*».

²³² Bfb 10, 391: 3-7 «*Und daz beste dar zû, daz ich verstan, daz ist daz minneklich bilde Jesu Cristi; wan da hat man got und menschen, da hat man den, der alle heiligen hat geheiliget, da vindet man leben, daz ist der hõchst lõn und obrester nuzz*».

²³³ También en *Vita* c.49, 163:30 «En el mayor abajamiento se encuentra la mayor elevación» («*In dem krefitgosten underwurf ist dú hõbst erstandung*»).

²³⁴ Bdew c.2, 205:1-7 «*Es mag nieman komen ze götlicher hoheit noch ze ungewonlicher sũzikeit, er werde denn vor gezogen dur daz bilde miner menschlichen bitterkeit. So man ane daz durchgan miner menscheit ie hõher uf klimmet, so man ie tieffer vellet. Min menscheit ist der weg, den man gat, min liden ist daz tor, durch daz man gan müz, der zû dem wil komen, daz du da sũchest*». También el texto paralelo *Hor.* I c.3, 388:19-24 «Has de saber que no es dado llegar a la altura divina o a una dulzura inusitada si no es por los caminos que conducen a una fe piadosa, y por el progreso del amor a través de la amargura de mi humanidad y de mi pasión. Quién la deja de lado, cuanto más se eleva, más bajo cae. Pues es, en efecto, el camino por el que hay que pasar, es la puerta por la cual se concede el acceso al fin deseado». («*Notum tibi sit, quod non datur perveniri ad divinitatis altitudinem, vel inusitatam dulcedinem, nisi tractis pio quodam fidei ac dilectionis affectu per humanitatis et passionis meae amaritudinem. Et quanto hac neglecta quis ascenderit altius, tanto cadit profundius. Haec est enim via, per quam itur, haec porta, per quam introitus ad desitaratum finem conceditur*»). O también *Vita* c.13, 34:9-12 «¿No sabes que soy la puerta que han de atravesar todos los verdaderos amigos de Dios para alcanzar la auténtica santidad? Has de realizar tu ‘irrupción’ (*durpruch nemen*) a través de mi humanidad sufriente, si de verdad quieres llegar a mi Deidad desnuda». («*weist du nit, daz ich daz tor bin, dur daz alle die waren gotesfründ müssent in dringen, die zû*

Además de ‘camino’ y ‘puerta’, nuestro autor compara la humanidad de Cristo y su pasión a una «vía regia» o un «camino real», denominación de las vías rápidas de la época: «Si deseas llegar al conocimiento de la divinidad –afirma en boca de la Sabiduría–, te queda aprender a subir gradualmente por la humanidad asumida y la pasión de la humanidad, como por una ‘vía regia’ (*per viam regiam*), a lo más alto»²³⁵. La mejor manera de conocer el Misterio de Dios, la trascendencia del «Dios escondido» (*die göttlichen verborgenheit*) es contemplar «la humanidad asumida» por Él²³⁶.

Vinculada a la enorme valoración de Cristo y de su humanidad como imagen de Dios, se encuentra el aprecio de Suso por el «querido nombre de Jesús»²³⁷ y por su representación en el monograma IHS. El cuarto capítulo de la *Vita* relata que en su juventud el Siervo grabó en su pecho las letras IHS, con el deseo de tener profundamente impreso a Jesús en su corazón²³⁸. Asimismo, en el capítulo 45, capítulo que cierra la sección narrativa de la *Vita*, destinada a los que se inician en la vida espi-

rechter selikeit son komen? Du müst den durpruch nemen dur min gelitnen menscheit, solt du warlich komen zû miner blossen gotheit»).

²³⁵ Hor. I c.2, 384:6-9 «*si ad divinitatis cognitionem pervenire desideras, restat ut per assumptam humanitatem et humanitatis passionem tamquam per viam regiam graditum ascendere altiora discas*». Y el texto paralelo Bdew c.1, 203:8-9 «*si quieres contemplarme en mi divinidad increada (ungewordenen, ‘des-devenida’) has de aprender a conocerme y a amarme en mi humanidad sufriente, pues es el camino más rápido hacia la bienaventuranza eterna*». («*wilt du mich schowen in miner ungewordenen gotheit, so solt du mich hie lernen erkennen und minnen in miner gelitnen menscheit, wan daz ist der schnelllest weg ze ewiger selikeit*»). La expresión «*via regia*» aparece en Nm 21,22 y Suso es el primero en aplicarla a la humanidad y pasión de Cristo, según indica KÜNZLE, el editor del *Horologium*. Cf. Id., nota 8.

²³⁶ Bdew c.2, 206:15 «*¿Cómo puede el ser humano reconocer mejor el misterio de Dios sino en la humanidad que éste asumió?*». («*Wie moht nu der mensch baz erkennen die göttlichen verborgenheit, denn in der angenomenen menscheit?*»).

²³⁷ Suso emplea la expresión «el querido nombre de Jesús» (*den minneklichen namen Jesus*) en 7 ocasiones: *Vita* c.4, 15:26; c.42, 143:22-23; c.45, 153:9 y 154:5; Bfb 11, 392:22; Zusätze zum Bfb, 393:11 y 396:21. También emplea «el tierno nombre» (*zarten namen*) en 3 ocasiones: Bfb 11, 392:9; GBfb 26, 480:5; y GBfb 28, 493:33-494,1 («el dulce y tierno nombre», «*süssen zarten namen*»). Una vez dice «el amado nombre de Jesús» («*den geminten namen Jesus*») en *Vita* c.5, 21:19; y otra «el nombre divino Jesús» («*dem göttlichen namen Jesus*») en Bfb 11, 391:15. Y en 8 ocasiones se refiere al «nombre de Jesús» sin adjetivo alguno («*den namen Jesus*»): *Vita* c.45, 153:17; 153:22; 153:24; y Zusätze zum Bfb, 393,7; 395,1 y 12; 400:20. Por último, el monograma IHS aparece en cinco ocasiones: *Vita* c.4, 16:11 y 23; c.16, 41:27; c.45, 154:8; Bfb 11, 392:7 («el broche de oro IHS», *daz guldin fürs span IHS*) y Zusätze zum Bfb, 393:15. Se puede apreciar la enorme valoración del autor por el nombre de Jesús en los adjetivos empleados: ‘amable’, ‘dulce’, ‘tierno’, ‘querido’, e incluso la metáfora del ‘broche de oro’, o la ‘valiosa joya’ que siempre se lleva encima.

²³⁸ Cf. *Vita* c.4, 15:26-17:11. Este capítulo se titula «Cómo dibujó [el Siervo] el querido nombre de Jesús sobre su corazón». («*Wie er den minneklichen namen Jesus uf sin herz zeichente*»).

tual, se relata cómo Elsbeth difunde la devoción al nombre de Jesús que tenía su padre espiritual; borda el nombre de Jesús en unos pañuelos y le pide que los ponga sobre su corazón y los bendiga, para ella y sus amigos²³⁹. Esta misma historia reaparece en el *Suplemento al Libro de Cartas*²⁴⁰, que relata además que el Siervo hizo pintar en la pared de su capilla «el querido nombre de Jesús, decorado con buenas sentencias de los Padres, para atraer fielmente a todos los corazones hacia el amor de Dios»²⁴¹. Por último, después de haber comentado en la décima carta el texto de Mt 5,48 («¡Sed perfectos!»), el *Exemplar* se cierra con la carta 11, que lleva por título: «Como ha de situarse la persona con devoción ante el divino nombre de Jesús» y cuyo subtítulo es el texto latino de Ct 8,6: «Grábame como un sello sobre tu corazón»²⁴².

Si se atiende al lugar de la obra susoniana en el que aparece la alusión al «nombre de Jesús», se puede concluir que la veneración del nombre de Jesús está asociada a personas que comienzan o que están de camino en su vida espiritual, cuyo término es la unión inmediata con Dios, ser uno con Él, «el Uno sin imagen» (*daz bildlos ein*), más allá de toda imagen²⁴³. No vuelve a aparecer mención alguna al mismo en los últimos capítulos de la *Vita*, ni en el *Libro de la Sabiduría eterna*, ni en el *Libro de la Verdad*. Sin embargo, en la última carta, que cierra también el *Exemplar*, Suso recapitula toda su obra con una invitación general a llevar siempre consigo a Jesús:

²³⁹ Cf. *Vita* c.45, 153:9-155:10. El título del capítulo es «Del amable nombre de Jesús» («*Von dem minneklichen namen Jesus*»), y al final del mismo presenta la ilustración n.10 (Ms. Strassbourg f.68v), que representa a la Sabiduría con un manto, bajo el cual están el Siervo, que entrega a Elsbeth el nombre de Jesús, y ésta a su vez a muchas otras personas. La Sabiduría dice lo siguiente: «Bajo mi amparo (*schirm*) divino quiero tomar / a aquellos que en su deseo mi nombre Ihc quieran llevar». («*In minen götlichen schirm wil ich sí nemen / die minen namen Ihc in ir begird wen tragen*»). Ver en Anexo IV.

²⁴⁰ Este texto fue editado también por Bihlmeyer y está presente en 8 manuscritos y en la primera impresión del *Exemplar*, pero no en los manuscritos más antiguos, como el de Estrasburgo. *Zusätze zum Bfb*, 393:8-395:17.

²⁴¹ Cf. *Zusätze zum Bfb*, 396:21-24 «*Den minniclichen namen Jesus schüf der diener der ewigen wisheit entwerfen in sin capell wol geflorieret und mit gúten sprúchen gezieret, ze einer getrüwen reizung aller herzen zú dem minniclichen got*».

²⁴² Cf. *Bfb* 11, 391:15-393:5, titulada «*Wie sich ein mensch zú dem götlichen namen Jesus sol andehtklich halten*. “*Pone me ut signaculum super cor tuum*” [Ct 8,6]».

²⁴³ Cf., por ejemplo, *Vita* c.53, 193:29.

«Ya estemos descansando o caminando, comiendo o bebiendo, ‘el broche de oro’ IĤS ha de estar siempre dibujado en nuestro corazón. Cuando no podamos hacer otra cosa, grabemos su imagen en nuestra alma a través de nuestros ojos. Hemos de rumiar su dulce nombre en nuestra boca, tenerlo tan presente cuando estamos despiertos, que de noche soñemos con él. [...] Mirad, éste es el mejor ejercicio que podéis hacer [...] Pues ¿qué se hace en el cielo sino contemplar y amar, amar y alabar al amable Amor? Por ello, cuanto más amorosamente imprimamos en nuestro corazón el Amor divino, cuanto más profundamente le contemplemos y más verdaderamente le abracemos con nuestro corazón, más amorosamente seremos abrazados por él aquí y en la eterna bienaventuranza»²⁴⁴.

De este modo, el nombre de Jesús pone de manifiesto la dialéctica de la imagen que destaca nuestro autor: el Dios que trasciende todo nombre, imagen o representación, por amor, se ha manifestado y ha venido a salvarnos. Por ello, a través del nombre de Jesús y del significado al que apunta tal nombre, Cristo, imagen del Padre, se puede llegar a contemplar a Dios ‘desnudo’, ‘sin nombre’ (*namelos*), mirarle ‘cara a cara’, visión que supone la vida en plenitud, la bienaventuranza eterna.

²⁴⁴ Bfb 11, 5-20 «*Wir standen ald wir gangen, wir essen ald trinken, so sol alwent daz guldin fürspan IĤS uf unser herz gezeichnet sin. So wir nit anders mügen, so sülen wir in dur únsrú ogen in die sele truken; wir sülen sinen zarten namen lassen in dem mund umbgan, uns sol wachende als ernst sin, daz úns nahtes dur von trome. [...] Sehent, dis ist dú best übunge, dú ir haben mugent [...] Waz túnd sú in dem himelschen land anders, denn daz gemint lieb schowen und minnen, minnen und loben? Dar umb, so wir daz gōtlich lieb ie lieplicher in unsrú herzen truken, und so wir es ie diker an bliken und es trutlich mit den armen unsers herzen umbschliessen, so wir ie minneklicher hie und in ewiger selikeit von im werden umbvangen*». La carta paralela a esta, en el *Gran Libro de las Cartas*, presenta un texto prácticamente idéntico, cf. GBfb 26, 480:2-17. Además de estas dos cartas, en GBfb 28, 493:4 aparece la expresión: «el broche de oro Cristo Jesús, hijo de Dios e hijo de la Virgen» («*daz guldin fürspang Cristum Jhesum, gottes und der junckfrōwen sun* »).

c. «Des-imaginación», configuración con Cristo y transfiguración

Des-imaginados (entbildet)

Una vez expuestas la enorme diversidad de acepciones de la palabra *bild* en la obra de Suso, podemos abordar el significado del participio *entbildet*, que aparece en cuatro momentos. En una ocasión se refiere a la contemplación de la ‘Deidad desnuda’ «en un modo sin imágenes» («*in entbildeter wise*»), como le sucedió a San Pablo²⁴⁵, y *bild* tiene el sentido de aquello que se percibe, las ‘especies’ sensibles o inteligibles del conocimiento humano. Esta misma acepción está presente en otros lugares, especialmente en la descripción del llamado «conocimiento matutino», en el cual se conocen las cosas en Dios, «despojadas de toda imagen y sin semejanza alguna» («*aller bilden entbildet und entglichenet aller glicheit*»), cuando el autor explica la unión mística²⁴⁶.

Nuestro autor es muy consciente de la inadecuación entre cualquier imagen, nombre o afirmación que se aplique a Dios, pues ningún nombre, ninguna imagen

²⁴⁵ Cf. *Vita* c.48, 160:25-29 «Otro tipo de extinción (*vergangenheit*) es el que se denomina media extinción, que reclama su tiempo y su hora, y sucede a aquellos que son transportados (*verzuket*) en la Deidad desnuda en un modo contemplativo, como Pablo, o incluso sin esto, cuando una persona es fuertemente despojada de su operación de manera ‘des-imaginada’ (*in entbildeter wise*) y muere a sí misma». («*Ein endrú vergangenheit heisset ein helbú vergangenheit, dú ir eigen stund und zit wil haben, als den menschen beschiht, dú in die blossen gotheit na schöwlicher wise werdent verzuket, als Paulus, ald joch ane daz, so ein mensch in entbildeter wise dik entwürket wirt und im selb vergat*»).

²⁴⁶ Cf. *Bdw* c.5, 346:21-347:7 «Los Maestros dicen que cuando se conoce a las criaturas en sí mismas, tal conocimiento se denomina ‘vespertino’, pues entonces se ve a las criaturas en imágenes con ciertas distinciones. Pero cuando se conoce a las criaturas en Dios, ese conocimiento se denomina ‘matutino’, pues se contempla a las criaturas sin distinción alguna, ‘des-imaginado’ de toda imagen y despojado de toda semejanza en el uno, que es Dios en sí mismo». («*Es sprechent die lerer: swenne man bekennet die kreature in sich selber, daz heisset und ist ein abentbekentnisse, wan so siht man die kreature in bilden etlicher onderscheide; so man aber bekennet die kreature in gotte, daz heisset und ist ein mörgebekentnisse, und so schöwet man die kreature ane allerley onderscheit, aller bilden entbildet und entglichenet aller glicheit in dem einen, daz got selber in sich selber ist*»). Los Maestros aludidos son SAN AGUSTÍN, *De Gen. ad lit.* IV c.23 n.40 (PL 34,312), que habla del conocimiento de los ángeles; también lo hace SANTO TOMÁS, *S. Th.* I q.58 a.6 ad 2. Pero ECKHART, además de aludir también al conocimiento de los ángeles en *Pr.* 8, DW I, 133:2-5, aplica esta distinción al conocimiento del ser humano en *VdeM*, DW V, 116:12-17, texto prácticamente idéntico al de Suso: «*Nû sprechent die meister, daz, sô man bekennet die créatûre in ir selber, daz heizet ein âbentbekantnisse, und dâ sihet man die créatûre in bilden etlicher onderscheide; sô man aber die créatûre in gote bekennet, daz heizet und ist ein morgenbekantnisse, und alsô schouwet man die créatûre âne alle onderscheide und aller bilde entbildet und aller glicheit entglichenet in dem einen, daz got selber ist*»).

puede abarcar a Dios, que trasciende toda imagen. «¿Cómo traducir en imágenes lo que es sin imagen, cómo mostrar lo que es sin modo, que está por encima de todas las afirmaciones (*sinne*) y del intelecto humano?», –se pregunta. Por buena que sea una semejanza, es «mil veces más desigual» que lo que se le asemeja. Por ello, propone «expulsar la imagen con imágenes», para poder mostrar «la verdad» que hay detrás de las afirmaciones²⁴⁷. En este sentido, la ‘des-imaginación’ (*entbildung*) significa reconocer la distancia entre la representación y la realidad a la que se apunta, especialmente en el caso de Dios, siempre mayor que cualquier nombre. La imagen, la representación, en sí misma es insuficiente para llegar al «Uno sin imagen» (*bildlos ein*), a la «Verdad sin imagen» (*bildlosen warheit*)²⁴⁸, pero es el medio que tiene el ser humano para aproximarse a la Verdad «desnuda». En una carta, lo expresa con toda claridad:

«Aunque la Verdad es en sí misma ‘desnuda y desapegada’ (*bloss und ledig*) [de toda imagen], es propio a nuestra naturaleza, desde nuestro nacimiento, que la tengamos que captar por analogías e imágenes (*biltlicher glichnúss*), hasta que seamos despojados del cuerpo que nos inclina hacia lo bajo, y que ‘el ojo del alma’, el intelecto, ya purificado, sea colocado totalmente en la órbita del sol eterno; pues hasta entonces vagamos como serpientes ciegas, a tientas, y no sabemos el ‘dónde’ ni el ‘qué’. Y aunque a veces alcanzamos la Verdad, no sabemos que la tenemos y hacemos como aquél que busca una cosa y la tiene en la mano. No hay ser humano que viva en el tiempo y esté totalmente liberado de este estado, pues es una consecuencia del pecado original»²⁴⁹.

De ahí que Suso, a pesar de emplear numerosas imágenes y comparaciones, recuerde que la persona no puede detenerse o apegarse a ellas para satisfacer el anhelo humano de Dios, pues el encuentro pleno con Él trasciende toda imagen y facultad del alma: «el ser humano ha de permanecer en una ausencia de imágenes (*unbiltlich-*

²⁴⁷ *Vita* c.53, 191:6-12 «*wie kan man bildlos gebilden unde wiselos bewisen, daz úber alle sinne und úber menschlich vernunft ist? Wan waz man glichmust dem git, so ist es noh tusentvalt ungelicher, denn es glich sie. Aber doch, daz man bild mit bilden us tribe, so wil ich dir hie biltlich zógen mit glichnusgebender rede, als verr es denn múglich ist, von den selben bildlosen sinnen, wie es in der warheit ze nemen ist, und lang red mit kurzen worten beschliessen*».

²⁴⁸ Cf. *Vita* c.53,193:29 y 32.

²⁴⁹ Cf. Bfb 9, 387:7-16 «*Wie daz sie, daz dú warheit an ir selben bloss und ledig sie, doch von únsér natúrlichen eigenschaft so ist úns angeborn, daz wir si in biltlicher glichnúss mússen nemen, unz daz der nidersenkend lip wirt ab geleit und daz gelútert oge der sele vernúnftikeit in der ewigen sunnen rad blosklich wirt gesteket; wan unz dar so gangen wir als die blinden schlichen, und greifen umb úns und wissen nit wa ald wie. So wir joch etwen haben die warheit, so enwissen wir nit, ob wir die warheit haben, und túgen als der ein ding súht, daz er in der hand hat. Der mensch lept in zit nit, der diss genzlich lidig stande, wan es ist ein nahklank der erbsúnde*». Cf. asimismo el texto prácticamente idéntico: GBfb 21, 468:11-468:20.

keit) y de ataduras –afirma–, ya que ahí reside el mayor gozo»²⁵⁰. Y «el gozo se ha de considerar no según los sentidos (*nah den sinnen*), sino según la verdad (*nah der warheit*)»²⁵¹.

Por tanto, en él la ‘des-imaginación’ no implica el desprecio de toda imagen, sino un camino dialéctico desde la imagen a la verdad, del significante al significado, de lo creado como huella de Dios, y del ser humano como imagen de Dios, al «Dios desnudo», es decir, a Dios mismo. Pues toda imagen ‘desvela’ y al mismo tiempo ‘vela’ la Verdad, ninguna es suficiente para expresar lo que Él es en plenitud; de ahí que nuestro autor proponga trascender las imágenes por medios diversos, a través de numerosas imágenes o volviéndose hacia la «imagen interior» (*inwendig bilde*)

²⁵⁰ *Vita* c.49, 164:8 «*Ein mensch sol in siner unbiltlichkeit und in siner unenthaltlichkeit stan, dar inne lit der maist lust*». Suso presenta afirmaciones similares, en las que desecha las imágenes o las apariencias en varias ocasiones en la colección de aforismos que constituyen el capítulo 49 de la *Vita*, titulado «*Introducción espiritual del hombre exterior hacia su interior*»: *Vita* c.49, 164:12-16 «*Cuando el amor se centra en una imagen o una persona, el accidente ama al accidente, y no es lo correcto. Sin embargo, yo me soportaría (liddi) a mí mismo interiormente [en este estado] hasta que desapareciera. Hay en el interior ‘un algo’ simple y allí el ser humano no ama la presencia de la imagen, más aún, allí el ser humano, él mismo y todas las cosas son uno, y eso es Dios*». («*Swa man minnet in bild ald person, da minnet zūval zūval; dem ist unreht. Doch so liddi ich mich dar inne, unz es abvieli. Es ist ein neiswas von innen einvaltigs, und da minnet der mensch nūt gegenwürtikeit dez bildes, mer, da der mensch und er selbs und ellú ding eins sind, und daz ist got*»); 167:30-31 «*El ojo no ha de tener una mirada hacia el exterior, a no ser que tenga un rechazo [un desapego] de las imágenes*». («*Daz oge sol nūt ussehens han, es hab denn ein ustragen der bilden*»); 169:11: «*Mantén tus sentidos cerrados a todas las formas presentes*». («*Hab ein beschliessen der sinnen vor allen gegenwürtigen forman*»). Asimismo aparece ampliamente explicado en el sermón alemán 3, cuya autoría no es segura, *Pr.* 3, 519:30-520:6 «*Quien quiera llegar a la más alta perfección, ha de alcanzar también grandes cosas. [...] En primer lugar, ha de llegar a situarse por encima de todos los sentidos, la sensualidad y todas las cosas sensibles; en segundo lugar, tienes que llegar a situarte por encima de tus facultades corporales y naturales; en tercer lugar, sobrepasar todo deseo; y en cuarto lugar, ir más allá de toda imagen y representación*». («*Wer nun will zu hoher volkommenheit kommen, der müsz auch über grosse dyng kommen. [...] Er müsz zum ersten kommen über die sinn und sinligkeit und alle sienlich dyng übertreden; das ander: du müsz kommen über deyn leibliche und natürliche krefft; zum dritten: über alle begerung; zum vierten: über alle bilt und bildunge*»).

²⁵¹ *Vita* c.49, 163:26-27 «*Wan sol den lust nūt nemen nah den sinnen, wan sol in nemen nah der warheit*». Desde esta afirmación se puede interpretar y proponer la siguiente traducción de *Vita* c.49, 167: 17-18 «*Es bueno que el ser humano no se conduzca a sí mismo hacia ninguna cosa; y es justo para tal hombre que el ser (ding, res) de las imágenes responda según lo superior [del ser humano y no según los sentidos]*». («*Daz ist gūt, daz sich der mensch in kainer sach füre, und dem ist reht, dem dú ding der bilden entwürtend in dem obren*»). Según el glosario de la *S. Th. mhd*, 386, *ding* se emplea para traducir los términos latinos *res*, *conditio*, y *nach dingen*, *secundum rem*. Suso invita a que aquello que se manifieste sea siempre conforme a esta imagen.

según la cual hemos sido formados²⁵². Y, sobre todo, sostiene que para llegar a la Verdad eterna, nada mejor que Jesucristo, la imagen del Padre.

Así, en los otros dos casos en los que aparece el término *entbilden* en la obra de Suso, se menciona no sólo el despojamiento de imágenes, sino que éste se vincula a la Imagen de Dios y a la ‘transfiguración’ (*überbildung*)²⁵³.

«Una persona desprendida (*gelassener mensch*) ha de ser despojada de las imágenes (*entbildet*) de la criatura, ser formada (*gebildet*) con Cristo y, en la Deidad, transfigurarse (*überbildet*)»²⁵⁴.

En este aforismo del capítulo 49 de la *Vita*, el dominico de Constanza enlaza directamente la noción de *gelassenheit*, el desprendimiento, con el par de términos *entbilden* / *überbilden* y añade un nuevo elemento a su juego de palabras: la ‘conformación’ con Cristo (*gebildet mit Cristo*). Dicho elemento posee una gran importancia en el planteamiento susoniano y le caracteriza, aunque no está tampoco totalmente ausente de su Maestro²⁵⁵. Esta conformación se refiere, en primer término, a seguir los pasos de Jesucristo: sus palabras y enseñanza y también su vida, su kénosis –o su completa *gelassenheit*– como camino para recibir, por gracia, la vida en pleni-

²⁵² Cf., por ejemplo, *Pr.* 3, 520:19-21 «Apártate de las imágenes sensibles y entra en ‘tu imagen interior’, es decir: “*Signatum est super nos lumen vultus tui, domine* [Sal 4,7]”, “Señor, has marcado la luz de tu rostro sobre nosotros”». («*Keer dich von sinnlichen bilden in deyn inwendig bilde, dar ist: “Signatum est super nos lumen vultus tui, domine* [Sal 4,7]”, “*her, du hast das liecht deynes antlitz über uns gezeichnet*”»).

²⁵³ Cf. *Vita* c.49, 168:9-10 y *Bdw* c.4, 338:4-5 (cf. *supra* nota 197).

²⁵⁴ *Vita* c.49, 168:9-10 (Hofmann, 186; Surio, 321) «*Ein gelassener mensch muss entbildet werden von der creatur, gebildet werden mit Cristo, und überbildet in der gotheit*». Surio traduce: «*Homo resignatus, creaturarum destitui imaginibus, Christum sibi imprimere, atque in divinitatem transformari debet*». Según Alain de Libera, esta afirmación susoniana es una paráfrasis de la del Maestro Eckhart presente en el sermón alemán *Blibet in mir* (*Pr.* 40, DW II, 278:5-6): «Cuando el ser humano se une totalmente a Dios con amor, es despojado de su imagen (*entbildet*), informado (*ingebildet*) y transformado (*überbildet*) en la uniformidad divina, en la cual es uno con Dios». («*...als sich der mensche mit minne ze gote blöz vüegende ist, sô wirt er entbildet und ingebildet und überbildet in der götlicher einfôrlichkeit, in der mit gote ein ist*»). Cf. LIBERA (ed.), *Eckhart. Traités et sermons*, 199, nota 113. Heinrich Stirnimann, por su parte, destaca la forma pasiva de las expresiones, que indica que se trata de la *patiens divina* propuesta por Dionisio en *De div. nom.* c.2, y subraya la dimensión mistagógica de estas palabras susonianas: Aquél que quiera seguir pasos de Jesús ha de ponerse en manos de Dios con desprendimiento y será «despojado de la criatura», «formado con Cristo» y se hallará «en la Deidad, transformado o transfigurado». Stirnimann puntualiza que en la expresión «*überbildet in der gotheit*» ya no aparece la forma pasiva; además Suso emplea el dativo (*in der*) y no el acusativo (*in die*) como cabría esperar si quisiera decir que «se transforma en la Deidad» en el sentido de ‘deificarse’. Según este autor, Suso pretende mostrar con este giro que Cristo es «el camino» pero también «la Verdad y la Vida», el «dónde» o el término de la vida en plenitud. Cf. STIRNIMANN, *Mystik und Metaphorik*, 248-251.

²⁵⁵ Cf. por ejemplo, *RdU* c.18, DW V, 259:5-9. Cf. *supra* notas 164, 165 y 166.

tud, la «transfiguración» (*überbildung*). Si el hombre Jesús vivió de ese modo, también aquellos que deseen ser hijos han de «desprenderse de la imagen de la criatura». Pero ¿qué significa exactamente esta expresión? ¿Han de perder su ‘forma humana’, esto es, su *bild* en el sentido de ‘idea’ en Dios? ¿Y han de desprenderse de la imagen según la cual han sido creados a imagen de Dios? En modo alguno es éste el sentido de las palabras de nuestro autor. Por el contrario, ya hemos indicado que considera de enorme valor el que seamos creados «a imagen» de Dios y también que subraya que la «forma» humana, la creaturalidad, no se pierde en la unión. Pero sí reconoce la necesidad de desprenderse del apego a lo exterior y a toda imagen, e incluso del apego a la propia imagen, para poder asentarse en Dios y llegar a ser uno con Él.

Configurados con Cristo (gebildet mit Cristo)

Para ser despojados de la imagen (*entbildet*), lo mejor a juicio de Suso es configurarse totalmente según la Imagen, Jesucristo. Pues «cuando un hombre se ha vuelto un hombre ‘en Cristo’ y ha dejado de ser (*entworden*) ‘en sí mismo’, para él es lo justo» –afirma²⁵⁶. Hace suya la teología paulina de la conformación, la llamada a vivir ‘por Cristo’, ‘con Él’ y ser hijos ‘en Él’ y la reitera en numerosas ocasiones, como en la siguiente declaración del *Libro de la Verdad*:

«está escrito [cf. Ro 8,29] que “a todos los que ha elegido de antemano, los ha destinado a llegar a ser conformes (*mitförmig*) con la imagen del Hijo de Dios, de manera que sea el primogénito entre otros muchos”. Y por ello, quien quiera hacer un buen (*rehten*) retorno [hacia Dios] (*wideringang*) y llegar a ser hijo en Cristo, ha de reorientarse, dejar de estar vuelto hacia sí mismo y volverse hacia Dios con un verdadero desprendimiento, y así llegará a donde debe»²⁵⁷.

Seguir los pasos de Jesús y conformarse a su pasión es el camino a seguir, la puerta, para llegar a resucitar con él, para la unión plena con Dios y la bienaventu-

²⁵⁶ *Vita* c.49, 168:13-14 «Swenn ein mensch ein mensch ist worden in Cristo und entworden im selber, dem ist reht». Este texto alude a la afirmación paulina (Gal 2,20): «ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí». («vivo autem iam non ego vivit vero in me Christus»).

²⁵⁷ *Bdw* c.4, 334:16-21 «als da stat geschriben, “daz alle die, die er hat fürsehen, die hat er vorbereit, daz sú vürdin mitförmig mit dem bilde des sunes gottes, daz er der erstgeborn si under vil andren”. Und darumb wer einen rehten wideringang welle haben und sun werden in Christo, der kere sich mit rehter gelazsenheit ze im von im selb, so kumet er, dar er sol». Cf. Ro 8,29 en la *Vulgata* «Nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus».

ranza eterna²⁵⁸. Cabe preguntarse por el sentido que Suso da a «imitar» o «seguir a Jesús» (*nahvolge*)²⁵⁹, a «cargar con la cruz», pues podría parecer una mera repetición de los gestos de Jesucristo, o incluso una exaltación del sufrimiento, especialmente si nos detenemos en la narración de las mortificaciones del ‘Siervo’²⁶⁰. Sin embargo, imitar la vida y la pasión de Jesucristo no significa para él repetir exactamente lo mismo que él hizo, sino interiorizarlo. En el capítulo 5 del *Libro de la Verdad*, nuestro autor expone a través de una visión alegórica, diversas maneras de situarse ante la cruz del Señor y presenta tres tipos de persona²⁶¹:

«Y allí vio [el Discípulo] una figura (*glichenus*) suspendida entre el cielo y la tierra, como si fuese la figura de un ser humano junto a una cruz, con aspecto bondadoso (*in gütlicher gestalt*), y dos clases de hombre que daban vueltas alrededor de ella pero sin llegar a aproximarse; unos veían la figura solamente desde el interior y no desde el ex-

²⁵⁸ El prólogo del *Horologium* indica que las «Cien consideraciones» o meditaciones acerca de la pasión de Cristo –y en el fondo todo el *Horologium* y el *Libro de la Sabiduría eterna*– están orientadas a «conformarse espiritualmente a Cristo sufriente, en cuanto es posible, en esas mismas cosas [los distintos momentos de la pasión]». («*ac se Christo passo spiritualiter, quantum possibile est, in eisdem conformare*»). *Hor.* pról. 369:15-16.

²⁵⁹ En medio-alto alemán empleaba el vocablo *nachvolgen* para expresar el término latino *imitari*, sin hacer la distinción entre «seguir a alguien» (en alemán moderno *nachfolgen*) e «imitar» (*nachahmen*); y *nachvolgunge* se empleaba tanto para *imitatio* como para *sequela*. Cf. glosario de la *S. Th. mhd.*, 392. En Suso ambos sentidos están incluidos en el vocablo, que aparece en doce ocasiones en la obra alemana, cinco con la grafía *nachvolgen* y siete como *nahvolgen*: *Vita* c.13, 34:6-8 «[al Siervo] le parecía difícil y amargo tener que contemplar el martirio (*marter*) de nuestro Señor y entregarse a sí mismo imitándolo (*mit nachvolge*)». («*so er aber únsers herren marter solte betrahten und sich dar in mit nachvolge solt geben, daz waz im swer und bitter*»); c.31, 91:35 «noble seguidor» («*edlen nahvolger*»); c.38, 125:33 «un seguidor de Cristo» («*ein nahvolger Cristi*»); c.52, 184:15 «en el seguimiento» («*in nahvolge*»). *Bdew* c.2, 207:8-9 «Pero para el cuerpo que lo soporta, la imitación duele. No temas imitar mi padecimiento –dice la Sabiduría; pues Dios estará tan íntimamente presente a aquél que sufra, que el padecimiento será ligero, no tiene de qué lamentarse». («*Aber einem trügen libe tüt daz nachvolgen we. Entwürt der Ewigen Wisheit: Erschrik nüt ab deme nahvolgenne mins lidens; wan swem got als inr wirt, daz ime daz liden licht wirt, der hat nüt ze klagenne*»); 207:11 «la imitación de mi pasión» («*nahvolgenne mins lidens*»); c.3, 208:29 «el seguimiento» («*daz nahvolgen*»); 208:31-32 «una imitación corporal de la mansedumbre de tu vida y de tu padecer lleno de amor» («*ein liepliches nahvolgen dins senfmitigen lebennes und dins minnerichen lidens*»); 209:2 «un seguimiento lleno de amor» («*ein minnekliches nahvolgen*»). *Bdw* c.5, 339:22-23 «seguir su pura vida como un espejo y su buena enseñanza» («*nachvolge sines reinen spiegellichen lebennes und güter lere*»); 28-29 «en ejercicios que imitan la misma Imagen» («*nachvolgklicher übung des selben bildes*»). *GBfb* 23, 475:1-2 «un seguimiento activo (operativo) de la elevada imagen de nuestro señor Jesucristo» («*in einer würllichen nachvolgunge des hohen bildes unsers herren Jesu Cristi*»).

²⁶⁰ Las mortificaciones de Suso aparecen descritas en los capítulos 15-18 de la *Vita*, y se prolongaron desde los 18 hasta los 40 años, hasta el punto de poner su vida en peligro, pero le fue mostrado que debía abandonarlas, y aprender un camino mejor, el del desprendimiento total de uno mismo, como vivió Cristo en manos del Padre (cf. *Vita* c.20, 53:6-54,8).

²⁶¹ Cf. *Bdw* c.5, 338:14-340:16. Es interesante constatar que a lo largo de este texto, Suso emplea el vocablo *glichenüst* (figura, alegoría, o semejanza, traducción del latín *similitudo*) para designar los distintos tipos de hombres y únicamente atribuye el término *bild* (imagen) a Cristo.

terior, y los otros desde el exterior y no desde el interior, y ambos estaban vueltos con repulsión y dureza hacia la figura»²⁶².

Hay quien imita a Jesús «según su modo exterior» (*nach der ussern wise*), con severos ejercicios, juzgando mal a aquellos que no viven como ellos. Tales personas son consideradas respetables y santas, pero en realidad «se comportan de manera desemejante (*unglich*)» a Cristo y no le siguen en su cruz, pues no se han desprendido aún de su voluntad propia, sino que en el fondo hacen lo que quieren y, por ello, no interiorizan «virtudes divinas, como la obediencia (*gehorsami*), la paciencia (*lidberi*), la desposesión (*unhabenlich*), etc., virtudes que conducen al ser humano hasta la imagen de Cristo».

Por otro lado, aclara nuestro autor, hay personas que contemplan la vida de Cristo «desde el interior y no desde el exterior», únicamente «según un modo contemplativo» (*nah schōwlicher wise*) y no «según un modo operativo» (*in abwürken-der wise*), es decir, que no se ejercitan en conformarse a la Imagen que contemplan, sino que viven en una «libre libertad» (*lediger friheit*), juzgando también a los que no viven como ellos y considerándolos «torpes e ignorantes» (*grob und unverstanden*). Es probable que Suso se refiera a los seguidores de la herejía del Libre Espiritu, por su alusión a la expresión «libre libertad», propia de este grupo.

Por último, la figura alegórica que se encuentra junto a la cruz, cuyo rostro refleja bondad, representa a aquellos que sí se sitúan con los mismos sentimientos que Cristo, «en la unanimidad de una fiel imitación de su vida pura y como un espejo» (*die einmütikeit der getrüwen nachfolge sines reinen spiegellichen lebennes*). Son «personas verdaderamente desprendidas» –para Suso la *gelassenheit* está íntimamente unida al seguimiento de Cristo–, tanto en lo exterior como en lo interior, y acogen todo padecimiento que viene de Dios con una entrega total de sí mismas. Por ello se encuentran en la «unidad transformante de la Imagen misma» (*überförmiger einikeit des selben bildes*). Por tanto, «cargar con la cruz» no supone a su juicio buscar imitar el sufrimiento de Cristo, como las personas que se quedan en el exterior, sino acoger

²⁶² Bdw c.5, 338:19-25 «Und da sah er entzwschent himel und erde sweben ein glichnús, als ob es eins menschen glichnús were, bi einem krúze in gütlicher gestalt, und daz zweierley menschen giengen dar umbe und kamen nit hin zû; und die einerley sahen die glichnús an núwan von innan und nüt von ussen, die andern von ussen und nit von innen, und waren beide gekeret mit schlage und hertikeit gegen der glichnús».

interiormente y aceptar de buen grado las dificultades de la vida, aquello que el Señor presenta a cada uno, como camino de conformación con Cristo, de hacerse semejante a Él para participar de su filiación divina. Aunque es cierto que considera útil ejercitarse y dominar la propia naturaleza, rechaza la exageración y la falta de ‘discreción’ en las penitencias y nunca aconseja tal dureza ni a Elsbeth ni a otras personas. Suso propone que se «cargue con la cruz» que el Señor ofrezca y que se discierna lo más conveniente a cada cual en lugar de buscar imitar la cruz de Jesús, pues «el querido Cristo no dijo “cargad con *mi* cruz”, sino “que cada uno cargue con *su* cruz”»²⁶³. Así por ejemplo, en el *Libro de la Sabiduría eterna*, cuando ‘el Siervo’ pregunta cómo «asemejarse a la pasión» del Señor, la Sabiduría contesta lo siguiente:

«Quiebra tu deseo de ver lo aparente y escuchar banalidades; acepta por amor aquello que antes te disgustaba y encuentra en ello tu gozo, renuncia por mi al bienestar de tu cuerpo. Has de buscar en mí tu reposo, querer lo que es desagradable a tu cuerpo, sufrir pacientemente los males que te vienen de otros, desear el desprecio, dominar tus apetitos y morir a todos tus deseos [sensuales]. Este es el comienzo en la escuela de la Sabiduría, que se puede leer en el libro abierto y desplegado de mi cuerpo crucificado»²⁶⁴.

Cabe destacar también que la palabra *passio*, *leiden* no se refiere únicamente al ‘sufrimiento’, sino al ‘padecer’, y tiene que ver con la receptividad. Suso destaca que la humanidad asumida por el Verbo se caracteriza por su ‘padecer’, pues está totalmente abierta a la acción de Dios y en ello es modelo para todos aquellos que buscan conformarse a Cristo.

²⁶³ *Vita* c.35, 107:11-12 «*Der lieb Cristus sprach nüt: “nement min krüz uf úch”, er sprach: “ieder mensch neme sin krüz uf sich!”*». Cf. asimismo *Vita* c.35, 108:11-22. El Maestro Eckhart se había expresado en el mismo sentido a lo largo del capítulo 17 de sus *Diálogos de Erfurt* (RdU), titulado «Cómo el ser humano puede permanecer en paz aunque no se halle en ‘trabajos exteriores’, como los que tuvieron Cristo y muchos santos; y cómo se ha de seguir (*nâchvolgen*) a Dios». («*Wie sich der mensche in vride halte, ob er sich niht envindet uf úzerlicher arbeit, als Kristus und vil heiligen hânt gehabet; wie er gote sül nâchvolgen*»). Y concluye: «Cristo ha realizado muchas obras, y con ellas indicaba que le siguiéramos espiritualmente y no corporalmente. Por ello hay que aplicarse a poder seguirle ‘intelectualmente’; pues él aprecia más nuestro amor que nuestras obras. Hemos de seguirle siempre según nuestra propia manera». («*Kristus der hât vil werke getân, dâ mite er meinte, daz wir im geistlichen sûln nâchvolgen und niht liplichen. Und dar umbe sol man sich vlîzen, daz man vernünftlichen künne nâchvolgen; wan er hât mêr gelâget unserre minne dan unsern werken. Wir sult im ie eîgenlichen nâchvolgen*»). RdU c.17, DW V, 258:8-12.

²⁶⁴ *Bdew* c.3, 209:5-12 «*Brich dinen lust an verlasener gesicht und úppiger gehôrde; laze dir wol schmaken von minnen und lustig sin, daz dir vor wider waz, leg ab dur mich zartheit dins libes. Du solt alle din rûwe in mir sûchen, liplich ungemach minnen, vrômdes úbel willeklich liden, verschmeht begeren, dinen begirden erbleichen und allen dinen gelústen ertoden. Daz ist der anevang in der schûle der wisheit, den man liset an dem ufgetanen zertenneten bûch mines gekrúzeteten libes*».

El fundamento de la conformación, de la necesidad de hacerse semejante al Hijo y suprimir toda desigualdad, radica en convicción de que sólo lo semejante puede conocer a lo semejante²⁶⁵. De ahí que asemejarse al Hijo de Dios, eliminar toda desigualdad, sea el camino para llegar, por gracia, a ‘ver’, a ‘conocer’ a Dios, a ser uno con Él. Asimismo hay un apoyo escriturístico en San Pablo, recuerda nuestro autor: según dice (Ro 6,4-5), «Cristo ha resucitado de la muerte por la gloria del Padre, para que caminemos en la novedad de la vida. Pues si nos hacemos semejantes (*gleich*) a Cristo en la muerte, seremos semejantes a Él en la resurrección»²⁶⁶.

A estos argumentos se unen las convicciones medievales acerca del amor: «según un antiguo decreto, el sufrimiento acompaña el amor, no hay amante que no sea mártir»²⁶⁷. El dominico de Constanza explica que los discípulos de Jesús han de acoger las aflicciones por amor y ofrecérselas a Dios, ya que, al padecer, se asemejan al «bello y claro espejo, Cristo»²⁶⁸ y «al amor le gusta hacerse semejante (*glicher*) y amable a su amor, allí donde puede»²⁶⁹. Sin embargo, Dios compensa en este mundo los sufrimientos de aquellos que han muerto con Cristo, prosigue en el capítulo 32 de la *Vita*, pues gozarán ya ahora del amor de Dios y recibirán de Él «un beso tan ínti-

²⁶⁵ Este principio, de origen platónico y mencionado también por ARISTÓTELES en *De anima* I 2, 404 b 17, está muy presente en el MAESTRO ECKHART: *In Ioh.* n.26, LW III, 21:4-5 «Pues los principios del ser y del conocimiento son idénticos, y nada es conocido por algo extranjero». («*Eadem autem sunt principia essendi und cognoscendi, nec quiddam per alienum cognoscitur*»; *In Ioh.* n.123, LW III, 107:8 «Pues lo semejante es conocido por lo semejante». («*Simile enim simili semper cognoscitur*»). Cf. *supra* nota 185. Este principio se encuentra también diversos lugares de la obra susoniana, como en GBfb 25, 478:3-7 «aquellos que de este modo reciben el ser uno con el Uno en la unidad, su corazón y su espíritu es renovado con la infusión de su mismo Espíritu [de Dios] con una nueva verdad, con una luz escondida, un una dulzura inefable, con una supresión de toda desigualdad (*ungleichheit*), con una verdadera visión interior (*inblick*) de la claridad divina». Cf. *supra* nota 230.

²⁶⁶ *Pr.* 3, 518:10-14 «*Und S. Paulus [Ro 6,4-5]: "Christus ist uff erstanden von den toden durch die glory des vatters, uff das wyr wandern sōllen in der neuwigkeit des lebens. Dan ist es sach, das wyr Christo in seynem todt gleich werden, so sōllen wyr auch seyner ufferstentnisz gleich seyn"*». Este mismo argumento aparece en *Vita* c.32, 93:12-13 «[Los que han sufrido] han muerto conmigo, también resucitarán alegremente conmigo». («*Sû sind mit mir erstorben, sû son och mit mir frōlich erstan*»).

²⁶⁷ *Vita* c.3, 13:15-16 «*der minne von altem recht hōret zû liden. Nu ist doch enkein werber, er sie ein lider, noch kein minner, er si ein martrer*». Suso refleja aquí las ideas de los trovadores; el ideal de amor cortés va asociado al sufrimiento.

²⁶⁸ Cf. *Vita* c.31, 92:1-3 «Aunque no hubiera otra utilidad ni otro bien en el padecer, sino sólo asemejarse cada vez más al bello y claro espejo, Cristo, valdría la pena». («*Wan weri nit anders nuzzes noch gûtes an lidene, wan allein, daz wir dem schōnen klaren spiegel Cristus so vil dest glicher werden, es weri wol angeleit*»).

²⁶⁹ *Vita* c.31, 92:7 «*wan lieb glicher und hūldet sich liebe, wa es kan ald mag*».

mo», que permanecerán eternamente unidos a Él y no serán más que «un único Uno único» en Él²⁷⁰.

Por otro lado, Suso recuerda que también se tiene que abandonar el apego a la «presencia perceptible» o «‘en imagen’» (*biltlicher gegenwurtikeit*) de Cristo si se quiere recibir al Espíritu Santo (cf. Jn 16,7)²⁷¹. Esta afirmación se aclara gracias al *Sermón 3, Exivi a Patre et veni in mundum*. Allí se explica que se puede acoger «la amable imagen de Nuestro Señor» de varias maneras: «en modo vivo», es decir, con una conformidad existencial con Cristo, la Imagen²⁷², o bien en «modo perceptible o ‘en imágenes’» (*in biltlicher weisen*). A su vez, este modo puede centrarse en lo exterior y creatural, representarse sensiblemente la humanidad de Jesús y sus sufrimientos en la cruz, sentir compasión, etc. A juicio de Suso, este modo no es el más adecuado y los discípulos también tuvieron que renunciar a esta imagen, según indican las palabras del Señor en Jn 16,7 «Os conviene que yo me vaya, porque si no me voy, no vendrá a vosotros el Paráclito»²⁷³. Con todo, hay otra manera de situarse de «modo perceptible o ‘en imágenes’» y es considerar y meditar el significado profun-

²⁷⁰ Cf. *Vita* c.32, 93:18-21 «[Dice Dios] quiero darles un beso tan íntimo y abrazarles tan amorosamente [a aquellos que han sufrido], que yo sea ellos y ellos, yo, y que por siempre jamás nosotros dos permanezcamos como un uno único». («...*ich wil sú als inneklich durküssen und als minneklich umbvahn, daz ich sú und sú ich, und wir zwei ein einiges ein iemer me eweklich súlin bliben*»).

²⁷¹ Cf. *Vita* c.46, 156:6-8 «¿No sabes que Cristo dijo a sus discípulos, que estaban demasiado apegados a su presencia ‘en imagen’: “para vosotros es mejor que me aleje, para que podáis ser receptivos al Espíritu” [Jn 16,7]?». («*Waist du nit, daz Cristus sprach zû sinen jungern, die an siner biltlicher gegenwurtikeit ze vast kleptan: “es ist úch furderlich, daz ich von úch var, sond ir dez geistes enpfenklich werden”* [Jn 16,7]?»).

²⁷² Cf. *Pr.* 3, 526:28-30 «Se toman las imágenes también ‘en modo vivo’, es decir, que el ser humano no descansa hasta ser semejante (*geleich*) a la Imagen, con una conformidad según su modo, en tanto le sea posible». («*Man nempt auch bilden in lebentlicher wysen, das ist, das der mensch nit geraste, er werde dem bilde gelich in gelichformigkeyt na seiner wysen, als im mōglich ist*»).

²⁷³ Cf. *Pr.* 3, 527:11-20. «Hemos dicho antes que el ser humano tiene que situarse por encima de todas las imágenes. ¿Tenemos entonces que desechar la querida imagen de Nuestro Señor, del cual tanto hemos hablado? Sería una cosa preocupante. Pero no es así, de veras. Podemos acudir a Él y preguntar a sus mismas palabras, según dijo: “*Expedit vobis*, es más útil para vosotros que yo me vaya; pues si no me fuera, no vendría a vosotros el Espíritu Santo” [Jn 16,7]. ¿Se niega pues esa Imagen? Se la niega en su modo creatural, sensible y perceptible (*biltlicher*), como lo tenían los discípulos, y por ello lo tenían que dejar, pero no en su modo ‘vivo’, divino y sobrenatural». («*Nu haben wir hie vor gesprochen, der mensch solte und müsz über alle bilden komen. Sollen wir dan das liebliche bilt uns heren ab sprechen, von dem wir vil gesprochen haben? Das were eyn sorglich dinck. Neyn wir, in treuwen! Dan geen wir zu im selber und fragen seyn eygen wort, so spricht er: “Expedit vobis, es ist euch nutz, das ich von euch fare; fare ich nit von euch, so kumpt der heilige geist nit zû euch.” Ist dan disz bilt ab gesprochen? Es ist ab gesprochen in creaturlicher, sinlicher, biltlicher wysen, als im die jüngerer hatten und also müsten sie in lassen, sonder in lieblicher, götlicher, übernatürlicher wysen geliessen sie in nie*»).

do de Jesucristo como Hijo de Dios, su realidad divino-humana, «Dios y hombre», «hombre y Dios». Y esta es la mejor manera, junto con «el modo vivo», de llegar a Dios²⁷⁴.

Transfigurados (überbildet)

La meta de la ‘des-imaginación’ y de la conformación con Cristo no es otra que recibir el ser transformado (*überbildet*), «transfigurado en la unidad transformante de la Imagen misma» (*überförmiger einikeit des selben bildes*). El dominico de Constanza lo pone de manifiesto en distintos lugares, como en su penúltima carta del *Libro de cartas*, sobre la exhortación de Mt 5,48: «¡Sed perfectos!»:

«Y así, en tanto en cuanto se conforme (*gebildet*) uno a esta misma imagen [de Jesucristo], recibirá el ser transformado (*überbildet*) por Espíritu divino en la gloria divina del Señor de los cielos, de claridad en claridad [cf. 2Cor 3,18], de la claridad de su tierna humanidad a la claridad de su deidad»²⁷⁵.

En el fondo, tanto el precedente texto como el aforismo del capítulo 49 de la *Vita* y la referencia del *Libro de la Verdad* con el que iniciábamos el análisis de la expresión *entbilden / überbilden*, así como los textos eckhartianos aludidos implícitamente por Suso²⁷⁶, están enraizados en 2Cor 3,18, y suponen una paráfrasis o un comentario de este pasaje paulino, en su versión de la Vulgata:

²⁷⁴ Pr. 3, 526: 16-25 «En el ‘modo perceptible o en imágenes’ se ha de tomar [la imagen de Cristo] noblemente, divina e intelectualmente, no de modo creatural o sensible. Se ha de tener una representación divina (*göttliche inbildunge*) de la enseñanza del hombre corporal Jesucristo, como el Hijo de Dios y Dios-hombre y hombre-Dios, no una representación creatural, sino una representación divina, sobrenatural, de manera que nunca se piense en la más amable imagen de Cristo sino como Dios». («*In biltlicher wysen sol mans adelich, götlich, vernunflich nemen, nit creaturlich oder sinlich [...]. Eyn mensch sol eyn götliche inbildunge von dem lieplichen menschen Jesu Christo leren haben als von dem gotts sune und von got-mensch und mensch-got, nit creaturliche inbildunge, dann götliche, übernatürliche inbildunge, also das er das aller lieblichste bilt Christi nummer gedencke dan als von got*»).

²⁷⁵ Bfb 10, 391:7-10 «*Und so er in daz selb bilde wirt gebildet, so wirt er denne als von gotes geist in die götlichen gūnlich dez himelschen herren überbildet von klarheit ze klarheit, von klarheit siner zarten menschheit zū der klarheit siner gotheit*». El final de esta carta resume la carta 24 del *Gran libro de cartas*, cuyo título es precisamente el texto en latín de 2Cor 3,18, y cuyo contenido es un comentario de este texto: «*Nos autem, revelata facie gloriam Domini speculantes...*»

²⁷⁶ SUSO, *Vita* c.49, 168:9-10 y Bdw c.4, 338:4-5 y ECKHART, Pr. 40, DW II, 278:5-6 y VeM, DW V, 112:19-22.

«Pero nosotros todos, con el rostro descubierto, contemplando como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados en la misma imagen, de claridad en claridad, como por el Espíritu del Señor»²⁷⁷.

Nos detendremos en el capítulo siguiente sobre la ‘transfiguración’, la unión o ‘inmersión’ en la vida divina, pero no podemos dejar de señalar que tanto el texto paulino, como el Maestro Eckhart y Enrique Suso subrayan que tiene lugar como don del Espíritu Santo.

2.3. ETAPAS DEL ITINERARIO ESPIRITUAL EN SUSO

En algunos lugares de su obra, Suso alude a tres tipos de personas, según la distinción clásica entre «los principiantes» (*anvahenden menschen*) que inician el camino, «los que progresan» (*zûnemende menschen*) y los que han alcanzado «la más alta y desnuda verdad» (*aller nehsten blossen warheit*), «la meta más elevada de la perfección» (*daz hõhste ende der volkomenheit*), «los perfectos» (*vollekomen lude*)²⁷⁸. En el último capítulo de la *Vita*, el autor pone en boca de su hija espiritual el

²⁷⁷ En latín: «*Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini specularantes, in eadem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu*». Es interesante comparar los términos alemanes que Eckhart emplea para traducir este texto. En su obra alemana, el Maestro turingio menciona explícitamente a San Pablo (2Cor 3,18) en dos ocasiones: *Pr.* 23, DW I, 397:3-5. «Ahora, ¡fijaos! San Pablo dice: “Cuando contemplamos con el rostro descubierto el esplendor y la claridad de Dios, somos reformados e informados en la imagen que es toda ella imagen de Dios y de la Deidad”». («*Nû merket! Sant Paulus sprichet: als wir mit enblæztem antlütze aneschouwen den glanz und die klârheit gotes, sô werden wir widergebildet und ingebildet in daz bilde, daz al ein bilde ist gotes und der gotheit*»). *Pr.* 41, DW II, 296:4-5 «Dice San Pablo: “Seremos transformados en la misma imagen que Él es” [Cfr. 2 Cor. 3,18]». («*Sant Paulus sprichet: “wir suln überformieret werden in daz selbe bilde, daz er ist”*»). Emplea los prefijos *ent-* y *über-*, al igual que Suso: el «rostro descubierto» es expresado como *en-blæztem antlütze* y para *trans-formamur* se sirve *über-formieret*, pero también de «re-formado» (*wider-gebildet*) e «in-formado» (*în-gebildet*). Asimismo, la raíz ‘forma’ es expresada en unas ocasiones con el alemán medieval *forme*, y en otras con *bild*.

²⁷⁸ Cf. *Exemplar* prol., 3:3-18 «un buen principiante [...], una persona que progresa [...], quienes luchan por alcanzar lo más alto y lo mejor». («*ein reht anvahender mensch [...], aim zûnemenden menschen [...], etlichû menschen [...]* na dem aller nehsten und besten ze ervolgen ringet»); *Vita* c.36, 113:20 «la diferencia entre un principiante, uno que progresa y un hombre perfecto». («*den onderscheid eins anvahenden, zûnemenden und volkomen menschen*»); *Vita* c.53 194:3-9 (cf. *infra*, nota 279); *Bdew* c.13, 251:19-20 «en el comienzo, o el progreso o en la perfección». («*in eime anvange oder zûnemenne oder in volkomenheit*»); y *Pr.* 4, 529:14-16 «Encontramos tres tipos de personas: los que se ponen en camino, los que se aproximan y los que entran: son los que se inician, los que avanzan y la gente perfecta». («*Nû vindet man drier leie lude: die eyne geint abe und die anderen zû, die*

resumen de esta primera obra del *Exemplar*, destinada a los precedentes tipos de persona:

«¡Alabada sea la Verdad eterna! Con sus sabias y vivas palabras me ha mostrado muy bien los primeros pasos de ‘un principiante’ (*anvahenden menschen*); lo que, de manera ordenada, ha de evitar, acoger (*lidens*) y practicar ‘el que progresa’ (*zünemenden menschen*); y, por el discernimiento adecuado (*gütem unterscheide*), los secretos de la más alta y desnuda Verdad»²⁷⁹.

A pesar de mencionar estas tres situaciones vitales, el dominico no se detiene en delimitar cada una de ellas, ni se esfuerza en distinguir los ‘principiantes’ de ‘los que progresan’, sino que señala más bien lo que separa a ambos de la plenitud, lo que hace que no se llegue a avanzar. Subraya además la necesidad de establecer distinciones y discernir el verdadero ‘desprendimiento’ (*gelassenheit*) para llegar a la Verdad²⁸⁰.

«El buen principiante ha de regir su hombre exterior y su hombre interior según la voluntad de Dios»²⁸¹, afirma el dominico, y para ello son útiles las imágenes y ejemplos, como los de Jesucristo, su madre, los Padres del desierto e, indirectamente también, el mismo Siervo o su «santa hija», Elsbeth. Pero no propone por ello una imitación ciega, sino que invita a buscar lo que más sirve a cada cual. Dios conduce a cada uno por caminos distintos y «lo que es adecuado para una persona no tiene por qué convenir a otra». Hay diversidad de maneras de ser, de naturalezas y necesidades y «no se ha de creer que quien no haya practicado grandes austeridades [como las de los Padres del desierto] estará privado de alcanzar el grado más sublime», explica

dritte gient in, daz sint anhebende und zünemende und vollekommen lude». La clasificación entre *incipientes*, *proficientes* y *perfecti* está profundamente influida por los Padres, especialmente Dionisio y también se manifiesta en San Buenaventura y Santo Tomás, así como en la literatura del Libre Espíritu; sin embargo, los ‘tres caminos’ apenas aparecen en el Maestro Eckhart. Cf. STIRNIMANN, *Mystik und Metaphorik*, 231, nota 115, 230. Según la tradición, la configuración con Cristo crucificado formaba también parte del itinerario, cf. Peter ULRICH, *Imitatio et configuratio*. *Die ‘philosophia spiritualis’ Heinrich Seuses als Theologie der Nachfolge des Christus ‘passus’*, Pustet, Regensburg 1995, 32-76.

²⁷⁹ *Vita* c.53, 194:3-8 «*geloft sie dú ewig warheit, daz ich von úweren wisen und leblichen worten so schon bewiset bin dez ersten beginnes eins anvahenden menschen, und der ordenlicher mittel midens und lidens und úbens eins zünemenden menschen, und mit gütem unterscheide in togenlicher wise der aller nehsten blossen warheit*».

²⁸⁰ Ya en 1947 Bizet había realizado esta misma constatación, cf. BIZET, *Le mystique allemand Henri Suso*, 184.

²⁸¹ Cf. *Exemplar* prolog., 3:4-6 «*ein reht anvahender mensch sol den ussere und den inre menschen richten nah gotes aller liepsten willen*».

Suso a Elsbeth²⁸². Por ello, tras aludir al fin común de la naturaleza humana, el amor al Bien, constata lo siguiente:

«Hay una gran desigualdad en los amigos de Dios capaces de recibir este Bien, pues uno corre por medio de una gran austeridad, otro se afana en vivir en el desasimiento total, otro se eleva en las alturas de la contemplación, cada uno según le conviene. Creo que lo más elevado no es ningún secreto para quien reflexiona. Pero creo que lo más útil a cada uno en particular, nadie puede decírselo a otro: el propio sentimiento y la inspiración divina han de instruir a cada uno. Sin embargo, bien puedo decir lo siguiente: la austeridad corporal aporta mucha facilidad a quien la practica con discreción»²⁸³.

Y siempre recomienda una «austeridad discreta o moderada» (*bescheiden strenkheit*) y pone en guardia frente al exceso de severidad con el propio cuerpo, a pesar de haber practicado él mismo enormes mortificaciones.

Las etapas iniciales se caracterizan por una «santidad rica en imágenes» (*bildricher heilikeit*), por la imitación de «la vida de Cristo, como un espejo» (*daz spiegelich leben Cristi*), hasta que llegue a ser interiorizada y la persona se conforme con Él «como un sello de cera ablandado al fuego». Para llegar a la madurez espiritual y estar situados en el tercer grupo es necesario «elevarse más allá del nido de la consolación que aportan las imágenes al que comienza»²⁸⁴, es decir, desprenderse de toda imagen, como acabamos de describir, y ello a través del necesario discernimiento.

²⁸² Cf. *Vita* c.35, 108:4-8. «*Dar zû sien wir och ungelich genârt: daz eines menschen gûte fûg ist, daz fûget dem andern niht. Dar umb sol man nût dur fûr haben, ob vil liht ein mensch sôlich strenkheit nit hat gehabt, daz er dar umbe gehindert werd, daz er zû dem nehsten nit mûg komen*».

²⁸³ Cf. GBfb 21, 469:16-1 «*Dis glichen vindent wir in der grossen ungliechheit, die man under gottesfrunden vindet, die do des gûtes enpfenglich sint; wanne eins löffet mit grosser strengheit, eins ilet mit luter abgescheidenheit, eins flüget mit schöwelicher hocheit, ieder mensche, also ime gezem ist. Waz do an ime selber daz nehste sie, daz wene ich, daz daz keinem besinten menschen verborgen si, aber waz einem ieklichen menschen sunderlich daz aller nüttest si, daz wen ich, daz daz nieman dem andern künne gesagen; eigenes befinden und götteliche erlütunge mûs des einen menschen bewisen. Denne eines spriche ich wol: liplich strenkeit git zû den dingen vil gevellikeit, der es tût mit bescheidenheit*».

²⁸⁴ Cf. *Vita* c.46, 155:14-156:3 «*“Sicut aquila provocans ad volandum pullos suos etc”* [Dt 32,11]. *Do disú heiligú tohter nah der gûten ler ires geischlichen vaters uf ellú stuk bildricher heilikeit wol waz nah dem ussern menschen geberret als ein lindes wehslî bi dem fûre, daz der forme dez insigels enpfenklich ist worden, und och dur daz spiegelich leben Cristi, der der sicherst weg ist, waz ordenlich lang zit gezogen, do schreib ir ire geischliche vater also: Fro tohter, es weri nu wol zit, daz du fûrbaz in ein nehers giengist, und dich uss dem nest biltlichs trostes eins anvahenden menschen uf erlupftist*».

Vinculadas a los tres tipos de persona se encuentran las tres etapas clásicas del camino hacia Dios, inspiradas en Dionisio Areopagita²⁸⁵, la purificación, la iluminación y la perfección, mencionadas en la carta 10 del *Libro de cartas*, así como en su paralela del *Gran libro de cartas*, la 22. Son textos esclarecedores para comprender el enfoque de nuestro autor, cuyo interés se centra especialmente en el modo de alcanzar la plenitud, la unión inmediata con Dios.

«La purificación (*daz furben*) consiste en despedirse (*usgetribenheit*) de todo aquello que, siendo criatura o de la criatura, se encuentra de forma errónea, como apego (*hafte*), deseo o preocupación, y que en modo alguno puede mediar (*vermiteln*) para el ser humano [en su camino hacia Dios]; aunque fuera el más sublime espíritu de un Serafín o San Juan o cualquier cosa que sea criatura: de todo ello hay que salir [desprenderse] (*us gan*). [...]

Tras la purificación se recibe entonces la luz y la verdad (*lieht und wahrheit*), pues la verdad es la luz que disipa las oscuras tinieblas de la ignorancia (*unwüßentheit*). Y la luz será recibida bien por un intermediario (*mittel*), bien sin él, luz que renueva la alegría del alma y que la colma de formas divinas (*mit götlichen forman erfüllet*). Así, cuanto más pueda el hombre experimentarla en el tiempo, tanto más se despedirá de todo lo terrenal y más se adecuará al vestido incorruptible de la luz futura y eterna, con un hastío de todo lo temporal.

Y de allí brota la verdadera perfección (*warú volkomenheit*), que consiste en la unión (*vereinunge*) de las altas potencias del alma con el Origen del ser (*ursprung der wesentheit*), por medio de una elevada contemplación, de un amor ardiente y un dulce gozo del bien sublime, en la medida que lo permite la fragilidad del pesado cuerpo»²⁸⁶.

²⁸⁵ Cf. DIONISIO AREOPAGITA, *De cael. hier.* VIII 1 PG 3, 240B; *Dionysiaca* II, 917 «*Collectum est igitur nobis quod dignissimus circa deum mentium ornatus, a teletarchica illuminatione hierarchice gubernatus eo quod ad ipsam immediate extenditur occultiori et clariori thearchie luminis donatione purgatur et illuminatur et perficitur*». El mismo Suso lo menciona en Bfb 10, 390:1-3 «El luminoso Dionisio, en el libro *De las jerarquías angélicas* dice que los ángeles inferiores son purificados (*gelútert*), iluminados (*erlútert*) y perfeccionados (*volbraht*) por los superiores». («*Der lieht Dionysius an dem búche von den engelschlichen Jerarchien sprichet also, daz die nidren engel von den obren werdent gelútert, erlúttet und volbraht*»). Este texto de Dionisio también es comentado por SANTO TOMÁS, *S. Th.* 1 q.106 a.1. La división en tres etapas o grados en el ascenso espiritual se remonta a Orígenes y fue empleada después por Dionisio y numerosos autores como San Agustín o Santo Tomás. Cf. Margot FRÖSCHLE, *Eckhart*, en Peter DINZELBACHER (dir.), *Diccionario de la mística*, Monte Carmelo, Burgos 2000, 322; cf. también HAAS, *Maestro Eckhart, figura normativa para la vida espiritual*, nota 17, 28.

²⁸⁶ Bfb 10, 390:7-391:1 «*Daz furben lit an usgetribenheit alles des, daz creatur ald creatürlich ist nach ierreklichem hafte und begirde und kumbre, daz den menschen in keiner wise vermitlen mag, und weri daz der hōhst geist von Seraphin oder der heilig sant Johans oder waz daz ist, daz creatur ist: dem sol er us gan. [...] Nah der fūrbung gat denn lieht und warheit, wan warheit ist lieht, daz die tinbern vinstri der unwüßentheit vertribet. Und daz lieht wirt etwene mit mittel, etwen sunder mittel empfangen, daz die sele in frōd ernúwert und si mit götlichen forman erfüllet. So dez dem menschen in zit ieme werden mag, so im ellü irdeschheit ieme enpfellet, und daz untōdemklich kleit dez künftigen iemer werenden liehtes ieme wirt geeigent in einer verdrossenheit aller zitlichkeit. Und in dem entspringet warú volkomenheit, dú da lit an der vereinunge der hōhsten kreften der sele in den*

Cabe señalar, de nuevo, que a pesar de aludir a este esquema triádico en estas cartas, Suso tampoco ofrece una distinción clara de estas etapas en el resto de su obra y parece reducirlas a dos grandes situaciones vitales: la purificación, asociada al desprendimiento (*gelassenheit*), el desasimiento (*abgescheidenheit*) y la ‘desimaginación’ (*entbildung*) y la unión con Dios en plenitud; en alguna ocasión menciona la iluminación, pero ésta aparece directamente vinculada a la experiencia de la «inmersión» en Dios, la plena unión con Él.

ursprung der wesentheit in hohem schowene, in inbrünstigem minnene und sūzzen niessene dez hōhsten gūtes, als vil si vor krankheit dez sweren libes mag». En esta carta Suso se refiere únicamente a la unión «de las potencias» con «el origen del Ser»; sin embargo, en el *Libro de la Verdad* explicará que además de la unión de las potencias, se da una unión de la esencia del alma con la esencia divina. Cf. Bdw c.5, 347:15-17.

3

SÍNTESIS CONCLUSIVA

Hemos estudiado la dialéctica de la imagen como el camino que conduce al ser humano hacia Dios, tanto en el Maestro Eckhart como en Enrique Suso. Tal dialéctica presenta un profundo trasfondo bíblico, eminentemente paulino, unido a elementos de la filosofía griega (el hombre puede conocer a Dios por su familiaridad con Él, ya que el conocimiento sólo es posible entre semejantes). Estos elementos fueron a su vez asumidos y cristianizados por los Padres griegos y latinos.

Creado «a imagen» de Dios» (Gn 1,26), el ser humano es creado «según la Imagen», el Logos o la Sabiduría de Dios, que es «reflejo de la luz eterna, espejo de la majestad divina, imagen de su bondad» (Sab 7,26) y Ejemplar eterno en quien han sido hechas todas las cosas (Col 1, 16). La fragilidad del pecado, el apego a lo creado y la dispersión en lo accidental pueden ocultar la imagen del ser humano, pero gracias a Cristo, la imagen suprema, y por el Espíritu, somos recreados y «nos vamos transformando en esa imagen cada vez más gloriosos» (2Cor 3,18), hasta suprimir la desemejanza y ser asimilados a la resurrección y gloria de Jesucristo²⁸⁷.

Las nociones de *abgescheidenheit* (desasimio, separación), *gelassenheit* (desprendimiento, dejamiento) que hemos presentado en estas páginas, se inscriben en la dinámica de la imagen: purificar, despojar y desnudar la imagen del ser humano creado (*entbilden*), para que emerja la verdadera imagen según la cual ha sido creado y pueda ser transfigurado (*überbildet*), por el Espíritu, en la imagen luminosa y plena, la del Hijo, y llegue a ser uno con ella.

²⁸⁷ Cf. Paul LAMARCHE, *Image et ressemblance. I. Écriture Sainte*: DSp 7, 1404-1405.

Eckhart profundiza en el significado de la imagen. La imagen recibe constantemente el ser de aquello de lo cual es imagen, y hay una semejanza total entre ambos pero también una distinción, no se confunden entre sí. Sólo el Hijo es imagen plena del Padre; el ser humano, su alma y en particular lo más supremo o profundo de ella, su cima o su fondo, es imagen de Dios, pero de manera analógica. En cuanto imagen, recibe todo su ser de Dios y Él penetra en ella, del mismo modo que en un espejo el objeto reflejado está presente, pero no es el objeto mismo. Pero en cuanto criatura, por sí misma, no 'es' nada. El Maestro turingio considera que hay una creación continua, Dios sostiene y da ser imagen incesantemente, pero no es 'mérito' de la criatura, sino don divino. Asimismo, la imagen no es 'del alma' sino que se halla 'en' el alma, como reflejo o «eco» de la presencia divina. La relación dialéctica entre Dios y la criatura, que es lo más semejante y desemejante a un tiempo, se manifiesta también en la relación entre imagen y modelo, que supone además una tensión hacia una plenitud de la imagen cada vez mayor.

La dialéctica de la imagen presenta en Suso elementos difíciles de simplificar. Por un lado, ofrece una mayor valoración hacia las imágenes como elemento pedagógico, especialmente para los que se inician en el camino espiritual. Pero también propone la necesidad de trascender las imágenes y su planteamiento está en continuidad con el de Eckhart. El dominico de Constanza parece considerar que en Jesucristo, la imagen de Dios no sólo se muestra en su naturaleza divina, sino en su persona entera y también en su humanidad. Por ello, a su juicio, el mejor camino para lograr un verdadero desprendimiento y un despojo total de la imagen (*entbilden*) es conformarse a Cristo (*gebildet mit Cristo*), asemejarse interiormente lo más posible a su humanidad, a su vida, sus actitudes, en particular su obediencia y abandono en manos del Padre, hasta el extremo; para llegar a ser transfigurados y glorificados con él.

Por ello, retoma como su Maestro la síntesis de teología mística de Dionisio Areopagita y del mundo grecobizantino (una mística de la luz), pero introduce en ella elementos valiosos de la tradición latina (una mística de la cruz y la resurrección).

En el siguiente capítulo la atención de nuestros autores se desplazará de los textos paulinos y su itinerario de la imagen (el vaciamiento de la 'forma' creada para

recibir la ‘forma’ de Cristo por obra del Espíritu), hacia los textos joánicos, que resaltan la unidad entre el Padre y el Hijo y entre el Padre y aquellos en quienes pronuncia su Palabra y «llegan a ser hijos de Dios».

VI

«INNEMUNG»

INMERSIÓN EN LA UNIDAD - TRINIDAD

Análisis del Libro de la Verdad c.5 y c.7

VI. «INNEMUNG» INMERSIÓN EN LA UNIDAD - TRINIDAD

1. EL NACIMIENTO DEL HIJO EN EL ALMA SEGÚN EL MAESTRO ECKHART

- 1.1. ¿Dónde? En «el fondo del alma»
- 1.2. ¿Cómo tiene lugar? En la unidad de la naturaleza divina
- 1.3. ¿Cómo debe comportarse el ser humano? Sólo padecer (*leiden*)
- 1.4. El fruto del nacimiento. Verdadera unión, bienaventuranza

2. LA UNIO MYSTICA EN SUSO

- 2.1. «Inmersión» en Dios y bienaventuranza
- 2.2. Coincidencia de opuestos («*zwei kontraria im eime*»)
- 2.3. El «dónde» (*wa*) o el término en que tiene lugar la unión. La Uni-Trinidad
- 2.4. La unión desde la perspectiva del ser humano
 - a. *En «el fondo»*
 - b. *Ser «uno en el Uno»*
 - c. *Las operaciones del ser humano unido a Dios*
El género de conocimiento. Inmediatez en el total desconocimiento
El género de libertad y de amor
 - d. *Comportamiento del ser humano «perdido» en Dios*

3. SÍNTESIS CONCLUSIVA

Nos adentramos a partir de ahora en el fin último de todo el proceso que venimos describiendo, la meta del «retorno» y de la «irrupción» (*durchbruch*): la «inmersión» o «abismamiento» (*innemung*) en la Vida divina –expresión susoniana para la *unio mystica*. Presentaremos, en primer lugar, cómo entiende el Maestro Eckhart tal unión y, en particular, su empleo de la imagen del «nacimiento» del Hijo en el alma. A continuación, expondremos los desarrollos de nuestro autor presentes en el extenso capítulo quinto del *Libro de la Verdad*, titulado: «Acercas de las preguntas elevadas y útiles que la Verdad dejó que le surgieran, ante la figura (*glichnüsse*) de una persona desprendida»¹, es decir, de quien goza de la unión con Dios; así como los de su último capítulo, el séptimo, sobre el comportamiento de estas personas.

En este capítulo confluyen y se articulan orgánicamente todos los temas presentados anteriormente: el Misterio de Dios; el ser humano, creado a imagen suya, en particular, el «fondo del alma»; el camino de desprendimiento y despojamiento de imágenes para llegar a la bienaventuranza eterna y la filiación divina, que ya en vida se puede gozar parcialmente como experiencia de unión o de unidad con Dios, como «inmersión» en su Unidad que es Trinidad.

¹ Bdw c.5, 338:12-13 «Von den hohen und nützen fragen, die ime dú warheit lies werden von der glichnüsse eins gelassen menschen».

1

EL ‘NACIMIENTO’ DEL HIJO EN EL ALMA SEGÚN EL
MAESTRO ECKHART

No vamos a detenernos aquí en analizar la *unio mystica* en toda la obra de Eckhart², sino apuntar brevemente algunos elementos presentes en el ciclo de sermones alemanes 101-104 acerca del nacimiento del Verbo en el alma, una de las expresiones preferidas por el Maestro turingio para formular la unión con Dios. Según la mayoría de los expertos, como McGinn o Steer, estos sermones son auténticos, forman una unidad literaria y constituyen una ‘suma’ de la enseñanza mística del Maestro Eckhart en lengua vulgar. Fueron compuestos en torno a 1303-1305, para el tiempo litúrgico de Navidad, en la época en que el Maestro Eckhart fue elegido provincial, después de su primer magisterio en París, y se dirigen probablemente a hermanos y

² Para una visión global, cf. Bernard MCGINN, *The Problem of Mystical Union in Eckhart, Seuse, and Tauler*, en Andreas SPEER – Lydia WEGNER, *Meister Eckhart in Erfurt*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2005, 538-553. Según este autor, se puede caracterizar la manera eckhartiana de comprender la unión con Dios como una *unitas indistinctionis*, en contraste con el motivo dominante en el siglo XII, la *unitas spiritus*. Aunque no emplee tal término, Eckhart exhorta en sus sermones a hacerse conscientes de la indistinción entre Dios y el «fondo» del alma en la unión. En *In Sap.* n.182, LW II, 614:13-615:1 afirma: «*Deus autem indistinctus est, et anima amat indistingui, id est, unum esse et fieri cum deo*». Según él la unión mística se realiza en dos niveles: la identidad preexistente entre Dios y el ser virtual, y la que se alcanza en el proceso de «desasimiento» (*abegescheidenheit*), en la irrupción o el atravesar (*durchbruch*) y en el nacimiento (*gebern*), tres aspectos interrelacionados en el proceso de alcanzar la conciencia de identidad en el «fondo», de ser «un uno único» (*ein einic ein*). McGinn puntualiza que esta *unitas indistinctionis* no supone una absorción (*non absorptive*), pues la individualidad humana nunca se pierde por completo, por mucho que el Maestro Eckhart enfatice la pérdida y aniquilación de todo lo particular y del propio yo. Es más, entra en juego el principio del *in quantum*, que el dominico emplea con profusión en su defensa en Colonia y también en algunos de sus sermones, como el *Pr.* 40, DW II, 277:7-12 (cf. *supra* Capítulo IV, nota 170) o el *Pr.* 39, DW II, 264-266.

hermanas de la Orden dominicana. El sermón 101 ofrece una síntesis del tema, mientras que los sermones 102-104 precisan algunas cuestiones en forma de preguntas y respuestas, surgidas quizá a partir del sermón 101³. En este ciclo, Eckhart expone de manera sistemática «dónde» y «cómo» ha de tener lugar este nacimiento, y «qué frutos» produce el hecho de que «la Palabra eterna sea en nosotros pronunciada y comprendida», es decir, que «lleguemos a ser uno con ella»⁴. Aludiremos también a otras explicaciones suyas, además de las presentes en estos sermones, cuando éstas faciliten la comprensión del pensamiento de Suso.

El sermón 101, *Dum medium silentium tenerent omnia*⁵, se inicia con la siguiente afirmación, que merece la pena comentar:

«Comenzamos aquí el tiempo del nacimiento eterno (*êwigen geburt*), en el cual Dios Padre ha engendrado y engendra [al Hijo] sin interrupción en la eternidad, y que ahora este mismo nacimiento es engendrado en el tiempo, en la naturaleza humana [en Jesús]. San Agustín dice lo siguiente: “que este nacimiento suceda siempre, pero no tenga lugar en mí, ¿de qué me sirve?” Pero que se produzca en mí, ¡he ahí la cuestión!»⁶.

El Maestro turingio pone en relación «el nacimiento eterno», es decir, la generación intratrinitaria del Verbo, que tiene lugar «sin interrupción», el nacimiento del

³ Cf. MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, 53-70 ; aquí, 54; cf. asimismo, Georg STEER, *De l'authenticité et de la datation des 'Sermons' 101 à 106 d'Eckhart*, en Marie-Anne VANNIER (dir.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, Paris 2006, 15-25; ID., *Predigt 101, Dum medium silentium tenerent omnia*, en: Georg STEER/Loris STURLESE (eds.), *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, vol. I, Kohlhammer, Stuttgart 1998, 247-288; Alois HAAS, *Abordar a Dios en el silencio. La experiencia de Dios en la mística*, en Pascual CEBOLLADA (ed.), *Experiencia y misterio de Dios* (Teología Comillas), San Pablo – U. P. Comillas, Madrid 2009, 150-159; y Marie-Anne VANNIER, *L'apport des 'sermons' 101 à 104 aux études eckhartiennes*, en ID. (dir.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart*, 27-38.

⁴ Pr. 104, DW IV, 610:581-582 «*daz daz êwic wort in uns gesprochen werde und verstanden, daz wir einez werden mit im*».

⁵ Eckhart comenta el texto bíblico Sab 18,14, pero ligeramente modificado, como aparecía en el *Introitus* de la eucaristía del domingo de la octava de Navidad: «*Dum medium silentium tenerent omnia, et nox in suo cursu medium iter haberet omnipotens sermo tuus, Domine, de caelis a regalibus sedibus venit*».

⁶ Pr. 101, DW IV, 335:2-336:5 «*Wir begân hie in der zît von der êwigen geburt, die got der vater hât geborn und gebiert âne underlâz in êwicheit, daz diu selbe geburt nû ist geborn in der zît in menschlicher natûre. Sant Augustînus sprichet: daz disiu geburt iemer geschehe und aber in mir niht engeschihet, waz hilfet mich daz? Aber daz si in mir geschehe, dâ liget ez allez ane*». Como indica el editor Georg Steer, se trata de una cita de Orígenes, *Homilía IX sobre Jeremías*, aunque también San Agustín evoca el nacimiento de Dios en el corazón del creyente. (Todas las citas cf. DW IV, 336, nota 4). El vocablo *geburt* significa «nacimiento», «parto», «alumbramiento» y, en su obra latina, Eckhart emplea la expresión «*partus dei in anima*». Cf. *Sermo* LV n.544, 455:14.

Hijo en el tiempo, el misterio de la encarnación –aunque ya no vuelve sobre ello en estos sermones–, y el nacimiento del Hijo en el alma, del cual trata todo el resto de su discurso.

Cabe recordar que Eckhart alude en numerosas ocasiones al nacimiento eterno, a la «operación» incesante de Dios: «allí donde Dios ‘opera’ en sí mismo, si se ha de usar el término ‘obra’ –explica–, Dios siempre ha engendrado y engendra al Hijo, y éste siempre ha nacido y siempre nace»⁷. Y como ya señalamos en el capítulo II, entiendo tal nacimiento y la vida intradivina como «el puro acto de conocer», pues Dios es «intelecto por esencia» y la realidad y el intelecto en él son idénticos⁸. Siempre conoce en acto y siempre engendra, siempre ha sido Padre y siempre ha habido Hijo, y siempre ha estado presente el amor entre ambos, el Espíritu. Se trata de ‘una’ única operación, aunque tenga efectos diversos. Para ilustrarlo recurre al salmo 61,12: «[según el] salmo, “Dios ha hablado una vez” – es decir, el Padre–, “he escuchado estas dos”, la generación y la espiración»⁹.

Tal generación o «nacimiento eterno» también tiene lugar «en el ser humano bueno y perfecto, que ‘ha caminado por los caminos de Dios y sigue caminando en ellos’», mientras que las personas «naturales», aquellas que no se han ejercitado,

⁷ In Eccli. n.21, LW II, 249:1-2 «ubi deus operatur in se ipso, si opus dici debeat, semper filium genuit et gignit, semper natus est, semper nascitur». Cf. asimismo In Eccli. n.65, LW II, 295:7-9; In Ioh. n.8, LW III, 9:3-4; Pr. 91, DW IV, 96:105-97:106; BgT, DW V, 43:28-44:2.

⁸ Cf. por ejemplo, In Ioh. n.34, LW III, 27:12-14 «Ubi signanter notandum est quod intellectus in deo maxime, et fortassis in ipso solo, utpote primo omnium principio, se toto intellectus est per essentiam, se toto purum intelligere. In ipso quidem idem est res et intellectus».

⁹ In Ioh. n.163, LW III, 135:1-3 «“semel locutus est deus”, Psalmus, pater scilicet, “duo haec audivi”, generationem videlicet et spirationem». Eckhart aplica este mismo salmo para referirse también a la única acción divina de la generación del Hijo y de la creación, por ejemplo en In Gen. n.7, LW I, 190:11-191:5 «En efecto, es simultáneamente y de golpe (*simul et semel*) que Dios es, que engendra su Hijo, que en todo punto es co-eterno y co-igual a Él y que ha creado también el mundo, según Job [33,14]: “Dios habla de una vez para siempre”. Y habla engendrando al Hijo, pues el Hijo es Verbo. Y habla creando las criaturas, Salmo [32,9]: “Dijo y todas las cosas fueron, lo ordenó y todas las cosas fueron creadas”. De ahí viene que encontramos en este otro Salmo [61,12]: “Dios ha hablado una sola vez y he escuchado estas dos”. “Dos”, a saber, el cielo y la tierra, o más bien “estas dos”, es decir, la emanación de las Personas divinas y la creación del mundo». («*Simul enim et semel quo deus fuit, quo filium sibi coaeternum per omnia coaequalem deum genuit, etiam mundum creavit, Iob: “Semel loquitur deus”. Loquitur autem filium generando, quia filius est verbum; loquitur et creaturas creando, Psalmus: “Dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt”. Hinc est quod in alio Psalmo dicitur: “Semel locutus est deus, duo haec audivi”. “Duo”, scilicet ‘caelum et terram’, vel potius “duo haec”, personarum scilicet emanationem et mundi creationem*»). Suso retomará, igual que su Maestro, la noción de la unidad de la operación divina al hablar de la unión mística, cf. Bdw c.5, 348:3-4.

«viven alejadas e ignoran totalmente cualquier cosa acerca de este nacimiento»¹⁰. Aunque Eckhart no suele hablar de las etapas clásicas en la vida espiritual, los principiantes, los que progresan y los perfectos, sí alude implícitamente a ellas en algunas ocasiones, como en este sermón. La unión con Dios, o el nacimiento del Verbo en el alma, tiene como condición previa el desprendimiento, la total receptividad, que se alcanza, a su juicio y al de toda la tradición cristiana, a través del seguimiento de Jesús; las personas «buenas y perfectas» han integrado y asimilado hasta tal punto las virtudes que «la vida venerable de Nuestro Señor Jesucristo y su noble enseñanza vive en ellos»¹¹. Para entender bien al Maestro turingio no se pueden olvidar estas afirmaciones; en modo alguno pretende invitar a la dejadez o al libertinaje, como malinterpretaron los seguidores de la herejía del Libre Espíritu.

1.1. ¿DÓNDE? EN «EL FONDO DEL ALMA»

Comienza Eckhart su exposición respondiendo a la pregunta: «¿Dónde pronuncia Dios Padre su Palabra en el alma?, ¿dónde tiene lugar tal nacimiento? y ¿dónde es receptiva el alma a tal operación? Ha de ser en lo más puro, lo más noble y lo más sutil que el alma puede ofrecer»¹². Y ello no es otra cosa que «el fondo» (*grund*) o «la esencia del alma» (*wesen der sêle*)¹³. Es «lo más escondido» del alma, y es el lu-

¹⁰ Cf. *Pr.* 101, DW IV, 336:8-337:10 «*Wan daz ich hie spriche, daz sol man verstân von einem guoten, volkommenen menschen, der 'in dem wege gotes gewandelt hât und noch wandelt' [Dt 8,6], niht von einem natiurlîchen, ungeüebeten menschen, wan der ist zemâle verre und unwizzende ihtes iht von dirre geburt*».

¹¹ Cf. *Pr.* 101, DW IV, 354:112-355:117 «*Ich spriche aber, als ich vor sprach: disiu rede und disiu wârheit gehærent aleine guoten und volkommenen menschen zuo, die dâ in sich und an sich gezogen hânt aller tugende wesen, alsô daz die tugende wesenlîche ûz in vliezent sunder ir zuotuon und vor allen dingen daz wirdic leben und diu edel lêre unsers herren Jêsû Kristi in in lebe*».

¹² *Pr.* 101, DW IV, 338:15-17 «*wâ got der vater spreche sîn wort in der sêle und wâ dirre geburt stat sî und wâ si dises werkes enpfenlich sî. Wan daz muoz sîn in dem allerlûstersten, edelsten und subtlîsten, daz diu sêle geleisten mac*».

¹³ Cf. *Pr.* 101, DW IV, 343:38-39. Ya hemos abordado la noción del «fondo del alma» en Eckhart y en Suso en el Capítulo III, pero nos parece oportuno volver a recordar las cuestiones principales, para seguir el hilo argumentativo del Maestro Eckhart. En Suso aparece explícitamente vinculada al «corazón», con claras reminiscencias bíblicas: el «corazón», en el AT como en el NT, es el lugar

gar «en medio del silencio» (cf. Sab 18,14), es «el medio [que es] silencio» en el que se dice la Palabra. En él no ha entrado ninguna criatura, ni imagen, pues «allí el alma no tiene ni operación ni comprensión, ni sabe nada de imagen alguna, ni de sí misma ni de ninguna criatura»¹⁴.

Como señalamos en el Capítulo II, el Maestro turingio y Suso participan de la concepción escolástica que considera que la esencia en cuanto tal no opera, sino los sujetos de tal esencia, siendo todo ello una misma realidad, pero diversos los modos de acercarse a ella. Así, son las potencias las que operan en el alma, no su esencia. El alma comprende gracias al entendimiento (*verstantnisse*), recuerda por la memoria (*gehügnisse*) y ama por la voluntad (*wille*), y en toda operación exterior actúa a través de algún «intermediario» (*mittel*); pero «en su esencia, el alma no tiene operación alguna», explica Eckhart. Sin embargo la potencia de generar se encuentra ya en la esencia, razón por la cual afirma que «las potencias fluyen (*vliezent*) del fondo de la esencia» (*ûz dem grunde des wesens*)¹⁵. Pero «en el fondo» sólo hay reposo:

«por naturaleza, este fondo no es receptivo sino a la sola esencia divina sin ningún intermediario. Dios penetra aquí en el alma con todo lo suyo, y no sólo en parte. Dios penetra aquí en el fondo del alma. Nadie puede llegar al fondo del alma sino sólo Dios»¹⁶.

Ninguna criatura, ni siquiera la propia alma, pueden entrar en el fondo del alma; se quedan fuera, en las potencias; ya que éstas «entran en contacto» (*rüerent*) con las criaturas a través de «imágenes y semejanzas» (*bilde und glîchnisse*). Para conocer algo exterior, las potencias forman «una imagen» y la hacen suya, y así pueden «unirse» a ella. Pero las imágenes «llegan al interior desde fuera, a través de los sentidos» («*von ûzwendic in durch die sinne*»). De ahí que «nada sea tan desconocido para el alma como lo es ella para sí misma», pues no puede formarse una imagen

donde el hombre se encuentra con Dios. Cf. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, 189. Cf. *supra* Capítulo III, nota 179.

¹⁴ Pr. 101, DW IV, 344 :41-42 «...noch diu sêle enhât dâ weder wûrken noch verstân, noch enweiz dâ umbe kein bilde, weder von ir selber noch von keiner créature». Eckhart está comentando la expresión «*Dum medium silentium*» («*enmitten in dem swîgenne*»), y juega con la expresión «en medio del silencio», pues sostiene que «el medio» va a ser «el silencio»; por ello dice «el medio [que es] silencio» (*daz mittel swîgen*). La Palabra se pronuncia allí donde no hay ningún otro medio o intermediario (*mittel*) más que silencio y pura receptividad, es decir, en el fondo del alma.

¹⁵ Cf. Pr. 101, DW IV, 344:43-49.

¹⁶ Pr. 101, DW IV, 345:52- 346:54 «*Wan daz enist von natûre nihtes enpfenlich dan aleine des götlichen wesens âne allez mittel. Got gât hie in die sêle mit sînem allem, niht mit sînem teile. Got gât hie in den grunt der sêle. Nieman enkumet in den grunt der sêle dan aleine got*».

de sí misma; conoce todas las cosas pero no se conoce a sí misma, por falta de «intermediario» (*mittel*)¹⁷. Eckhart participa de la teoría del conocimiento de origen aristotélico-tomista que considera que los sentidos reciben impresiones de las cosas y, en colaboración con la imaginación y la memoria, forman ‘imágenes sensibles’ o *phantasmata* que presentan al intelecto y éste, a su vez, por un proceso de abstracción, extrae de ellas ‘especies inteligibles’, que permiten conocer. En el sermón 104 precisa que es «el intelecto agente (*würkender vernunft*)» el que «extrae las imágenes de las cosas exteriores, las ‘despoja’ (*entkleidet*) de la materia y del accidente y las establece en el intelecto paciente (*lîdende vernunft*)»¹⁸.

El alma, «en su interior, está vacía y libre (*ledic und vrî*) de todo intermediario y de toda imagen» y por ello «Dios puede unirse (*vereinen*) libremente a ella» de manera inmediata, sin la mediación de la imagen¹⁹. Cabe recordar que el «interior», el «fondo» o «la esencia del alma» no dejan de ser metáforas dinámicas que emplea para nombrar la total receptividad del ser humano a la unión inmediata con Dios, y no se han de entender como una ‘parte’ del alma²⁰. La pregunta por el ‘dónde’ está directamente vinculada al ‘cómo’ ha de comportarse el ser humano para hacerse receptivo a la presencia de Dios; se trata de situarse en lo más puro, abstraerse de la

¹⁷ Pr. 101, DW IV, 348:65-69 «Und dar umbe sô enist der sêle kein dinc als unbekant als si ir selber. Alsô sprichet ein meister, daz diu sêle kein bilde von ir selber geschepfen enmac noch gewürken. Dar umbe enmac si sich selber mit nihte bekennen, wan bilde koment alles in durch die sinne. Des enmac si kein bilde von ir selber haben. Und dâ von weiz si alliu anderiu dinc und sich selber niht. Keines dinges weiz si als wênic als sich selber durch des mittels willen». El Maestro aludido es CICERÓN, *Tusculanae disputationes* I c.27 n.67; pero la noción del desconocimiento del alma por sí misma también aparece en otros lugares, como en el escrito atribuido a SAN AGUSTÍN, *De cognitione verae vitae* c.33, PL 40, 1024; en ALBERTO MAGNO, *De anima* I tr.1 c.5 o en SANTO TOMÁS, *S. Th.* I q.87 a.1.

¹⁸ Pr. 104, DW IV, 585:224-228 «Diu wûrkende vernunft houwet diu bilde abe von den ûzern dingen und entkleidet sie von materie und von zuovalle und setzet sie in die lîdende vernunft, und diu gebirt ir geistlichiu bilde in sie». En este sermón menciona asimismo un tercer tipo de intelecto, el «intelecto posible» (*mûgeliche vernunft*), que se relaciona con los dos anteriores (cf. Pr. 104, DW IV, 568:42-570:52). Tal intelecto aparece en Avicena (*intellectus materialis*) y en Alejandro de Afrodisia (*intellectus hylealis*), y es retomado asimismo por Alberto Magno; Santo Tomás también alude a él para distanciarse de Avicena. Esta es la única alusión al mismo en la obra eckhartiana. Por otra parte, según este sermón, «cuando Dios se encarga de la operación [en el nacimiento], el espíritu [humano] debe situarse en la ‘pasibilidad’». («Sô sich aber got des werkes underwindet, sô muoz der geist sich halten in einer lîdelichkeit»). Pr. 104, DW IV, 570:52-54. Da la impresión que el ‘lugar’ del nacimiento aludido es el «intelecto paciente» como receptividad absoluta.

¹⁹ Pr. 101, DW IV, 348:70-349:72 «Und daz wizzet ouch, daz si innen ledic und vrî ist von allem mittel und von allen bilden. Und daz ist ouch diu sache, daz sich got ledicliûche mit ir vereinen mac sunder bilde oder glîchnisse».

²⁰ Cf. *supra* Capítulo III, «d. “Algo simple”, la “esencia del alma”» y en particular la nota 164.

multiplicidad y de todo aquello que puede distraer, vivir en un puro «desasimiento» (*abgescheidenheit*), en un total «desprendimiento» (*gelassenheit*)²¹.

1.2. ¿CÓMO TIENE LUGAR? EN LA UNIDAD DE LA NATURALEZA DIVINA

En el sermón 101, Eckhart plantea la pregunta sobre «cómo alumbra (*gebirt*) Dios a su Hijo en el fondo del alma». Y explica que no tiene lugar de manera semejante al nacimiento en las criaturas que, cuando engendran, dan a luz a un hijo «a imagen y semejanza» suya²², sino que sucede «del mismo modo en que [Dios] genera en la eternidad, ni más ni menos», es decir, en la vida intratrinitaria. Pues «Dios Padre tiene una mirada interior perfecta en sí mismo y un conocimiento total y sin fondo de sí mismo consigo mismo, sin imagen alguna», y así engendra el Padre, «en la verdadera unidad de la naturaleza divina»²³. Así pues, a juicio del dominico la intelección de Dios es el fundamento de su ser y de la unidad en la Trinidad, –tal y como expusimos en el Capítulo II. El acto de entender de Dios no sucede a través de ninguna «imagen» –en el sentido de una «especie sensible» o «inteligible» distinta de Dios²⁴–, pues en tal caso aparecería en Él una división; sino que el que conoce y lo conocido son uno, la única naturaleza o esencia divina. Asimismo, todo lo que Dios opera, tanto en sí mismo (la *bullitio* divina, la vida intratrinitaria) como fuera de sí

²¹ Cf. *supra* Capítulo V.

²² Es decir, con una misma naturaleza, pero una distinción personal, semejantes en la «cualidad» pero con una diversidad cuantitativa, pues el hijo es otro sujeto que el padre. Cf. *In Ioh.* n.67, LW III, 55:12-13 «*Unde similia sunt unum in qualitate, aequalia unum in quantitate*».

²³ Cf. *Pr.* 101, DW IV, 350:85-352:90 «*Wie gebirt got der vater sînen sun in dem grunde der sêle? Als die crêaturen tuont in bilden und in glîchnissen? Nein, entriuwen! Mêr: in aller der wîse als er in in der êwicheit gebirt, noch minner noch mê. Eyâ, wie gebirt er in dâ? Daz merket! Sehet, got der vater hât ein volkomen însehen in sich selber und ein abgründic druckkennen sîn selbes mit im selber, niht mit keinem bilde. Und alsô gebirt der vater sînem sun in wârer einunge götlicher natûre*».

²⁴ Eckhart explica en este sermón, y en diversos lugares de su obra, que cuanto más sabio y capaz es un maestro, menos intermediarios necesita y mayor simplicidad presenta su obra. Así por ejemplo, el ser humano necesita muchos intermediarios en sus acciones exteriores, pero el sol, en su iluminación, actúa de manera casi inmediata; asimismo los ángeles, cuanto más elevados son, menos imágenes poseen en su entendimiento. Por último, «Dios no necesita ninguna imagen ni tiene ninguna imagen» («*got bedarf keines bildes noch enhât kein bilde*»). Cf. *Pr.* 101, DW IV, 349:73-350:84.

mismo (la *ebullitio*, la creación y la salvación), lo hace «en un único instante» (*in einem blicke*) –sostiene–, pues la eternidad se halla más allá del tiempo, aunque los efectos de la actuación divina sí sean temporales²⁵.

Así pues, Dios opera directamente en el alma y se hace presente en ella sin necesidad de «imagen» (*bild*) o «intermediario» (*mittel*). Si hubiera alguna imagen –puntualiza–, no habría una «verdadera unión» (*wâren einunge*), y en tal unión consiste la bienaventuranza plena²⁶. Además, no se puede olvidar que ninguna imagen, ningún concepto que el ser humano pueda formarse abarca lo que Dios es en sí mismo. Y aunque el Hijo es «imagen del Padre», lo es «sin imagen», es decir, sin otro «intermediario». Eckhart lo explica en un sermón:

«El ojo y el alma son como un espejo: todo lo que aparece en su interior, ha estado frente a ellos. Por ello no veo la mano o la piedra, sino una imagen de la piedra. Pero la imagen misma no la veo en otra imagen o en un intermediario (*mittel*), la veo sin intermediario y sin imagen, pues la imagen es el intermediario, y no otro intermediario. Y he aquí la razón: la imagen [en tanto que imagen] es sin imagen [...]. Así, la imagen [en tanto que imagen] es sin imagen [visible], pues no es vista en otra imagen. El Verbo eterno es el mediador (*mittel*) y la imagen misma, que es sin intermediario y sin imagen, a fin de que el alma conciba a Dios en el Verbo eterno y lo conozca sin intermediario y sin imagen»²⁷.

²⁵ Cf. *Pr.* 101, DW IV, 358:139 «*Got wûrket alliu sîniu werk in im selber und ûz im selber in einem blicke*». Eckhart lo repite en numerosas ocasiones, tanto en su obra latina como alemana. Cf. por ejemplo, *Pr.* 39, DW II, 261:4-262:4 «En la eternidad no existe antes ni después. Y por eso, lo que sucedió hace mil años y lo que sucederá dentro de mil años y lo que sucede ahora no es sino una sola cosa en la eternidad. Por ello, lo que Dios hizo y creó hace mil años y lo que hará y creará dentro de mil años y lo que hace ahora, no es nada más que una sola obra». «*In êwicheit enist weder vor noch nâch. Und dar umbe, daz vor tûsent jâren und nâch tûsent jâren und nû geschihet, daz enist niht dan einez in der êwicheit. Und dar umbe, swaz got vor tûsent jâren und nâch tûsent jâren getân und geschaffen hât und daz er nû tuot, daz enist niht dan ein werk*». O también *In Gen.* n.7, LW I, 190:1-4 «el principio en el que ‘Dios creó el cielo y la tierra’ es el instante (*nunc*) simple y originario de la eternidad, y digo este mismo instante que es idéntico y absolutamente el mismo instante en que Dios es eternamente y en el que se produce y se producirá eternamente la emanación de las personas divinas». («*principium, in quo ‘deus creavit caelum et terram’, est primum nunc simplex aeternitatis, ipsum, inquam, idem nunc penitus, in quo deus est ab aeterno, in quo etiam est, fuit et erit aeternaliter personarum divinarum emanatio*»).

²⁶ Cf. *Pr.* 101, DW IV, 352:91-92. Cf. *supra* Capítulo IV, «1. La bienaventuranza y comunión con Dios como meta y plenitud del ser humano».

²⁷ *Pr.* 69, DW III, 168:2-10 «*Daz ouge und diu sêle ist ein solch spiegel, daz allez daz dar inne erschînet, daz dar gegen gehabet wirt. Dar umbe ensihe ich niht die hant oder den stein, mêr: ich sihe ein bilde von dem steine. Aber daz selbe bilde daz ensihe ich niht in einem andern bilde oder in einem mittel, mêr: ich sihe ez âne mittel und âne bilde, wan daz bilde ist daz mittel und niht ein ander mittel, und her umbe ist daz: wan bilde ist âne bilde [...]. Alsô ist ouch bilde âne bilde, wan ez enwirt niht gesehen in einem andern bilde. Daz êwic wort ist daz mittel und daz bilde selbe, daz dâ ist âne mittel*

Por eso, Dios «pronuncia así su Palabra (*sîn wort*) y se dice a sí mismo en el alma, no una imagen, sino mejor: Él mismo»²⁸. Tal «nacimiento», tal unión plena, significa una participación en la vida intratrinitaria, la presencia de Dios Uno-Trino en el alma: el Padre, generando, el Verbo proferido y el Espíritu de ambos, unificando²⁹.

En el sermón 102, el Maestro turingio precisa que «Dios ve en sí mismo y en sí mismo conoce todas las cosas», sin necesidad de «girarse» hacia una cosa y luego hacia otra, como sucede con el conocimiento humano; también «los bienaventurados no ven en Dios más que una sola imagen», pues ‘la forma’ que se engendra en su entendimiento es Dios mismo, y «en tal imagen conocen todas las cosas»³⁰. Y sucede lo mismo en el alma que se ha vaciado de todo y de sí, precisa en el sermón 103:

und âne bilde, ûf daz diu sêle in dem êwigen worte got begrîfet und bekennet âne mittel und âne bilde».

²⁸ Pr. 101, DW IV, 357:135-136 «Und danne sô sprichet er sîn wort und sich selber in der sêle und niht ein bilde, mêr: sich selber».

²⁹ Aunque en el ciclo de sermones sobre el nacimiento del Verbo no se menciona con frecuencia al Espíritu Santo, éste no deja de estar presente en el nacimiento, como se pone de manifiesto, por ejemplo, en la conclusión del Pr. 104, 610:580-585 «Y para que sigamos aquí este reposo y este silencio vuelto hacia el interior, de manera que la Palabra eterna en nosotros sea pronunciada y comprendida, y que lleguemos a ser uno con ella, ¡que el Padre, y la misma Palabra y el Espíritu de ambos vengán en nuestra ayuda! Amén». «Daz wir hie dirre ruowe und disem inwendigen swîgenne alsô nâch volgen, daz daz êwic wort in uns gesprochen werde und verstanden, daz wir einez werden mit im, des helfe uns der vater und daz selbe wort und ir beider geist. Amen». Y en otros sermones la alusión al Espíritu junto con el Hijo y el Padre es patente, cf. por ejemplo, Pr. 39, DW II, 264:2-4 «De este modo, allí donde el Hijo se revela en el alma, se revela también el amor del Espíritu Santo. Por eso digo que el ser del Padre consiste en engendrar al Hijo y el ser del Hijo en que yo sea engendrado en él y según él [según su imagen]; y el ser del Espíritu Santo consiste en que yo arda y esté completamente fundido en Él y que llegue a ser todo amor». («Wan swâ der sun offenbære wirt in der sêle, dâ wirt ouch offenbære diu minne des heiligen geistes. Dar umbe spriche ich: des vaters wesen ist, daz er den sun geber, und des sunes wesen ist, daz ich in im und nâch im geborn werde; des heiligen geistes wesen ist, daz ich in im verbrant werde und in im zemâle versmolzen werde und zemâle minne werde»).

³⁰ Pr. 102, 417:101-103 «Die sæligen sehent ane in gote ein bilde und in dem bilde bekennent sie alliu dinc; jâ, got selber der sihet alsô in sich und bekennet in im alliu dinc. Er enbedarf sich niht kêren von einem ûf daz ander, als wir müezen». También Santo Tomás concibe la visión beatífica como proceso intelectual en el que Dios mismo se hace presente en el alma: la esencia divina se constituye a sí misma como ‘forma inteligible’ en el intelecto creado de los bienaventurados, lo cual permite una intelección de Dios en su esencia misma. Cf. *S. Th.* I q.12 a.5 y 9. Cf. LIBERA et al., *Note complémentaire n.6. ‘Déi-forme’ et ‘uni-forme’: la participation à Dieu-Un*, OL VI, 417-418. Tanto Eckhart como Suso aplican esta comprensión de la bienaventuranza a la *unio mystica*.

«Entonces Dios puede entrar con su luz y trae consigo todo aquello de lo que tú has salido, y mil veces más, y además una ‘nueva forma’ (*niuwe forme*), que encierra en ella todas las cosas»³¹.

Dado que lo engendrado en el entendimiento humano es Dios mismo, y en concreto el Logos que «encierra en sí todas las cosas», en Él también está incluido el «ser virtual» del ser humano. Por ello, en su sermón alemán 52, Eckhart puede sostener que en esa experiencia «soy más bien lo que fui y lo que seguiré siendo ahora y siempre»³².

Si en esta vida pudiéramos ver con un espejo simultáneamente todas las cosas y conocerlas en una sola imagen, explica además en el sermón 103, para nosotros conocer, actuar y saber no supondrían ningún obstáculo para la unión inmediata con Dios. Pero dado que nuestra operación no sucede de tal modo, sino que percibe primero una cosa y luego otra, cada cosa impide percibir la otra y, en cierto modo, es un obstáculo para ella. Por tanto, lo mejor para el ser humano es que no se disipe en operaciones exteriores, sino que esté totalmente despojado y libre de toda imagen, y se halle totalmente receptivo a Dios; para que pueda tener lugar el «nacimiento», el alma ha de estar «sosegada y en paz».

1.3. ¿CÓMO DEBE COMPORTARSE EL SER HUMANO? SÓLO PADECER (*LEIDEN*)

A juicio de Maestro Eckhart, la «cooperación» (*mitewürken*) del ser humano para favorecer tal experiencia consiste en «mantenerse en un puro ‘padecer a Dios’ (*gotlidenne*), mantenerse sosegado y dejar a Dios obrar en su interior»³³; o dicho de

³¹ Pr. 103, DW IV, 477:29-30 «und danne sô mac got îngân mit sînem liehte und bringet allez daz mit im în, dem dû ûzgegangen bist und tûsentwarbe mê, dar zuo eine niuwe forme, diu al in ir beslozzen hât». En toda la obra eckhartiana es la única ocasión en la que aparece la expresión «*niuwe forme*».

³² Pr. 52, DW II, 504:8ss. «*ich bin, daz ich was und daz ich bliben sol nû und iemermê*».

³³ Cf. Pr. 101, DW IV, 340:23 «*ob im nützer sî, daz er ein mitewürken mit disen habe*»; y 341:30-31 «*...daz man sich zemâle halte in einem lûtern gotlidenne, und halte sich müezic und lâze*».

otro modo, ha de buscar «situarse y habitar en la esencia y en el fondo»³⁴. A pesar de ello, propiamente hablando el ser humano no es sujeto activo del nacimiento, sino puramente pasivo y no se puede hablar de un trabajo «compartido» (*geteilet*), como si una parte correspondiera al ser humano, la «preparación» (*bereiten*), y otra a Dios, su «operación en el interior del alma» (*înwürken*) o «infusión» (*îngiezen*). Dios precede siempre y es Él quien prepara y suscita el pensamiento y el deseo humano de estar abierto a su presencia³⁵. Ahora bien, en cuanto encuentra al hombre preparado, «Dios ‘tiene’ que operar e infundirse» en él, como le sucede al sol, que se difunde naturalmente por el aire puro³⁶. No significa que el ser humano pueda ‘forzar’ a Dios, la iniciativa siempre es divina, pero el dominico turingio subraya que por su mismo ser, por su bondad, Dios se derrama y se auto-comunica allí donde puede ser recibido.

Por tanto, para que tenga lugar el nacimiento, por gracia, el alma ha de estar totalmente unificada, vuelta hacia el interior, «ser totalmente interior y una» (*alles inne sîn und ein sîn*) y mantenerse completamente pura, es decir, no ha de evadirse por los cinco sentidos en la multiplicidad de las criaturas, sino estar totalmente recogida en sí misma³⁷. Ya que «la criatura tiene que estar ‘fuera’ (*ûz*) para que Dios ‘entre’

got in im wûrken». El Maestro Eckhart vuelve a aludir a la «cooperación» del ser humano con la operación de Dios, en el sentido de un constante ejercicio de retorno hacia el interior y de negación (*vernichten*) de sí mismo en RdU c.23, DW V, 291:3-292:11. Suso retomará la misma expresión (*mitwûrken*) en Bdw c.5, 344:8. Asimismo, el «padecer a Dios» (*gotlidenne*) tiene enormes reminiscencias dionisianas (*patiens divina*), y el mismo Eckhart alude explícitamente a Dionisio en relación con la expresión «un ser humano ‘teopático’» o «que padece a Dios» (*ein gotlidender man*), referido a Timoteo, en Pr. 102, DW IV, 424:158-160. Cf. DIONISIO AREOPAGITA, *De div. nom.* II 9, PG 3, 648B (*Dionysiaca* I, 104).

³⁴ Pr. 101, DW IV, 353:99 «*Und dâ von muost du von nôt sîn und wonen in dem wesene und in dem grunde*».

³⁵ Cf. Pr. 103, DW IV, 484:85-88. «*Dû woltest gerne bereit werden ein teil von dir und ein teil von im, daz doch niht gesîn enmac. Mêr: dû enkanst des bereitennes niemer sô schiere gedenken noch begern, got der ensî vor dâ, daz er dich bereite*». (Según el diccionario Lexer II, 726, *schiere* significa «tan pronto como», «rápido»).

³⁶ Cf. Pr. 103, DW IV, 484:92-94 «*Wâ oder wenne dich got bereit vindet, sô muoz er wûrken und sich in dich ergiezen. Ze gleicher wîse als der luft lûter und rein ist, sô muoz sich diu sunne ergiezen und enmac sich niht enthalten*».

³⁷ Cf. Pr. 101, DW IV, 339:19-340:22 «*Da umbe muoz sich diu sêle, in der disiu geburt geschehen sol, gar lûter halten und gar adellîche leben und gar eine und gar inne, niht ûzloufen durch die vûnf sinne in manicvalticheit der créatûren, mêr: alles inne sîn und ein sîn; und in dem lûtersten dâ ist sîn stat, im versmâhet iht minners*».

(*îngân*)»³⁸. Así pues, en lugar de ejercitar su actividad propia, es preferible que el ser humano permanezca en silencio, «con las potencias despojadas de todas sus operaciones y de toda imagen», incluso de cualquier pensamiento (*gedenken*) o representación (*înbilden*) acerca de Dios³⁹; y es mucho mejor «permanecer lo más tranquilo posible y el mayor tiempo posible» que estar activo por medio de rezos, lecturas, sermones u otras prácticas devotas⁴⁰. Toda la actividad humana ha de estar en reposo, y «sólo Dios ha de estar activo», el ser humano «sólo ha de padecer (*lîden*)»⁴¹.

Cuanto mayor es el «olvido» (*vergezzen*) de las criaturas, cuanto mayor es el «desconocimiento» (*unwissen*), se es más receptivo (*enpfenclîcher*) para dejar a Dios actuar y pronunciar su Palabra⁴². El ser humano ha de ignorar incluso su cuerpo – explica–, como le sucedió a San Pablo cuando fue arrebatado y no sabía si se hallaba en su cuerpo o fuera de él, pues «había logrado recoger en sí mismo todas sus potencias de modo tal que había olvidado su cuerpo»⁴³; o también a Moisés, que ayunó durante cuarenta días sin enfermar⁴⁴. El ser humano ha de abstraerse de todos los sentidos, «recoger» o «volver hacia el interior» (*înkêren*) sus facultades hasta llegar al «olvido» de todas las cosas y de sí mismo, como decía «un Maestro» a su alma –San Anselmo en el primer capítulo de su *Proslogion*–; o como Dionisio exhortaba a su discípulo Timoteo⁴⁵. El alma ha de haber «salido» totalmente de «lo suyo», de «su

³⁸ Pr. 102, DW IV, 413:45 «*Sol got îngân, sô muoz überein diu crêatûre ûz*».

³⁹ Cf. Pr. 101, DW IV, y 354:109-111. Asimismo, Eckhart afirma lo siguiente en Pr. 103, 476:26-477:1 «no imagines que tu intelecto puede crecer hasta el punto de conocer a Dios. Por el contrario, si Dios debe resplandecer en ti en su divinidad, ninguna luz natural puede servir de la más mínima ayuda». («*Dû ensolt des niht wænen, daz dîn vernunft dar zuo vahsen müge, daz dû got erkennen mügest. Mêr: sol got götlich in dir liuhten, dar envürdert dich dîn natiurlich lieht zemâle niht zuo, mêr: er muoz ze einem lûtern nihte werden und sîn selbes ûzgân zemâle*»).

⁴⁰ Cf. Pr. 103, DW IV, 483 :84 «*Sô der mensche alsô stât in einem lûtern nihte, enist denne niht bezzet, er tuo etwaz, daz im daz dünsternisse und daz ellende vertribe, alsô daz der mensche bete oder lese oder predige hære oder ander werk, diu doch tugende sint, daz man sich dâ mite behelfe? – Nein! Daz wizzest in der wârheit: aller stillest stân und aller lengest ist dâ dîn aller bestez*».

⁴¹ Cf. Pr. 102, DW IV, 476:23-24 «*Sol diz werk volkomen sîn, sô muoz ez got aleine wûrken und dû solt ez aleine lîden*».

⁴² Cf. Pr. 101, DW IV, 355:118-122.

⁴³ Cf. Pr. 101, DW IV, 356:124-357:129. Cf. 2Cor 12,2 en la versión de la Vulgata «*Scio hominem in Christo ante annos quatuordecim, sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum hujusmodi usque ad tertium cælum*».

⁴⁴ Cf. Pr. 101, DW IV, 356:129-132. Cf. Ex 24,18; 34,28.

⁴⁵ Cf. Pr. 101, DW IV, 357:131-134; y 359:146-149 «*Hie zuo mânete Dionysius sînen jûnger Timotheum und sprach: 'lieber mîn sun Timothee, dû solt mit umbegekêrten sinnen dich erswingen*

voluntad» (*willen*), de «su saber» (*wizzenes*) y de toda «su luz natural»⁴⁶. Pero, despojada de sus potencias, tampoco puede reconocer la operación de Dios en su interior y alcanza una «ignorancia» o un «no-saber» (*unwizzen*), que Eckhart denomina un «conocimiento desconocido» (*unbekantez bekantnisse*)⁴⁷. «Y es lo más útil para ellas [las potencias del alma]. El desconocimiento las empuja al asombro y hace que corran tras Él (*nâchjagen*). Pues alcanzan a percibir que ‘es’, pero no saben ‘cómo’ o ‘qué es’»⁴⁸. Sin embargo, cuando se conoce bien una cosa, se cansa uno de ella con facilidad y pierde su interés, mientras que este «conocimiento desconocido» empuja al ser humano a estar siempre alerta y seguir «persiguiendo» a Dios, a mantener la tensión y volverse incesantemente hacia el interior, hacia «el fondo». Allí Dios pronuncia su Palabra, pero su llegada es «como la de un ladrón (*verstonlich komen*), en un susurro y en silencio»⁴⁹; quiere «raptar» y llevarse al alma. El Maestro turingio

über dich selber und über alle krefte, über redelicheit und über vernunft, über werk und wise und wesen in die verborgene stille dünsternisse, ûf daz dû komest ein bekantnisse des unbekanten übergoteten gotes». Cf. DIONISIO AREOPAGITA, *De myst. theol.* I 1, PG 3, 997B; *Dionysiaca* I, 567-569. Hemos transcrito el texto completo de Dionisio según la versión latina de Juan Sarraceno y la misma cita en Suso, cf. *supra* Capítulo III, nota 160. Eckhart cita libremente a Dionisio y menciona que hay que trascenderse a sí mismo e ir más allá de «todas las potencias» (*krefte*), «la razón» (*redelicheit*), «el intelecto» (*vernunft*), «la operación» (*werk*), «el modo» (*werk*) y «el ser o la sustancia» (*wesen*), hasta llegar a un «conocimiento» (*bekantnisse*) del «Dios desconocido y supradivino» (*unbekanten übergoteten gotes*).

⁴⁶ Cf. *Pr.* 102, DW IV, 476:23-477:28. La mención de las potencias más elevadas, conocimiento y el amor, asociado a la voluntad, aparece anteriormente en este mismo sermón, p.424:154-156 «[Dios] debe conocerse (*bekennen*) y amarse (*minnen*) a sí mismo en el alma; ella debe conocer por el conocimiento de Dios y amar por su [de Dios] amor». («[*Got*] *ersol sich selben bekennen und minnen in ir, si sol bekennen mit sîner bekantnisse und sol minen mit sîner minne*»).

⁴⁷ Cf., por ejemplo, *Pr.* 103, 477:36-38 «Si has de conocer a Dios divinamente, tu conocimiento tiene que llegar a un puro desconocimiento y un olvido de ti mismo y de todas las criaturas». («*Solt dû got götliche wizzen, sô muoz dîn wizzen komen in ein lüter unwizzen und in ein vergezzen dîn selbes und aller créaturen*»).

⁴⁸ Cf. *Pr.* 101, DW IV, 361:155-157 «*Und das ist ir [die krefte] allernützest. Daz unwizzen ziuhet sie in ein wunder und tuot sie disem nâchjagen, wan si bevindet wol, daz ez ist, und enwiz aber niht, wie noch waz es ist*». La expresión «perseguir a Dios», «correr tras Él» o *nâchjagen* aparece de nuevo más adelante en Id., 361:160 y 362:169; y en 363:173 emplea una expresión similar, «ir tras Él» (*nâchloufen*). Asimismo está presente en otros sermones eckhartianos, como *Pr.* 79, DW III, 368:6-8 «Mirad qué dulce es el consuelo divino, que todas las criaturas lo buscan y corren tras él (*jagent im nâch*). Y digo aún más, el ser y la vida de toda criatura consisten en buscar a Dios y correr tras él». («*Sehet, als süeze ist gotes trôst, daz in alle créatûren suochent und jagent im nâch. Und ich spriche mê, daz aller créatûren wesen und leben liget dar ane, daz sie got suochent und im nâchjagent*»).

⁴⁹ *Pr.* 101, DW IV, 362:166 «*Daz was sîn verstonlich komen in eniem geriunge und in einer stille, umbe daz ez sich offenbârte*». Aquí habla Eckhart en pasado, seguramente de la venida de Jesucristo, como un excluido, en el silencio de la noche, pero más adelante vuelve a aludir a la llegada «a la manera de un ladrón» (*in einer dieplîchen wise*), se expresa en presente y se refiere al nacimiento en el alma: Id., 364: 183-185 «Esto [‘algo’ en mi alma] se esconde y sin embargo se muestra. Viene, pero

prosigue citando libremente la Escritura, convencido de que su discurso se fundamenta en ella: el Salmo 103, «Señor, quítale su espíritu y dale el tuyo a cambio»; el Cantar de los Cantares, «Mi alma se ha fundido y se ha desvanecido cuando el Amado pronunció su palabra; cuando entró, tuve que desaparecer»; y, por último, diversas palabras de Jesús en distintos evangelios, reunidas en una afirmación: «Quien deje algo por mí, le será devuelto cien veces. El que quiera tenerme, que se despoje (*verzihen*) de sí mismo y de todas las cosas. Y el que quiera servirme, tiene que seguirme a mí. No tiene que seguir ‘lo suyo’»⁵⁰.

Responde también a la objeción de que este «desconocimiento» supone invertir el curso natural del alma e ir contra su naturaleza, la cual consiste en conocer y recibir todo a través de los sentidos y de las imágenes. «La nobleza que Dios ha puesto en el alma» no ha sido aún descrita y permanece escondida. Aquellos que han hablado del alma, como Aristóteles, sólo se han acercado a ella a través del intelecto natural (*natiurlîche vernunft*), pero «nunca han entrado en el fondo»⁵¹. Por tanto, no se trata de un «desconocimiento» o una «ignorancia» como limitación o reducción del alma humana, sino de su «más alta perfección». El «padecer» (*lîden*) es la operación suprema⁵² y el desconocimiento, «un saber transfigurado» (*überformet wîzzen*), en el

a la manera de un ladrón, que quiere tomar y robar al alma todas las cosas. Pero si se de algún modo se muestra y se manifiesta, es para seducir y arrastrar al alma, para raptarla y tomarla». (*«Ez komet aber in einer dieplîchen wîse und meinet, ez welle der sêle alliu dinc benemen un vesteln. Aber daz ez sich etwaz wîset und offenbâret, dâ mite wolte ez die sêle reizen und im nâch ziehen und sie ir selbes berouben und benemen»*).

⁵⁰ Cf. *Pr.* 101, DW IV, 364:185-191. Sal 103,29-30 «herre, nim in irn geist und gip in wider dîner geist» (Vulgata «*auferes spiritum eorum, et deficient, et in pulverem suum revertentur. Emittes spiritum tuum, et creabuntur*»); Cant 5,6 «*Mîn sêle zersmalz und zervlôz, dô der liebe sîn wort sprach. Dô er ingenc, dô muoste ich abnemen*» (Vulgata «*Anima mea liquefacta est*»); y el evangelio, uniendo diversas citas: Mt 16,24; Mt 19,29; Mc 10,29-30 «*der iht læzet durch mich, der sol hundervalt widernemen. Und wer mich ouch wil haben, der muoz sich sîn selbes und aller verzîhen. Und wer mir wil dienen, der muoz mir volgen. Er ensol niht den sinnen volgen*». Cada uno de los sermones presenta constantes citas bíblicas; cabe destacar la alusión del Maestro Eckhart en *Pr.* 103, DW IV, 481:66-482:68 al profeta Oseas 2,16-17 «Llevaré a mi amiga (*vriundinne*) al desierto, y le hablaré al corazón». No se refiere únicamente a ‘ir’ al desierto, sino a ‘ser’ desierto: «Cuanto más te sitúas a tí mismo como ‘desierto’ y desconoces todas las cosas, más cerca estás de Él» («*Und ie mê dû dîn selbes wüester stâst und unwizzende aller dinge, ie næher dû disem komest*»).

⁵¹ Cf. *Pr.* 101, DW IV, 364:192-198. En *Pr.* 15, DW I, 249:1-251:15, Eckhart critica explícitamente a Aristóteles, en su afirmación de que se conoce únicamente a través de los sentidos.

⁵² Cf. *Pr.* 102, 425:161-162 «*Und alsus enist dîn unwîzzen niht ein gebreste, sunder dîn hœhste volkomenheit, und dîn lîden ist alsus dîn oberstез werk*». Cf. asimismo *Pr.* 101, 366: 209-210 «Aunque se le llame ‘ignorancia’ (*unwîzzen*) o ‘desconocimiento’ (*unbekantheit*), contiene en su interior más que todos los saberes y conocimientos exteriores». («*Swie daz ez doch ein unwîzzen heize und ein unbekantheit, sô hât ez doch mê inne dan allez wîzzen und bekennen ûzwendic disem*»).

que «llegaremos a ser conocidos por el saber divino; y entonces nuestra ignorancia será ennoblecida y adornada por el saber sobrenatural (*übernatiurlichen wizzene*)»⁵³.

1.4. EL FRUTO DEL NACIMIENTO. VERDADERA UNIÓN, BIENAVENTURANZA

Eckhart concluye su sermón 101 evocando brevemente «la utilidad y el fruto de la Palabra secreta» y del «desconocimiento»: el Hijo no es el único engendrado en «esta tiniebla». Dios concede al ser humano el poder de llegar también a «hijo de Dios» y allí es engendrado «hijo (*kint*) del mismo Padre del Cielo y de ningún otro»⁵⁴, lo cual supone la «verdadera unión con Dios» y, por tanto, la máxima felicidad y la meta última del ser humano⁵⁵. Aunque en algunos lugares se exprese de manera tan enfática, que llegue a decir que el ser humano totalmente desprendido ‘obligue’ a Dios a hacerse presente en él⁵⁶, en este ciclo de sermones el Maestro turingio destaca especialmente la iniciativa divina y el carácter gratuito de su don, como se deduce de la siguiente afirmación:

«Así como Dios es mucho más noble que la criatura, la obra divina es más noble que la mía. En efecto, por su amor desmesurado ha situado Dios nuestra felicidad (bienaventuranza, *sælicheit*) en un padecimiento (*ein liden*): pues padecemos más que actuamos y recibimos incomparablemente más que lo que entregamos. Y cada don di-

⁵³ *Pr.* 102, 420:130-133 «*Mêr: man sol hie komen in ein überformet wizen. Noch diz unwizen ensol niht komen von unwizzenen, mêr: von wizzene sol man komen in ein unwizzen. Danne suln wir werden wizzende mit dem götlichen wizzendne und danne wirt geadelt und gezieret unser unwizzen mit dem übernatiurlichen wizzene*». Cf. igualmente *In Exod.* n.237, LW II, 196:5-15.

⁵⁴ *Pr.* 101, DW IV, 366:203-206 «*Nû prüeve hie den nutz und die vruht des heimelichen wortes und dis dünsternisses! Der sun des himelschen vaters enwirt niht aleine geborn in disem dünsternisse, daz ‘sin eigen’ ist. Mêr: dû wirst ouch dâ geborn des selben himelschen vaters kint noch keines andern, und er gibet dir die gewalt*». Cf. todo lo expuesto *supra* Capítulo IV, «2.2. Filiación divina en el Maestro Eckhart».

⁵⁵ Cf. *Pr.* 101, DW IV, 352:92 y 95-353:100. Asimismo *Pr.* 102, DW IV, 422:145 «Nuestra bienaventuranza no depende de nuestras obras sino, más aún, de que padezcamos a Dios». («*Aber unser sælicheit enliget niht an unsern werken, mêr: an dem daz wir got liden*»).

⁵⁶ Cf. por ejemplo, *supra*, nota 36.

vino (*götlichiu gâbe*) amplía [en nosotros] la receptividad y el deseo (*begerunge*) de acoger otro más y otro aún mayor»⁵⁷.

Se menciona un proceso progresivo, desde el que se puede entender mejor la «cooperación» anteriormente aludida: el ser humano se dispone con su desprendimiento y su quietud, pero es Dios quien actúa en él y favorece su creciente apertura y una receptividad cada vez mayor. Eckhart ofrece una explicación clarificadora de su pensamiento, que aparece también en Suso: según dicen algunos Maestros⁵⁸, el alma, en su acoger y recibir, se encuentra «proporcionada» (*ebenmæzig*) a Dios, pues «así como Dios es inmensurable en su ‘dar’ (*gebenne*), el alma es también inmensurable en su ‘aceptar’ (*nemenne*) o ‘recibir’ (*enphâhenne*). Y así como Dios es omnipotente en el ‘actuar’ (*würkenne*), el alma es insondable (*abgründic*) en el ‘padecer’ (*lidenne*)»⁵⁹. A partir de estas consideraciones se puede entender la afirmación que sigue: el alma «es transformada (*überformet*) con Dios y en Dios», no como una transmutación en el ser divino, sino como un desfondamiento creciente, proporcionado a una acogida creciente de Dios; siendo la misma receptividad también un don divino⁶⁰. De ahí que el ser humano tenga que estar situado en «el fondo», vuelto hacia el interior, en la «esencia del alma» y no en su actividad, en sus potencias. Se trata de ir creciendo en capacidad de acoger, de padecer a Dios, hasta llegar a ser ‘transfigurado’ por

⁵⁷ Pr. 102, DW IV, 422:145-150. «*Wan als vil got edeler ist dan diu créature, als vil ist daz werk gotes edeler dan daz mîn. Jâ, von unmæziger minne hât got unser sælicheit geleet in ein liden, wan wir mê liden dan wûrken und unglîche mê nemen dan geben. Und ein ieglichiu gâbe bereitet die enpfenclicheit ze einer niuwen gâbe, jâ, ze einer mêrern gâbe. Ein ieglichiu gôtlichiu gâbe wîrtert die enpfenclicheit und die begerunge ze einem mêrern und græzern ze enpfâhenne*».

⁵⁸ La edición crítica de este sermón, realizada por Georg Steer, transcribe en la nota 41 un texto eckhartiano que indica a Averroes, el Comentador de Aristóteles, como uno de estos Maestros, por su concepción de la acepción ‘infinita’ del intelecto: *In Ioh. n.678, LW III, 592:5-11* «*Adhuc autem ex hoc ipso patet septimo, quam convenienter et salubriter beatitudo, ‘vita eterna’, ponitur in intellectu, virtute scilicet apprehensiva; [...] Unde et COMMENTATOR in ‘De substantia orbis’ in fine dicit quod licet in corpore finito non possit esse virtus infinita, potest tamen esse acceptio ab alio in infinitum et infinita*». También podría tratarse de Gregorio de Nisa, que considera que el deseo de Dios es, en el ser humano, infinito. Cf. DANIELLOU (ed.), *Grégoire de Nise. La vie de Moïse*, 26ss. Cf. *supra* Capítulo III, nota 197.

⁵⁹ Pr. 102, DW IV, 423:150-154 «*Und her umbe sprechent etliche meister, daz an dem sî diu sêle gote ebenmæzic. Wan als got unmæzic ist an dem gebenne, alsô ist ouch diu sêle unmæzic an dem nemenne oder enpfâhenne. Und als got ist almehitic an dem wûrkenne, alsô ist diu sêle abgründic an dem lidenne. Und dar umbe wirt si überformet mit gote und in gote*».

⁶⁰ Nuestra interpretación de la expresión eckhartiana «transformación con Dios y en Dios», como desfondamiento y plena receptividad, no es sin embargo la única posible; pues no es fácil determinar si el Maestro Eckhart considera o no que hay una transformación ontológica en la unión, como parece afirmar en algunas ocasiones, o si se trata de una indistinción epistemológica y psicológica o si sus palabras son únicamente expresiones enfáticas para suscitar el deseo de la unión.

Él, con Él y en Él. Dado que la mayor semejanza permite mayor conocimiento, la transformación creciente en una creciente capacidad de padecer permite vislumbrarle; y como en el conocimiento en acto el que conoce y lo conocido son uno, se convierte en experiencia de unidad. En ella, desaparece asimismo la conciencia de distinción entre el fondo de Dios y el del ser humano, el cual se halla totalmente desfondado: «Ahí el fondo de Dios es mi fondo, y mi fondo el fondo de Dios» – declara⁶¹.

En el sermón 102 el Maestro Eckhart precisa que aunque el nacimiento tiene lugar en el fondo del alma, «se produce necesariamente con una luz nueva (*mit niuwem liehte*)» y por ello no se da en el alma de pecador⁶². Implícitamente está indicando que no se trata ya del «nacimiento eterno» que da origen a la esencia de todas las cosas, el «fondo de la naturaleza» (*der grunt der nature*) o su *esse virtuale*, esto es, la idea que Dios tiene de todas y cada una de las cosas y de los hombres, y cuya nobleza es idéntica para todos, estén en el infierno o en el cielo. Se trata de un ‘nuevo’ nacimiento, un haber «renacido» en Dios⁶³. Para que pueda tener lugar, y que «la luz brille» en su «fondo», el alma ha de encontrarse totalmente receptiva. No puede por tanto «estar llena de pecados (*sünden*) y de maldad (*bôsheit*)», sino que ha de hallarse libre de toda «tiniebla» (*vinsternisse*), pues como dice la Escritura: «las tinieblas no acogieron la luz y no la captaron» (cf. Jn 1,5).

Pero una vez producido tal nacimiento en el alma, si la persona «se mantiene firme en el interior» (*hie inne rehte stünde*), «ya no puede estar separado lo más mínimo de Dios» y, por ello, tampoco puede cometer ningún pecado, ni mortal (*tôtsünde*) ni venial (*tegelicher*), ni aceptar que otros los cometan. Pues tales sujetos

⁶¹ Pr. 5b, DW I, 90:8-9 «*Hie ist gotes grunt mín und mín grunt gotes grunt*». Cf. asimismo Pr. 28, DW II, 67:1-69:4; Pr. 80, DW III, 378:2-5; Pr. 98, DW IV, 243:35-244:44.

⁶² Cf. Pr. 102, DW 412:28-415:68. Esta afirmación es un ejemplo de la distancia entre el Maestro Eckhart y la secta del Libre Espíritu que, según el Concilio de Vienne en 1311, afirmaba que «cualquier naturaleza intelectual es en sí misma bienaventurada y el alma no necesita la luz de la gloria que la eleve para ver a Dios y gozarle bienaventuradamente» (DH 895).

⁶³ Cf. Pr. 10, DW I, 166:8-11 «Entonces es el día del Señor, allí el alma se encuentra en el día de la eternidad, en un ahora esencial, y allí genera el Padre su Hijo unigénito en un ahora presente y el alma es regenerada en Dios». («*Dâ ist gotes tac, dâ diu sêle stât in dem tage der êwicheit in einem wesentlichen nû, und dâ gebirt der vater sînen eingebornen sun in einem gegenwertigen nû und wirt diu sêle wider in got geboren*»). Suso retomará esta denominación y la distinción entre el «nacimiento eterno» en el pensamiento divino y el «renacimiento» que tiene lugar en el ser humano, en Bdw c.5, 349:4-11.

«están tan absortos, atraídos y seducidos por Dios que ya no pueden volverse hacia ningún otro camino [que no sea Él]»⁶⁴.

Como el nacimiento tiene lugar más allá de las potencias y supone un «conocimiento desconocido», se recibe la Palabra en el interior sin percibir (*bevinden*) su presencia⁶⁵. Pues tal percepción no depende ni está en manos del ser humano, sino de Dios, recuerda el Maestro turingio. Jesús dijo a Nicodemo: «El Espíritu sopla donde quiere, oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va» (cf. Jn 3,8); por esta contradicción entre ‘oir’ y ‘no saber’ es cómo se acoge al Señor. Es como si Jesús quisiera decir que se le recibe con la escucha y, gracias a ella, se le deja entrar; pero se le acoge, sin saberlo, sin percibirlo.

Sin embargo, sí se puede barruntar si Dios ha llegado a penetrar en la persona. «Por ese nacimiento –explica–, Dios se derrama en el alma con su luz de tal modo, que la luz irradia y desborda la esencia y el fondo del alma hacia las potencias y en el hombre exterior»⁶⁶, del mismo modo que le sucedió a San Pablo de camino a Damasco, según el relato de los Hechos de los Apóstoles 9,3, que una luz le envolvió. Igualmente, una luz divina desborda el fondo del alma de los bienaventurados y se derrama en su cuerpo, que se llena de claridad. El Sermón 103 alude asimismo a un signo (*zeichnen*) concreto del nacimiento y la inhabitación del Verbo: la experiencia interior de «que ninguna criatura puede ya ser un obstáculo (*gehindern*)», sino que todas conducen al ser humano hacia Dios, hacia el nacimiento y la unión con Él. Lo que antes suponía impedimento se convierte entonces en aliado: «todas las cosas han llegado a ser para ti puro Dios (*lúter got*) –explica–, ya que en ellas no tienes otra intención ni otro amor que sólo Dios»⁶⁷.

⁶⁴ Cf. Pr. 101, DW IV, 367: 216-224 «Und in der wârheit gloube ich az und bin des sicher, daz dirre mensche, der hie inne rehte stüende, niemer enmöchte von gote geschieden werden nihtes niht, in keiner wise niht. Ich spriche, er enmac in keiner wise in tôtsünde gevallen. [...] Ich spriche, sie enmügen einer tegelicher sünde niht geleisten noch gestaten mit willen an in selber noch an andern liuten, dá sie ez erwern mügen. Sie werden sô sêre ze disem gereizet und gezogen und gewenet, daz sie sich keinen andern wec niergen enmügen gekêren».

⁶⁵ Cf. Pr. 103, DW IV, 486:107-487:112.

⁶⁶ Pr. 102, DW IV, 412:34-36 «In dirre geburt ergiuzeit sich got in die sêle mit liehte alsô, daz daz lieht alsô groz wirt in dem wesene und in dem grunde der sêle, daz ez sich úzwirfet und úbervliuzet in die krefte und ouch in den úzern menschen».

⁶⁷ Cf. Pr. 103, DW IV, 487:121-488:138; y en concreto, 137-138 «já, alliu dinc werdent dir lúter got, wan in allen dingen sô enmeinest noch enminnest dû niht dan lúter got».

2

LA UNIO MYSTICA EN SUSO

El dominico de Constanza retoma muchos de los elementos presentes en la doctrina eckhartiana del nacimiento del Hijo en el alma, y expone con más detenimiento que su Maestro en qué consiste la unión, en el capítulo 52 de la *Vita* y especialmente a lo largo del capítulo 5 del *Libro de la Verdad*, precisamente el capítulo más extenso y difícil de toda la obra. Así, de las 33 páginas del *Libro de la Verdad* según la edición crítica de Bihlmeyer, el capítulo quinto ocupa casi la mitad, 15 páginas; el cuarto (sobre la filiación) y el sexto (el diálogo con la personificación de la herejía del Libre Espíritu) se extienden a lo largo de 6 páginas cada uno, mientras que los tres primeros (acerca de Dios y creación) y el último (sobre el comportamiento de la persona unida a Dios) únicamente tienen dos o tres páginas. Otra peculiaridad del capítulo 5, además de su longitud, es que el diálogo no se establece ya entre ‘el discípulo’ y ‘la Verdad’, sino entre ‘el discípulo’ y ‘la Palabra’ (*daz wort*) y, en ocasiones, los personajes se desdibujan y el discurso se plantea como un mero diálogo de ‘preguntas’ y ‘respuestas’. Dada la precisión y la atención que puso nuestro autor en la preparación de esta obra, es muy probable que el cambio de personajes no sea casual, sino que responda a la convicción de que lo enunciado por ‘la Palabra’ está por encima de toda percepción humana y, por ello, siendo en sí verdadero, desborda todo nombre o concepto elaborado por el entendimiento humano.

2.1. «INMERSIÓN» EN DIOS Y BIENAVENTURANZA

En primer lugar, cabe señalar que el vocablo *unio mystica* no está presente en Suso, pero sí la expresión ser «uno en el Uno» (*eins in eime*)⁶⁸ y, sobre todo, «estar inmerso» o «anegado» (*in genomen*) en Dios⁶⁹; aunque en ocasiones hable también de «unión» (*vereinunge*)⁷⁰ con Dios y, con mayor frecuencia, de «unidad» (*einikeite*)⁷¹.

Este abismamiento o «inmersión» en Dios (*innemennes*) aparece vinculado a la visión beatífica y a la bienaventuranza, pero también se presenta como posibilidad en esta vida⁷², en mayor o menor medida⁷³, en sentido de «una preguetación» (*vor*

⁶⁸ Cf. Bdw c.5, 340:29. Y expresiones semejantes en Bdw c.5, 342:6 «uno en el que nada es de todo lo que se puede concebir (*«eins in dem, daz da niht ist aller der dingen, die man besinnen mag»*); 343:22 «uno en aquello que siempre ha sido» (*«eins in dem, daz ie ist gewesen»*); 344:13 «ha llegado a ser uno» (*«eins ist worden»*). Asimismo, «uno con Dios» (*eins mit got*) en *Vita* c.5, 26:6; y «uno con Él» (*eins mit im*) en *Vita* c.53, 193:25; Bdw c.5, 338:7; 340:29; GBfb 19, 465:7.

⁶⁹ Cf. Bdw c.5, 338:16; 343:25; 344:2.4. Elegimos el vocablo ‘anegado’ para traducir *in genomen*, pues contiene un cierto matiz de pasividad y de pérdida de lo propio, e indica también una ‘inmersión’, como el prefijo ‘in-’ presente en *in genomen*. Blumrich-Sturlese traducen *in genomen* como «llegar a ser uno» (*eins geworden*), Ancelet-Hustache «avoir accompli son retour». Hofmann mantiene la expresión «*ingenommen*», a pesar de que en alemán moderno es el participio del verbo *annehmen*, («tomar, ocupar, adoptar (una posición)») y la frase no tiene un sentido claro. La traducción latina de Surio reza: «*esset intro receptus*» (Surio, 281). Suso emplea igualmente una forma sustantivada en seis ocasiones, pero usa sustantivos diversos: *innemunge* (Bdw c.5, 339:12; 346:17; 349:17); *innemennes* (Bdw c.5, 344:4); e *ingenomenheit* (Bdw c.1, 329:16; *Vita* c.52, 188:5). Según el diccionario Findebuch, la palabra *ingenomenheit* sólo aparece en Suso y Tauler, con el significado preciso de «inmersión en Dios» («*Versenkung in Gott*»); e *innemunge*, exclusivamente en Suso.

⁷⁰ Cf. Bdw c.5, 347:13; 348:4; c.6, 356:13.16; y en otras obras, como Bdw c.12, 245:5; 21, 279:5; GBfb 22, 472:8; 24, 476:3.

⁷¹ Este vocablo aparece en 40 ocasiones, referido bien a la unidad divina, bien a la unidad del ser humano con Dios. Centrándonos en el *Libro de la Verdad* y en el sentido de unión con Dios, siete veces: Bdw c.2, 328:10; c.4, 337:19; 338:5; c.5, 339:12; 344:18 y 27; c.6, 356:17.

⁷² Cf. Bdw c.5, 347:7-12 «UNA PREGUNTA: ¿Puede el ser humano comprender (*sich verstan*) esta Nada en este tiempo [en esta vida]? RESPUESTA: Según el modo del espíritu [humano], no creo que sea posible; pero según el modo de la unión, se comprende a sí mismo unido allí donde esa Nada goza de sí misma y engendra. Esto tiene lugar cuando el cuerpo se encuentra ‘en esta tierra’, según la manera común de hablar, pero entonces el ser humano está por encima del tiempo». («*EIN FRAGE: Mag sich der mensch dis niht verstan in disem zite? ENTWURT: Nach geistes wise verstan ich nit, daz es mug sin; aber nach der vereinter wise so verstat er sich vereinet in dem, da sich dis niht nüsset und*

versûchenne)⁷⁴ que permite experimentar puntualmente la bienaventuranza, pero no al modo permanente y pleno de la vida futura, como explica en varias ocasiones a lo largo del capítulo 5 del *Libro de la Verdad*⁷⁵. En ello es coherente con los autores que le preceden, como Santo Tomás, que también concibe la posibilidad del ‘rapto’, como experimentaron San Pablo o Moisés⁷⁶, pero en Suso ocupa un papel primordial en su sistema teológico, al igual que sucedía en el Maestro Eckhart.

Como expusimos en el capítulo IV de nuestro estudio, y prolongando las reflexiones de Suso, que retoma la cuestión al hablar de la unión, la bienaventuranza del alma «consiste, en primer lugar, en que ésta contempla a Dios desnudo (*got*

geberlich ist. Dis ist wol, so der lip uf der erde ist nach gemeiner rede, aber der mensch ist úber zit). Cf. asimismo Bdw c.4, 337:24-30 (cf. *supra* Capítulo IV, nota 8), en donde Suso distingue la «bienaventuranza en grado perfecto», que no se puede alcanzar en esta vida, y la bienaventuranza «según una comunión participada», que sí es posible.

⁷³ La mayor o menor medida de la visión de la esencia divina depende, según Santo Tomás, de su capacidad de recibir la ‘luz de la gloria’, iluminación que prepara y hace receptiva al alma para la visión de Dios; tal capacidad viene determinada por la medida de su amor, pues el amor aumenta el deseo, y el deseo capacita para vivir lo deseado. Por tanto, «el que tenga más amor, más perfectamente verá a Dios y más feliz será». Cf. *S. Th.* I q.12 a.6 co.

⁷⁴ Cf. Bdw c.5, 344:4-7 «UNA OBJECCIÓN: Esta ‘inmersión’ anegamiento, sólo la puede esperar el ser humano después de su muerte, como dice la Escritura. RESPUESTA: Es verdad según una posesión duradera y perfecta, pero no según una pregustación menor o mayor». («*EIN WIDERSPRECHENNE: Dis innemennes ist der mensch allein wartende nach sime töde, als dú schrift seit. ENTWÛRT: Daz ist war nach einer wirigen und volkomener besitzunge, aber nüt nach einem vorversûchenne, minr und me*). O también Bdw c.5, 351:14-19 «UNA OBJECCIÓN: La Escritura, en el Antiguo y el Nuevo Testamento, y el Evangelio muestra claramente que no se puede llegar en el tiempo a lo que se ha dicho aquí. RESPUESTA: Esto es cierto en cuanto a la posesión del mismo y a su pleno conocimiento; pero lo que se prueba aquí, allí es totalmente perfecto, como es en sí mismo; sin embargo, como comprensión (*für verstände*) sí puede tener lugar en la tierra». («*EIN WIDERWERFUNG: Dú schrift der alten e und der nûwen us dem ewangelio lúhtet, wie man in zit dar zû nüt mug komen, daz geseit ist. ENTWÛRT: Diz ist war nach besitzunge dez selben und voller bekenunge; wan daz er hie versûchet, daz ist alles dõrt volkomenlicher, wie es daz selb ist, und für verstände mag es sin uf erden*). Los textos de la Escritura aludidos pueden ser 1Tim 6,16 «[Dios] a quien ninguno de los hombres ha visto ni puede ver» («*quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest*»); Jn 1,18 «A Dios nadie lo ha visto jamás» («*Deum nemo vidit umquam*») y Ex 33,20 «No puede el hombre verme y seguir viviendo» («*non enim videbit me homo et vivet*»); textos citados por ALBERTO MAGNO, *In Myst. Theol.* I, 453:26-34; y Ex 33,20 también mencionado por SANTO TOMÁS en *S. Th.* I q.12 a.11 s.c.

⁷⁵ Cf. Bdw c.5, 345:25-28 «UNA PREGUNTA: ¿Posee ya este hombre lo mejor? RESPUESTA: Sí, en el sentido de que aquello que tiene no se le quitará, y otra cosa aún mejor se le dará. Comprenderá eso mismo [lo que ya tiene] mejor y de manera más pura, y permanecerá en él». («*EIN FRAGE: Hat dirre mensch noch daz beste? ENTWÛRT: Ja, nach der wise, daz im daz, daz er hat, nüt wirt benomen, und ein anders, ein bessers, gegeben. Er wirt daz selb me und luterlicher verstende, und blibet im daz*»).

⁷⁶ El Aquinate explica la cuestión en *S. Th.* II-II q.175.

bloz)»⁷⁷. Así, describe la manera en que se alcanza la bienaventuranza del siguiente modo, asumiendo el planteamiento del Maestro Eckhart:

«se puede considerar como un modo generador (*geberlich wis*); como está escrito en el evangelio de Juan [Jn 1, 12-13], él ha dado el poder y la potencialidad de llegar a ser ‘hijo de Dios’ (*gottes sun*, en singular) a todos aquellos que no han nacido sino de Dios. Y esto sucede de modo semejante a lo que llamamos comúnmente ‘dar a luz’ (*geberunge*). Ahora bien, lo que es alumbrado de este modo, está formado (*bildet*) según aquél del que procede y en él, y le confiere la igualdad de su ser y obrar. Por tanto, a una persona desprendida, de la cual sólo Dios es Padre, en la que nada temporal es engendrado como algo propio (*nah eigenschaft*), se le abren los ojos, de forma que se reconoce (*verstat*) a sí misma y recibe aquí su ser y su vida bienaventurados y es una con Él, porque aquí todas las cosas son uno en el Uno»⁷⁸.

Las afirmaciones precedentes plantean importantes cuestiones:

– Quien se ha desprendido verdaderamente y es bienaventurado, ha aquietado sus operaciones, se ha vaciado de todo y se ha hecho totalmente receptivo y, por ello, sólo Dios es su Padre. Luego es «formado», por gracia, «según Aquél del que procede», y le es concedido el ser «hijo de Dios», ya que es conformado y transfigurado según el mismo ‘ser’ y ‘obrar’ (*glichheit sins wesens und wúrkunge*) de Dios, igual-

⁷⁷ Cf. Bdw c.5, 346:8-9 «Los maestros [Eckhart] dicen que ‘la bienaventuranza del alma consiste en primer lugar en que contempla a Dios desnudo (*got bloz*); de ahí le viene todo su ser y su vida y saca todo cuanto es –según la medida de su bienaventuranza– del fondo de esta Nada’». (*«Die lerer sprechent, daz ‘der sele selikeit lit ze vorderlichest dar an: so si schöwet got bloz, so nimet si alles ir wesen und leben und schepfet alles, daz si ist, als verre si selig ist, von dem grunde dis nihtes’*»). Suso alude a la enseñanza de «los Maestros», pero en realidad está citando literalmente al MAESTRO ECKHART, VdeM, DW V, 116:28-30 «*wan daz êrste, dâ sælicheit ane geliget, daz ist, sô diu sêle schouwet got blôz. Dâ nimet si allez ir wesen und ir leben und schepfet allez, daz si ist, von dem grunde gotes*». Hemos subrayado las diferencias entre ambos textos: Suso alude a Dios como ‘Nada’ e introduce la matización de una gradación en la bienaventuranza.

⁷⁸ Cf. Bdw c.5, 340:19-29 «*Man mag es nemmen ein geberlich wis, als da stet geschriben an sant Johans ewangelio, daz er hat gegeben macht und múgen, gottes sún werden allen den, die von nihti anders denne von gotte geborn sint. Und daz geschihet in glicher wise, als man geberunge nach einer intragender gemeiner wise nemmet. Waz nu daz ander in solicher wise gebirt, daz bildet es nach im und in sich und git ime glichheit sins wesens und wúrkunge. Und dar umbe, in einem gelazsenen menschen, da got allein vatter ist, in dem sich nít zitliches gebirt nach eigenschaft, dem werdent sinú ôgen uf getan, daz er sich da verstat, und nimet da sin selig wesen und leben und ist eins mit im, wan ellú dinge sint hie eins in eime*». Este texto presenta enormes similitudes con la argumentación del MAESTRO ECKHART en *In Ioh.* n.106-110, LW III, 90-95, en donde el Maestro turingio comenta Jn 1,12 «*Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus*». Cf. *supra* Capítulo IV, notas 10-15 y 20. Asimismo, Eckhart afirma en en RdU c.6, DW V, 202, 9-10 lo siguiente: «Pues [el hombre que tiene sólo a Dios y tiene en vista sólo a Dios] es uno en el Uno, en el cual toda multiplicidad es unidad y una no-multiplicidad» («*wan er ist einiez in dem einen, dâ alliu manicvalticheit einiez ist und ein unvermanicvalticheit ist*»). Por último, la tríada ‘ser’ (*wesen*), ‘vida’ (*leben*) y ‘entendimiento’ (*verstehen*), presente en el texto susoniano, se refiere a la afirmación de Eckhart sobre que «estos tres: vivir, ser y entender agotan o llenan todo el ser» («*haec tria: vivere, esse et intelligere evacuant sive implent totum ens*»). Cf. *In Ioh.* n.63, LW III, 51:14-15.

dad que caracteriza la condición de hijo: tener la misma naturaleza en la distinción personal.

– Al bienaventurado se le abren los ojos: en el acto de conocer y de ver a Dios recibe de Dios «todo su ser y su vida bienaventurados»; en cierto modo, se conoce y conoce a todas las cosas en Dios y es «uno en el Uno», pues en la unidad divina «todas las cosas son uno».

Pero, ¿cómo entiende Suso ese ‘ser uno’ con Dios? ¿Significa una pérdida de la condición creatural y una transformación en la naturaleza divina? En modo alguno pretende nuestro autor sostener tal postura, más propia de la herejía del Libre Espiritu, sino que afirma lo contrario, la creaturalidad no se pierde en la unión; pero al mismo tiempo mantiene que el bienaventurado ‘es’ uno en el Uno, y no sólo *in patria*, sino también *in via*. A lo largo del capítulo 5 del *Libro de la Verdad* se ofrece la respuesta a la aparente contradicción.

2.2. COINCIDENCIA DE OPUESTOS («ZWEI KONTRARIA IM EIME»)

En primer lugar, Suso introduce la necesidad de otro tipo de razonamiento para poder llegar a captar que «todo es uno en el Uno», experiencia que trasciende todas las facultades humanas y, entre ellas, el entendimiento, ya que éste se adquiere por los sentidos, y en él rige el ‘principio de no contradicción’, denominado también ‘principio de contradicción’⁷⁹. Anticipándose a Nicolás de Cusa, emplea una expre-

⁷⁹ Este principio puede considerarse como un principio ontológico, y se formularía del siguiente modo: «es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo respecto». Asimismo, puede considerarse como principio lógico: «No a la vez *p* y no *p*». Cf. José FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía* I, Alianza, Madrid ⁷1990, 622-624. Aristóteles lo formuló en diversos lugares de su obra, por ejemplo: «es imposible que, al mismo tiempo y bajo una misma relación, se dé y no se dé en un mismo sujeto un mismo atributo. [...] Este es, por consiguiente, el más cierto de los principios. [...] No es posible, en efecto, que alguien crea que una cosa puede ser y no ser al mismo tiempo». ARISTÓTELES, *Metaph.* IV 3, 1005 b 15ss (*Obras*, ed. de Francisco de P. SAMARANCH, Aguilar, Madrid, 1964, 949).

sión semejante a la *coincidentia oppositorum*⁸⁰. Así, cuando el Discípulo señala que la percepción de «montañas y valles, agua y aire y multiplicidad de criaturas» se opone a la afirmación de que todo es «uno en el Uno», la «Palabra pura» responde del siguiente modo:

«Te digo aún más, a menos que el ser humano comprenda dos ‘*contraria*’, es decir dos cosas opuestas, ambas en uno, verdaderamente y sin duda alguna, no es nada fácil hablar con él de tales cosas. Cuando ya entiende estas cosas es que ya ha recorrido la mitad del camino de la vida al que aludo»⁸¹.

En el diálogo figurado, nuestro autor plantea la objeción de que reunir «dos contrarios en uno» contradice todas las ciencias, pero responde puntualizando que se trata de dos caminos distintos: el de las facultades y «los sentidos humanos» (*us menschlichen sinnen*) y aquél que se sitúa «por encima de todo razonamiento humano». Para llegar a la Verdad plena, que no es otra que Dios mismo, el ser humano ha de perder sus sentidos, ha de «quedarse sin sentido» (*sinlos werden*) pues, paradójicamente, «sólo con desconocimiento es conocida la Verdad»⁸². Siguiendo los pasos del Maestro Eckhart, Suso recoge la tradición agustiniana y, sobre todo, la tradición dionisiana y neoplatónica, que sostiene que el camino hacia Dios es el desconoci-

⁸⁰ Sobre la influencia de Suso en la formulación de Nicolás de Cusa de la *coincidentia oppositorum*, cf. Klaus REINHARDT, *Negative Theologie und Koinzidenz der Gegensätze bei Nicolaus von Kuse und in der reinischen Mystik (Heinrich Seuse)*, en Klaus REINHARDT - Harald SCHWAETZER (eds.), *Nicolaus Cusanus: ein bewundernswerter historischer Brennpunkt. Philosophische Tradition und wissenschaftliche Rezeption. Akten des Cusanus-Kongresses vom 20. bis 22. September 2006 in St. Petersburg*, Roderer, Regensburg 2008, 21-39. El autor destaca que ambos, tanto Suso como el Cusano, bebieron de la misma fuente dionisiana pero que no se puede concluir si Nicolás de Cusa depende directamente de Suso, primer autor en emplear tal formulación (cf. Id., 33-34). La influencia eckhartiana en el Cusano en obras como *De visione Dei* sí está probada, cf. Bernard MCGINN, *Nicolas de Cues sur la vision de Dieu*, en VANNIER (dir.), *La naissance de Dieu dans l'âme*, 144-146.

⁸¹ Bdw c.5, 341:1-6 «*DAZ LUTER WORT entwürdt und sprach also: Ich sagen dir noch me: es si denn, daz der mensch zwei contraria, daz ist zwei widerwertigú ding verstande in eime mit einander, – fürwar ane allen zwifel, so ist nüt gút lihte mit ime ze redenne von söllichen dingen; wan so er dis verstat, so ist er aller erst getretten dez halb uf den weg des lebennes, daz ich mein*».

⁸² Cf. Bdw c.5, 341:10-11 «*UNA OBJECCIÓN: Dos contrarios en uno es una total contradicción con todas las ciencias. RESPUESTA: Yo y tú no nos encontramos en un mismo cauce ni en un mismo lugar. Vas por un camino y yo por otro. Tus preguntas brotan de los sentidos humanos y yo te respondo según sentidos que están por encima de toda percepción humana. Has de quedarte ‘sin sentido’ si quieres llegar hasta aquí, pues sólo con ‘desconocimiento’ es conocida la Verdad*». («*EIN WIDERWERFUNG: Zwei contraria in eime sinde nach aller wise widerwerfent alle künste. ENTWÜRT: Ich und du bekommen einander nit uf einem rise ald uf einem platze; du gast einen weg und ich ein andern. Dine fragen gand us menschlichen sinnen, und ich antwürdt us den sinnen, die da sint über aller menschen gemerke. Du müst sinnelos werden, wilt du hin zú komen, wan mit unbekennen wirt dú warheit bekant*»).

miento⁸³, pues el ser de Dios se caracteriza por la absoluta unidad e indistinción⁸⁴. De ahí que para poder hacer la experiencia de la unión mística, de la unidad con el Uno absolutamente indistinto y no dividido, hay que trascender la lógica que establece las distinciones, lo cual supone un «desconocimiento», un «conocimiento desconocido» o una «docta ignorancia» –en palabras de Nicolás de Cusa.

Para confirmar que se trata de otro tipo de saber que no es fruto de una elucubración sino de la experiencia interior, el *Libro de la Verdad* relata a continuación que el Discípulo experimentó un enorme cambio. Durante unas diez semanas estuvo tan despojado de sus operaciones propias (*entwürken*) que, en presencia de gente o sin ella, «en todas partes y en todas las cosas, era sólo el Uno quien le respondía, y todas las cosas [se le mostraban] en el Uno, sin multiplicidad alguna [que se manifiesta en la diferenciación] entre esto y aquello»⁸⁵. Después de tal experiencia, el Discípulo puede exclamar que «lo que antes no podía creer» se ha convertido para él en «un saber»⁸⁶. No se trata de una desvalorización por parte de Suso del razonamiento; con este relato pretende mostrar, de manera plástica, lo que ha explicado previamente de manera discursiva: que el conocimiento inmediato de Dios desborda

⁸³ Bihlmeyer indica en la p.341, nota 16, la referencia siguiente: cf. SAN AGUSTÍN, *De ord.* II 16 n.44 «*Deus scitur melius nesciendo*». También se puede ver el desconocimiento como camino hacia Dios: DIONISIO AREOPAGITA, *De myst. theol.* I 1, PG 3, 997B (*Dionysiaca* I, 567-569); el comentario de ALBERTO MAGNO, *In Myst. theol.* I, 457-458 (cf. *supra* Capítulo III, nota 160); y ECKHART, *Pr.* 101, 361:155-160 y *Pr.* 103, 477:36-38. Suso también alude a la cuestión en *Bdw* c.5, 346:8ss. y *Vita* c.52, 187:17 y 190:10. Asimismo, en el neoplatonismo, especialmente en Plotino, se plantea la *henosis* como ‘otro tipo de pensamiento’, ‘otro tipo de visión’, en la que se produce una ‘indiferenciación’ entre el que ve y lo visto, y que conduce a la experiencia de ‘ser uno’: «no hay nada entre ellos –afirma Plotino en *Enéadas* VI 7– ya no son dos sino que ambos son uno; ya no los puedes separar en tanto que él o eso [el Uno] está presente». Cf. Werner BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Klosterman, Frankfurt a. M. 1985, 137.

⁸⁴ Cf. por ejemplo, la explicación del Maestro Eckhart, *Prol. gen.* n.10, LW I, 155:3-5 «Lo uno está siempre dividido en lo inferior e indiviso en lo superior. De ello se desprende que lo superior de ningún modo se divide en lo inferior, sino que, permaneciendo indiviso, recoge y une lo que se encuentra dividido en lo inferior» («*Semper divisum inferius unum est et indivisum in superiori. Ex quo patet quod superius nullo modo dividitur in inferioribus, sed manens indivisum colligit et unit divisa in inferioribus*»). Cf. *supra* Capítulo II, notas 19ss.

⁸⁵ Cf. *Bdw* c.5, 341:17-23 «*Es geschah in den selben ziten ein vil grozü endrunge in ime. Er kam underwilent dar zû, daz er etwie dike zehen wochen, ald minre ald me, so krefteklische entwürket wart, daz im mit offenen sinnen, in der lûten biwonunge und ane die lûte, sin sinne also entgiengen nach eigener wûrklicher wise, daz im úberal in allen dingen níwan eins antwurte und ellú ding in eime ane alle manigvaltigkeit disses und jenes*». Seguramente se relata la experiencia mística del mismo Suso, narrada en términos similares en *Vita* c.50, 175:21-26.

⁸⁶ Cf. *Bdw* c.5, 341:26-27 «*Ja, daz ich vor nit moht glöben, daz ist mir nu worden ein wissen*».

y trasciende todas las facultades humanas, y por ello sucede «con los sentidos despojados de su propio modo de operar», y es un total «desconocimiento».

Cabe preguntarse cuál es la Verdad a la que el Lector de Constanza alude y qué ejemplo ofrece al hablar de la coincidencia de opuestos: menciona «una nada eterna» (*ein ewiges niht*) y «su ‘haber llegado a ser’ en el tiempo» (*zitlichúgewordenheit*), es decir, su existencia temporal⁸⁷. Entre estas dos situaciones se presentan las desigualdades máximas: ‘algo que es’ o ‘que ha llegado a ser’, un ente, frente a ‘nada’; y ‘lo temporal’ frente a ‘lo eterno’. No queda claro si con ello nuestro autor se refiere a Dios mismo, al que designará como ‘Nada’ a lo largo de todo el capítulo 5 del *Libro de la Verdad* y, en tal caso, «su haber llegado a ser en el tiempo» aludiría al misterio de la encarnación; o si entiende por «una nada eterna» al *esse virtuale*, a la «razón» del hombre en Dios, la idea que Dios tiene de él⁸⁸; y «su haber llegado a ser en el tiempo» como el ser humano creado, temporal y concreto. En cualquier caso, pretende abordar la posibilidad de unión entre Dios y el ser humano, pero al mismo tiempo subraya que se ha de trascender la manera convencional de comprender una unión, como suma o conjunción de términos del mismo orden de magnitud; pues la experiencia misma de la «inmersión» en el Misterio de Dios también es inexpresable⁸⁹. Por ello, declara:

«El ser humano puede en el tiempo llegar a comprenderse (*sich verstat*) ‘uno’ en Aquél que nada es de todas las cosas que se pueden pensar o nombrar. ‘La Nada’ designa de modo convencional a Dios y es en sí misma ‘lo más sustancial’ (*ein aller weslichostes iht*). [...] El ser humano tiene que ir mucho más allá (*inbaz*) de todo lo que se puede expresar (*beweisen*) con palabras, como lo que el hombre entiende por unión o cosas similares»⁹⁰.

⁸⁷ Cf. Bdw c.5, 341:7-9 «*EIN FRAGE: Weles sint dú contraria? ENTWÚRT: Ein ewiges niht und sin zitlichúgewordenheit*».

⁸⁸ Esta es la interpretación de Enders, que alude a ello como «momento de la totalidad» que es en sí mismo el Logos intratrinitario. La unión mística «‘en’ el fondo del alma» se entiende pues como experiencia (pero no transformación ontológica) de retorno al propio fondo, esto es, a la idea que Dios tiene de cada uno (su *esse virtuale*) y que en sí misma es divina e increada. A juicio de este autor, tal clarificación resuelve muchos quebraderos de cabeza sobre la interpretación de las afirmaciones eckhartianas acerca del fondo «increado». Cf. ENDERS, *Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse*, 60.

⁸⁹ Sobre la inefabilidad de la unión mística, cf. HAAS, ‘*Sermo mysticus*’, 136-167.

⁹⁰ Bdw c.5, 342:5-8 y 23-25 «*Der mensch mag in zit dar zû komen, daz er sich verstat eins in dem, daz da niht ist aller der dingen, die man besinnen alder gewōrten mag; daz da niht ist aller der dingen, die man be sinnen alder gewōrten mag; und daz niht nemmet man nach verhengter wise got,*

Para profundizar en este planteamiento vamos a centrarnos, en primer lugar, en «el dónde» (*wa*) o término de la unión, como base para pasar a estudiar cómo entiende Suso la «inmersión» en Dios desde la perspectiva del ser humano.

2.3. «EL DÓNDE» (*WA*) O EL TÉRMINO EN QUE TIENE LUGAR LA UNIÓN. LA UNI-TRINIDAD

Tanto en el capítulo quinto del *Libro de la Verdad* como en el 52 de la *Vita* aparece la pregunta sobre «‘dónde’ (*wa*) llega el entendimiento de la persona desprendida»⁹¹, ‘dónde’ «debe terminar la inteligencia de la persona bien ejercitada, sumida en el más profundo abismo (*abgründkeit*), como su fin supremo»⁹². Suso emplea toda su capacidad discursiva para subrayar que se trata de un ‘donde’ inefable: la vida intradivina y, en concreto, la simple Unidad, que desborda todo nombre y toda comprensión, de ahí que sea designada como ‘Nada’, especialmente en el *Libro de la Verdad*⁹³, pero también en la *Vita*⁹⁴. No vamos a repetir lo expuesto en nuestro

und ist an im selber ein aller weslichostes iht. [...] Alle die wile, so der mensche verstat ein einunge oder solich ding, daz man mit rede kan bewisen, so hat der mensch noch inbaz ze gånne».

⁹¹ Cf. Bdw c.5, 342:3-4 «*Wa lendet eins gelazsenen menschen verstandenheit?*». El vocablo medio-alto alemán *lenden* significa *landen* (‘arribar’, ‘desembarcar’, ‘aterrizar’), *heimkehren* (‘llegar a casa’), *ans Ziel, zu Stande bringen, beenden* (‘llegar a la meta’, ‘finalizar’). Cf. Lexer I, 1878.

⁹² Cf. *Vita* c.52, 184:5-7 «*wa und wie eins wolgeüpten menschen bescheidenheit in der tiefsten abgründkeit uf sin höchstes zil enden sölte*». Según el diccionario Lexer I, 204, *bescheidenheit* corresponde a *Verstand* (entendimiento, razón, intelecto) y a *Verständigkeit* (comprensión, sentido común, sabiduría).

⁹³ Cf., por ejemplo, Bdw c.5, 342:12-18 «UNA PREGUNTA: ¿Habla la Escritura de aquél que has denominado ‘Nada’, no por su ‘no-ser’ sino por su incomprendibilidad suprema? RESPUESTA: Dionisio [cf. *De div. nom.* I 1-2, PG 3, 588BC; *Dionysiaca*, 4-13] escribe acerca del Uno sin nombre y que bien podría ser esta ‘Nada’ a la que me refiero; pues cuando se le llama Deidad o Ser o cualquier nombre que se le dé, estos nombres no son adecuados, pues los nombres se forman en la criatura». («*EIN FRAGE: Seit dú schrift út von dem, daz du hast genemmet niht, nit von sime nûtsinde, mer von siner übertreffender unbegriffenheit. ENTWÜRT: Dionysius schribet von eime, daz ist namelos, und daz mag sin daz niht, daz ich meine; wan der im sprichet gotheit oder wesen, oder waz namen man im git, die sint im nit eigen nach dem, als die namen sich bildent in der kreature*»). Cf. *supra* Capítulo II, «2.1. Primero, Simplicidad, Nada».

⁹⁴ Cf., *Vita* c.52, 187:11-16 «y aquí llega el espíritu [humano], a la Nada de la Unidad. Y la unidad se llama ‘Nada’ porque el espíritu no puede encontrar lo que es esta Nada en ningún modo temporal. Sin embargo, bien siente el espíritu que es sostenido (*enthaltten*) por Otro distinto que él. Por

Capítulo II sobre Dios en Suso, pero sí destacar algunas cuestiones vinculadas a la unión y que sólo se entienden desde su manera de concebir a Dios.

En el capítulo 5 del *Libro de la Verdad* declara que «‘aquí’ el hombre se reconoce (*erkennet*) uno con esa ‘Nada’ y esa ‘Nada’ se conoce (*erkennet*) a sí misma sin operación del conocimiento (*erkantnisse*)»⁹⁵. Eckhart también vinculó el hecho de que Dios se conoce a sí mismo con la *unio mystica*, que supone llegar a ser hijos de Dios. Quizá Suso tuviera como trasfondo el sermón alemán 76 de su Maestro en el que explica el sentido del texto de 1Jn 3,1-3, que «aún no se ha manifestado lo que seremos», pero «cuando se manifieste, seremos semejantes a él» y «lo veremos tal cual es»:

«Dios nos hace conocerle a Él mismo y, al conocer, hace que nosotros le conozcamos a Él, y su ser es su conocer, y el que me haga conocer y que yo conozca es idéntico. Por eso su conocimiento es mío, como uno es lo que un Maestro enseña y lo que es enseñado al discípulo. Y dado que su conocimiento es mío, y que su sustancia es su conocimiento y su naturaleza y su ser, se sigue que su ser y su sustancia y su naturaleza son mías. Y como su sustancia, su ser y su naturaleza son mías, soy Hijo de Dios. “Mirad” hermanos, “cual amor nos ha dado Dios, que seamos llamados el Hijo de Dios (*der sun gotes*) y que lo seamos” [1Jn 3,1]»⁹⁶.

No podemos olvidar que cuando Dios se conoce a sí mismo genera al Hijo, como auto-enunciación de sí mismo, y espira al Espíritu Santo, como lazo de amor y gozo entre el Padre y el Hijo; por tanto, aunque no lo mencione explícitamente, Suso se refiere a la vida intratrinitaria como término de la unión, y sólo desde ella se pueden entender las afirmaciones que hace a continuación en el *Libro de la Verdad*. Pero el que «la Nada» carezca aquí de «operación del conocimiento» significa que no es-

eso, aquello en lo que es sostenido es más bien ‘algo’ que ‘nada’; pero, para el espíritu, es ‘nada’ según el modo de ser [temporal]». (*«und da kumt der geist uf daz niht der einikeit. Und dú einikeit heisset dar umb ein niht, wan der geist enkan enkein zitlich wise finden, waz es sie; mer der geist enpfindet wol, daz er wirt enthalten von einem andern, denn daz er selber ist. Dar umb ist daz, daz in da enthaltet, eigenlicher iht denn niht; es ist dem geiste wol niht an der wise, waz es sie»*).

⁹⁵ Bdw c.5, 342:9-10 «*Und hie erkennet sich der mensch eins mit disem nihte, und dis niht erkennet sich selb ane werk der erkantnisse*».

⁹⁶ ECKHART, Pr. 76, DW III, 320:8-321:6 «*Got machet uns sich selber bekennende, und bekennende machet er uns sich selber bekennende, und sîn wesen ist sîn bekennen, und ez ist daz selbe, daz er mich machet bekennende und daz ich bekenne. Und dar umbe ist sîn bekennen mîn, als in dem meister ein ist, daz er lêret, und in dem jûnger, daz er gelêret wirt. Und wan denne sîn bekennen mîn ist und wan sîn substancie sîn bekennen ist und sîn natûre und sîn wesen, dar nâch volget, daz sîn wesen und sîn substancie und sîn natûre mîn ist. Und wan denne sîn substancie, sîn wesen und sîn natûre mîn ist, sô bin ich der sun gotes. “Sehet”, brüeder, “welche minne uns got gegeben hât, daz wir geheizen sîn der sun gotes und sîn”*».

tablece distinción alguna, es decir, se trata de «la Trinidad según su ‘reflexión que refluye sobre sí misma’»⁹⁷, la simple Unidad en la cual son subsumidas todas las diferencias.

El capítulo 52 de la *Vita* enriquece la perspectiva y facilita la comprensión del capítulo 5 del *Libro de la Verdad*, pues explica la dimensión trinitaria del ‘dónde’ de la unión, y cómo «la Unidad atrae [al espíritu humano] hacia sí, en la Trinidad»⁹⁸. Comienza su exposición «sobre el vuelo más alto» que experimenta la cima del alma, el *vernúnftige gemüt*⁹⁹, con una alusión al texto de Jn 12,26: «donde estoy yo, allí estará también mi siervo»¹⁰⁰. Así, quien no haya temido seguir al Hijo en el ‘donde’ de su humanidad y de su cruz, bien podrá, según su promesa, «disfrutar del gozoso ‘donde de la desnuda Deidad que posee como Hijo’ (*súnlichen blossen gotheit*)», en mayor o menor medida, en esta vida, en tanto en cuanto es posible, y en la eternidad, «de un modo intelectual y lleno de alegría (*in vernúnftiger frödenbernder wise*)»¹⁰¹. Y este «‘dónde de la desnuda filiación divina’ (*daz wa der blossen götlichen sunheit*)», como lo denomina Suso a continuación, corresponde a la naturaleza divina

⁹⁷ Cf. *Vita* c.52, 185:16 «*dú driheit nah dem inswebenden widerschlage*». Cf. *supra* Capítulo II, nota 265.

⁹⁸ Cf. *Vita* c.52, 189:8 «*dú einikeit zúhet in in der driheit an sich*».

⁹⁹ El título del capítulo, en *Vita* c.52, 184:2-3 «*Von dem aller höchsten überflug eins gelepten vernúnftigen gemütes*». Ya hemos mencionado la enorme dificultad para traducir *gemüte*, que se corresponde a lo más profundo y nuclear del ser humano, la sede de sus pensamientos, emociones, sentidos, y de su apertura a Dios. El *vernúnftig gemüt* sería bien la parte superior del alma (según Enders), o su «fondo» (según Hofmann); en todo caso, se entiende *vernúnft* (intelecto) en un sentido más amplio que la mera facultad intelectual, como aquello que inclina hacia Dios y se hace totalmente receptivo a su presencia (cf. *supra* Capítulo III, nota 203). El vocablo *überflug* aparece en esta una única ocasión en la obra susoniana, y no está recogido por ningún diccionario de medio-alto alemán; pero se puede deducir su significado por la composición del prefijo *über-* (sobre-) y el sustantivo *flug* (vuelo); se trataría de un «vuelo más alto», un «super-vuelo», que Surio en su traducción latina rinde como *excessu*. Cf. Surio, 340 «*De supremo amantie animi vel spiritus excessu*».

¹⁰⁰ Cf. *Vita* c.52, 184:11-13 «Un ser humano de tal nobleza [que ha llegado a su meta más alta] comprende en la simple quietud la palabra llena de sentido que pronunció el Hijo eterno en el Evangelio: “donde estoy yo, allí estará también mi siervo”». («*Ein söllicher edelr mensch, der nimet war mit einvaltiger müssikeit dez sinnerichen wortes, daz der ewig sun sprach an dem ewangelio: “wa ich bin, da sol och min diener sin”*»). El texto evangélico que menciona Suso es Jn 12,26 en la versión de la Vulgata: «*ubi sum ego, illic et minister meus erit*», pues el medio-alto alemán construye el futuro también con el auxiliar *sollen*.

¹⁰¹ Cf. *Vita* c.52, 184:13-19 «*Wer nu daz wa, daz der sun nam nah der menschheit in sterbender wise an sinem crúze, wer daz streng wa in nahvolg nüt hat geschúhet, daz ist wol móglich nah siner gehaiss, daz der daz lustlich wa siner súnlichen blossen gotheit werde in vernúnftiger frödenbernder wise niessende in zit und in ewikait, als verr es denn móglich ist, minr und me*».

común a las Personas de la Trinidad y, por tanto, a la Unidad divina¹⁰². El camino para llegar hasta allí no es sino la filiación divina: a través del Hijo, recibiendo por gracia el ser hijo y haciéndose uno con él, por el Espíritu Santo¹⁰³, llegar a «cohabitar con el Hijo eterno»¹⁰⁴ en este «donde infinito», «intelectual» y «supra-intelectual», «en la montaña salvaje del ‘donde’ supradivino», que es un «donde sin modo»¹⁰⁵. Este «donde» es pues «la desnuda y simple unidad», también llamada «abismo (*abgrund*) profundo y sin fondo»¹⁰⁶, o «el fondo de la Nada»¹⁰⁷ (*grund*). Es un «donde intelectual» o «supraintelectual», puesto que responde a la concepción de Suso (y Eckhart) de la vida intradivina como un pensamiento de sí mismo, y el refluir de las Personas en la Unidad como la *reditio in se ipsum* del conocimiento divino. Sólo

¹⁰² Cf. *Vita* c.52, 184:20-185:4 «¡Oh! ¿Cuál es entonces el ‘donde’ de la desnuda filiación divina? Está en la luz rica en imágenes (*bildrichen lieht*) de la unidad divina. Y según su nombre innominado es una Nada, considerado según su ‘introversión’ (*inschlag*) es una quietud esencial; según su ‘salida inmanente’ (*inneblibende usschlag*), es la naturaleza de la Trinidad; según su cualidad, es una luz de su ‘mismidad’; en tanto que causa increada, un Ser (*istekeit*) que produce todas las cosas. Y en esta tenebrosa ausencia de modo, toda multiplicidad desaparece y el espíritu pierde su ‘mismidad’ (*selbsheit*), desaparece según su propia actividad». («*Eya, wa ist nu daz wa der blossen götlichen sunheit? Daz ist in dem bildrichen lieht der götlichen ainikeit, und daz ist na sinem namlosen namen ein nihtekeit, nah dem inschlag ein weslichú stilheit, nah dem inneblibendem usschlag ein natur der driheit, nah eigenschaft ein lieht sin selbsheit, nah ungeschafent sachlichkeit ein aller dingen gebendú istekeit. Und in der vinstren wiselosekeit verget ellú menigvaltekeit, und der geist verlüret sin selbsheit: er vergat na sin selbs wirklichkeit. Und dis ist daz hōhste zil und daz endlos wa, in dem da endet aller geisten geistekeit*»). Para la explicación de este texto, cf. *supra* Capítulo II, nota 288.

¹⁰³ Aunque Suso no destaque por ahondar en el papel del Espíritu Santo en la *unio mystica*, se pueden encontrar alusiones al mismo como, por ejemplo, *Vita* c.53, 193:16-17 «el espíritu creado es llevado (*begreifen*) por el Espíritu supraesencial allí donde no podía penetrar por sus propias fuerzas» («*so wirt der creatürlich geist von dem überweslichem geist begrifen in daz, da er von eigenr kraft nit mohte hin komen*»).

¹⁰⁴ Cf. *Vita* c.52, 187:9-10 «*da ein bewerter diener sol dem ewigen sune mitwonend sin*». Cabe mencionar las acertadas reflexiones de Enders: desde la perspectiva cristiana, la unión con Dios sólo puede ser entendida como un «llegar a ser uno», en acto, con el Hijo —el ‘lado proferido’ de la reflexión trinitaria—, unidad entendida como momento de la totalidad del conocimiento divino, el Hijo y como vuelta hacia el ‘propio fondo intradivino’, es decir, la idea que Dios tiene de cada uno en su pensamiento divino. Transcribimos sus palabras: «*Die mystische Vereinigung mit Gott ist (christlich) nur möglich als –aktuale– Einswerdung mit dem ‘innertrinitarischen’ Christus, der als ‘Sohn’ (als die hervorgebrachte ‘Seite’ der trinitarischen Reflexion) vom ‘Vater’ (der hervorbringenden ‘Seite’ dieser absoluten Reflexion) immerfort ‘geboren’ wird: Die (mystische) Sohnesgeburt, das ‘Eintauchen’ in das und aktuale Einswerden mit dem alleninheitlichen Bewußtsein Gottes und damit die erfahrungshafte Rückkehr in den eigenen, innergöttlichen Seinsgrund als ‘Gedanke im Geiste Gottes’, ist die Wesengestalt der unio mystica im Christentum*». Cf. ENDERS, *Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse*, 54.

¹⁰⁵ Cf. *Vita* c.52, 185:3 «*endlos wa*»; 187:9 «*vernünftig wa*»; 185:26 «*übervernünftig wa*»; 188:20 «*wilden gebirge des übergötlichen wa*»; 190:1 «*entwistem wa*».

¹⁰⁶ Cf. *Vita* c.52, 190:1 «*blossen einvaltigen einikeit*»; 189:2 «*daz grundlos tiefes abgrund*».

¹⁰⁷ Cf. *Bdw* c.5, 346:11 y 350:22 «*dem grunde dis nihtes*»; y 349:29 «el fondo de la Nada eterna» («*dem grunde des ewigen nihtes*»). Cf. *supra* Capítulo II, «2.3. Grund, abgrund, Deidad y Dios».

Dios se conoce a sí mismo, explica nuestro autor, sólo Él conoce «su abismo profundo», y es conocido «sólo por aquellos con quienes lo quiere compartir (*gemeinden*)»¹⁰⁸. La Escritura afirma en 1Cor 13,12 que «allí conoceremos como somos conocidos». De ahí que el espíritu humano, vaciado de sí y unido plenamente al Hijo, participa por gracia en cierto modo de este conocimiento, en el cual Dios se conoce. ‘Allí’ el ser humano se pierde a sí mismo y es sumergido en la Unidad, dentro del movimiento inmanente en que las Personas divinas confluyen en la unidad:

«Este conocimiento no lo tiene el espíritu [humano] por sí mismo, sino que la Unidad lo atrae hacia sí en la Trinidad, es decir, en su verdadera morada sobrenatural, donde mora por encima de sí mismo en aquél que le ha atraído hacia sí»¹⁰⁹.

Cabe notar que esta *reditio in seipsum* o esta ‘vuelta hacia sí’ de la Trinidad en la Unidad es designada por Suso en medio-alto alemán como *widerschlag*, pero también como *inschlag*, vocablo que también emplea para hablar del ‘desplome’ o del ‘rpto’ supremo del ser humano¹¹⁰. Desde todo lo dicho se comprende la razón de esta elección, pues nuestro autor, que es muy preciso en su terminología, considera que el espíritu humano participa de este ‘latido’ del conocimiento divino y, «en el rpto» (*inschlag*), «es llevado con las tres Personas al interior del Abismo, según la simplicidad que refluye hacia sí misma, y allí goza de la bienaventuranza». Sumergido en este Abismo, «el espíritu humano, en un modo despojado de sí, recibe el ser uno con Él»¹¹¹.

Teniendo como trasfondo lo que acabamos de exponer acerca del término de la unión, se puede interpretar el párrafo más difícil del *Libro de la Verdad*:

¹⁰⁸ Cf. *Vita* c.52, 189:3-4 «*daz [daz grundlos tiefes abgründ] ist och verborgen allem dem, daz er selber nit ist, denn allein dien, den er sich wil gemeinden*». Resuena la afirmación evangélica de Mt 11,27 «...ni al Padre le conoce nadie sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar»; en la Vulgata, versión empleada por Suso: «...neque Patrem quis novit, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare».

¹⁰⁹ Cf. *Vita* c.52, 189:5-10 «...*in etlicher wise mit im selben bekennen, als dú schrift seit [1Cor 13,12]: “wir sülen da bekennen, als wir erkant sien”. Dis bekentnis hat der geist nit von sin selbsheit, wan dú einikeit zúhet in in der driheit an sich, daz ist an sin rehten úbernátúrlichen wonenden stat, da er wonet úber sich selb in dem, daz in da gezogen hat*». El texto de 1Cor 13,12, en la versión de la Vulgata, es el siguiente: «*tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum*».

¹¹⁰ La utilización de la raíz ‘schlag’ (golpe) indica la inmediatez, la simultaneidad de lo acontecido, tanto para la vida trinitaria como para la *unio mystica*.

¹¹¹ Cf. *Vita* c.53, 193:18-22 y 25-26 «*Der inschlag [...] und wirt da mit den drin personen wider in daz abgründ nah insweben der einvaltekeit in gewungen, da er gebruchet siner selikeit nah der hohsten warheit. [...] und der geist in entgeisteter wise ist eins mit im worden*».

«UNA PREGUNTA: ¿Qué se quiere decir con las siguientes palabras?: Cuando la ‘Nada generadora’ –como se considera a Dios– viene a sí misma, el ser humano no conoce ninguna diferencia entre él y esta Nada.

RESPUESTA: [Se quiere decir] que esta Nada no está en sí misma ‘en cuanto a nosotros’ (desde nuestra perspectiva, *unser halb*) durante el tiempo (*wile*) en que está operando en nosotros tales cosas; pero cuando viene a sí misma ‘en cuanto a nosotros’ (*únser halb*), entonces ni nosotros ni ella –‘en cuanto a nosotros’ (*unser halb*)– sabemos nada de esas cosas»¹¹².

Suso está aludiendo precisamente a la vida divina entendida como intelección o conocimiento. Al mismo tiempo, subyace la concepción escolástica de que la esencia divina es pura quietud y no opera, sino que operan las Personas divinas¹¹³. Por último, es muy probable que la expresión *unserhalb*, que aparece en tres ocasiones en la respuesta, se corresponda a la expresión latina *quoad nos*, muy empleada por San Alberto Magno y su escuela para indicar la infabilidad divina, la distancia entre Dios y nuestra manera de entenderle; significaría «en cuanto a nuestra manera de concebir las cosas». Así, se podría leer el párrafo quitando todos los «en cuanto a nosotros», porque sólo quieren enfatizar que toda la explicación no deja de ser una elaboración, pero que la Infinitud divina trasciende todo lo que se puede decir de ella,

¹¹² Bdw c.5, 343:9-15 «EIN FRAGE: Waz ist daz gesprochen: so daz geberlich niht, daz man got nemmet, in sich selber kumet, so weis der mensche sin und des keinen underscheid? ENTWURT: Denne ist dis niht nüt in im selber unser halb, die wile es solich ding in uns ist würende; wenne es aber in sich selber kumet únser halb, so wissen wir und och es unser halb von disen dingen nüt». Este texto ofrece enormes dificultades de traducción. La expresión *unser halb* es traducida al alemán moderno como «im Hinblick auf uns» o «con vistas a nosotros, en cuanto a nosotros» (cf. Hofmann, 348; Sturlese-Blumrich, 39). A pesar de que algunos traductores se inclinan a considerarlo sinónimo de «por nosotros», «*per noi*» o «*pour nous*» (cf. VANNINI (ed.), *ENRICO SUSO. Il libretto della Verità*, 49; JARCZYK –LABARRIÈRE (ed.), *HENRI SUSO. Petit Livre de la Vérité*, 57); o también «por nuestra causa», «*à cause de nous*» (cf. Ancelet-Hustache, 441), consideramos más adecuado traducir «en cuanto a nosotros», pues así la frase cobra un sentido mayor. Es también la opción de la versión latina de Surio, del siglo XVI y por ello presenta una mayor cercanía al medio-alto alemán de Suso que la nuestra (Surio, 287; y la traducción del latín de SANDOVAL (ed.), *Beato ENRIQUE SUSÓN. Obras*, 511): «EL DISCÍPULO: Una pregunta más. ¿Qué significa esta frase: “Cuando esta Nada generadora, que se llama Dios, se repliega en sí misma, el hombre ya no capta su distinción de Ella”? LA VERDAD: Significa que esta Nada, desde nuestra perspectiva, no está en sí misma cuando opera en nosotros; y que cuando entra en sí misma, desde nuestra perspectiva, ya no sabemos nada de Ella en lo que a nosotros atañe». («DIS. *Quidam sibi vult cum dicitur: Nihilum hoc, quod Deus appellatur & gignere potest, vbi in se ipsum se recipit, hominem se ab illo non posse inter noscere? VER. Tum quidem Nihilum hoc in seipso nihil est, quod ad nos attinet, dum ita in nobis operatur. Vbi autem in seipsum ingreditur, quantum ad nos spectat, iam non novimus illud, quatenus nostra interest*»). Denifle explica este párrafo diciendo que hasta que el alma no penetra absolutamente y es absorbida en el Ser infinito de Dios (*in Gottes unendliches Sein*), el alma es consciente de una distinción entre las tres Personas de la Trinidad y entre ella y Dios. Pero, en el Ser infinito de Dios, el hombre pierde la consciencia de la distinción, aunque ésta permanece según la esencia. Cf. DENIFLE, *Die deutschen Schriften des seligen Heinrich Seuse*, 538, nota 4.

¹¹³ Cf. *supra* Capítulo II, nota 256.

como afirma en las líneas inmediatamente anteriores al texto que estamos analizando¹¹⁴. Con estos presupuestos, se puede concluir que, a juicio de nuestro autor, en tanto en cuanto Dios opera en el ser humano, son las Personas las que operan, el Padre generando al Hijo en el alma humana y el Espíritu iluminándola y, por ello, «la Nada no está en sí misma». Pero en cuanto al repliegue del pensamiento divino sobre sí mismo, es decir en la *reditio* o *inschlag*, estamos considerando a la Nada en su esencia (por eso el autor puntualiza «en cuanto a nosotros»). Es designada ‘Nada’ porque nada se puede predicar de ella, ya que es pura Unidad sin diferenciación entre sujeto y predicado, entre el que conoce y lo conocido, entre el Padre y el Hijo, entre el Logos divino y cada una de las ideas ejemplares de las cosas creadas. Allí reina un absoluto silencio y un ‘no saber’ acerca de «esas cosas» distintas. El ser humano unido a la ‘Nada’ también ‘se experimenta’ como uno e indiferenciado, pero no en sentido panteísta¹¹⁵; se trata de otro tipo de percepción, una experiencia inefable más allá del conocimiento reflexivo y de la coincidencia de opuestos, pues tiene lugar en la esencia del alma, en su fondo, y no a través de una facultad humana concreta, dado que la Infinitud divina desborda absolutamente su capacidad limitada, tal y como describiremos a continuación.

2.4. LA UNIÓN DESDE LA PERSPECTIVA DEL SER HUMANO

a. *En «el fondo» (grunt)*

Si nos preguntamos por el ‘dónde’ de la experiencia inmediata de Dios en el ser humano, según una manera metafórica de hablar, ésta tiene lugar en lo más pro-

¹¹⁴ Cf. Bdw c.5, 343:1-9. Cf. *supra* Capítulo II, nota 201.

¹¹⁵ Herma Piesch destaca la novedad susoniana, que apunta por primera vez la importante distinción entre la «existencia sustancial» (*substantieller Existenz*) o, en palabras de Suso, *wesunge* y «la experiencia subjetiva» (*subjektivem Erleben*), la *nemunge unser halb*. Cf. PIESCH, *Seuses 'Büchlein der Wahrheit' und Meister Eckhart*, 113. Cf. asimismo ENDERS, *Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse*, 53-61.

fundo y recóndito del alma, en su «fondo esencial» (*weslichen grunt*)¹¹⁶, que en cierto sentido es inefable, explica nuestro autor:

«Para llegar a eso [a perderse y ser uno con Dios, el sujeto] ha de estar en el fondo (*grunde*) que se encuentra escondido en la Nada mencionada. Allí no se sabe nada de nada, allí no hay nada, ni tampoco hay ningún ‘allí’; y hablar de ello es denigrarlo»¹¹⁷.

En el capítulo 5 del *Libro de la Verdad*, Suso mantiene cierta ambigüedad acerca del «fondo» y no queda claro si se refiere al fondo de Dios o al del ser humano, o a ambos, pues ‘la inmersión’ supone un desfondamiento tal que parecen ser un único fondo.

A lo largo del capítulo 52 de la *Vita*, se refiere en general al «espíritu humano» (*geist*), pero también alude al lugar de la unión como «la pureza del espíritu» (*die luterkeit des geistes*)¹¹⁸; «la ‘mente’ sin fondo, simple y pura» (*grundlosen, einvaltigen, reinen gemütes*)¹¹⁹, es decir, lo más profundo del alma totalmente vaciado, receptivo y unificado; o sencillamente la «‘mente’ intelectual» (*vernünftige gemüt*)¹²⁰. Sin embargo, no aparece un interés por establecer una ‘topología’ del alma humana, y no se describe con precisión el ‘donde’ del ser humano, sino que la atención se centra en el ‘donde’ de Dios, y se subraya que, en el éxtasis, el espíritu humano está totalmente «despojado de sí mismo» (*entgeistet*) y es llevado por Otro. En el resumen que recapitula y sintetiza la enseñanza susoniana, el capítulo 53 de la *Vita*, sí aparecen las expresiones «‘mente’ intelectual» (*vernünftigen gemüte*) y «chispa del alma» (*fünklin der sele*). Pero para la experiencia de la unión suprema, en la cual «el Principio y el fin han llegado a ser uno», el autor prefiere la designación de «espíritu humano en un modo despojado de sí mismo (*der geist in entgeisteter wise*)»¹²¹.

¹¹⁶ Cf. Bdw c.5, 342:2 (*sinen weslichen grunt*); Bdw c.5, 349:15 «en el fondo ya no se puede decir nada de ello» (*in dem grunde ist hie von nüt ze sagenne*).

¹¹⁷ Bdw c.5: 346:2-3 «Sol er dar komen, so müz er sin in dem grunde, der verborgen lit in dem vor genemten nihte. Da weis man nüt von nüte, da ist nit, da ist öch kein da; waz man da von redet, so verhönet man es».

¹¹⁸ Cf. *Vita* c.52, 189:18-19. Como hemos presentado más arriba, el Maestro Eckhart también considera que el nacimiento del Hijo en el alma tiene lugar en «lo más puro y lo más noble que el alma puede ofrecer, en su fondo y, mejor todavía, en la esencia del alma, es decir, en lo que tiene de más escondido». Pr. 101, DW IV, 338:15-17. Cf. *supra*, nota 122.

¹¹⁹ Cf. *Vita* c.52, 190:11-12.

¹²⁰ Cf. *Vita* c.52, 184:2-3.

¹²¹ Cf. *Vita* c.53, 193:23-25 «Aquí ya no hay afán ni lucha alguna, pues el Principio y el fin han llegado a ser uno, como se ha mostrado aquí con imágenes, y el espíritu, en un modo despojado de sí

b. Ser «uno en el Uno»

Si Dios se hace presente en el fondo del alma y el ser humano recibe el «ser uno con él», ¿qué sucede entonces? ¿En qué consiste la «inmersión esencial» (*weslich ingenomenheit*)¹²²? ¿Pierde el ser humano su esencia y se transforma en Dios mismo?

Suso distingue la experiencia de la unión mística como preguatación *in via* de la bienaventuranza plena y el estado de las cosas «cuando no eran», es decir, las cosas en su causa esencial o primordial, como razones o ideas en la mente de Dios, donde son uno y lo mismo que Dios¹²³. Sin embargo, recuerda que, una vez creado, el ser humano «no puede ser criatura y Dios según nuestro discurso». Y prosigue:

«Es más, Dios es trino y uno. Y así puede el hombre, en cierto modo, en la medida en que se ha aniquilado (*vergat*) en Dios, ser uno en la pérdida, y según el modo exterior estar contemplando y gozando, y [estar haciendo] cosas semejantes. Sobre esto pongo un ejemplo. En el acto de ver el ojo se pierde, pues en la operación de la visión se hace uno con su objeto, y sin embargo cada uno sigue siendo lo que es»¹²⁴.

Es significativo que para ilustrar su explicación nuestro autor recurra a la Trinidad y a la Unidad divina, y al ejemplo de la visión. En ambos casos, la perspectiva

mismo, ha llegado a ser uno con Él». («*Hie fürbaz ist enkein ringen noh werben, wan daz begin und ende, als es hie na mit bilden ist entworfen, sind eins worden, und der geist in entgeisteter wise ist eins mit im worden*»).

¹²² Cf. *Vita* c.50, 174:17-18. Con esta expresión el autor se refiere a una experiencia que se ha hecho habitual, permanente, como en el caso de las virtudes.

¹²³ Cf. *Bdw* c.5, 345:3-6. Cita completa cf. *supra* Capítulo III, nota 117. Eckhart afirmaba también en *In Ioh.* n.54, LW III, 45:8-9 que «las razones de las cosas en Dios son eternas y son el ser de todas las cosas que se hallan en Dios o de aquellas que ha creado». («*rationes rerum in deo aeternae sunt et esse omnium, quae in deo sunt aut facta sunt*»). Cabe recordar además que «el ser virtual» o «la razón» de las cosas se encuentra en éstas de tal manera que es al mismo tiempo «totalmente exterior a ellas»; es «totalmente interior» y «totalmente exterior», semejante y desemejante de ellas, ya que según el *Liber de causis* prop. 19 n.155 «la causa primera rige todas las causas sin mezclarse a ellas». Cf. ECKHART, *In Ioh.* n.12, LW III, 11:14-16 «*Sciendum quod verbum, logos, sive ratio rerum sic est in ipsis et se tota in singulis, quod nihilominus est se tota extra singulum quodlibet ipsorum, tota intus, tota deforis*». Cf. el desarrollo que hicimos en el Capítulo III, epígrafe «2.1. b. Ser virtual y ser formal».

¹²⁴ *Bdw* c.5, 345:10-16 «*ENTWÜRT: Der mensch mag nüt kreature und got sin nach únser rede, mer got ist drivalt und eins; also mag der mensch in etlicher wise, so er sich in got vergat, eins sin in dem verlierenne und nach usserlicher wise schöwende niessende sin, und des glich. Und des gib ich ein glichnúst. Daz öge verlúret sich in sinem gegenwürtigen sehenne, wan es wirt eins an dem werke der gesichte mit sinem gegenwurfe, und blibet doch ietweders, daz es ist*». La explicación del acto de la visión y la identidad del que siente y de lo sensible en tal acto está presente en ARISTÓTELES, *De anima* II 7, 418 b 26; II 12, 424 a 26; y sobre todo, III 2, 425 b 26.

o el *in quantum* tienen un papel relevante¹²⁵. Así, en cuanto a su esencia, Dios es uno, pero en cuanto a sus relaciones personales, trino. Igualmente, cuando el ojo ve un objeto, tal objeto se hace presente en el ojo, y en cuanto visto, es ‘uno’ con el ojo, pero no por ello deja de ser lo que es. La comparación con la visión fue empleada igualmente por el Maestro Eckhart en numerosas ocasiones para ilustrar la posibilidad de ser uno con Dios, sin que el ser humano deje de ser criatura, ni Dios deje de ser Dios. En un sermón declara lo siguiente:

«Cuando venía hacia aquí he pensado cómo podría predicar de manera inteligible (*vernünftlicliche*) para que pudierais comprenderme bien. Y he pensado en una comparación que si la entendéis bien, entenderéis el sentido de todo lo que digo y el fondo de todas mis reflexiones. Se trata del símil de mi ojo y el bosque [que veo]: cuando mi ojo está abierto, es un ojo, y cuando está cerrado, es el mismo ojo; y por el hecho de ser visto el bosque no aparece o ni desaparece. Ahora, ¡entendedme bien! Sucede también que, en sí mismo, mi ojo es uno y simple pero, cuando está abierto y está mirando al bosque, cada uno sigue siendo lo que es y también son como uno (*als ein*) en la actividad de la visión, de manera que se puede decir de verdad: el ojo-bosque y el bosque es mi ojo. Pero si el bosque no tuviera materia alguna y fuese totalmente espiritual, como lo es la vista de mis ojos, se podría decir en verdad, que en la actividad de la vista el bosque y mi ojo se hallan en un único ser. Y si esto es verdad para las cosas corporales, cuánto más para las cosas espirituales»¹²⁶.

Aunque el énfasis eckhartiano recaiga más en la unidad entre Dios y el ser humano y parezca olvidar la distinción entre ambos¹²⁷, la diferencia no deja de estar

¹²⁵ Ambos ejemplos habían sido empleados también por el Maestro Eckhart para mostrar que puede darse desemejanza y al mismo tiempo semejanza, en función del aspecto que se considere (el *in quantum*). Cf. *In Exod.* n.125-126, LW II, 116:9-117:8.

¹²⁶ ECKHART, *Pr.* 48, DW II, 416:2-417:1 «*Dô ich hiute her gienc, dô gedâhte ich, wie ich iu alsô vernünftlicliche gepredigete, daz ir mich wol verstüendet. Dô gedâhte ich ein glîchnisse, und kûndet ir daz wol verstân, sô verstüendet ir mînen sin und den grunt aller mîner meinunge, den ich ie gepredigete, und was daz glîchnisse von mînem ougen und von dem holze: wirt mîn ouge ûfgetân, sô ist ez ein ouge; ist ez zuo, sô ist ez daz selbe ouge, und durch der gesiht willen sô engât dem holze weder abe noch zuo. Nû merket mich vil rehte! Geschihet aber daz, daz mîn ouge ein und einvaltich ist in im selben und ûfgetân wirt und ûf daz holz geworfen wirt mit einer angesiht, sô blîbet ein ieglichez, daz ez ist, und werdent doch in der wûrklicheit der angesiht als ein, daz man mac gesprechen in der wârheit: ougeholz, und daz holz ist mîn ouge. Wære aber daz holz âne materie und ez zemâle geistlich wære als diu gesiht mînes ougen, sô möhte man sprechen in der wârheit, daz in der wûrklicheit der gesiht daz holz und mîn ouge bestüenden in êinem wesene. Ist diz wâr von lîplîchen dingen, vil mê ist ez wâr von geistlichen dingen.*».

¹²⁷ Cf. por ejemplo, *Pr.* 12, DW I, 201: 2-8 «Para que mi ojo pueda ver el color, debe estar vacío (*ledic*) de todo color. Si veo un color azul o blanco, la visión de mi ojo que ve el color, es decir, aquello mismo que ve [que ejerce la visión], es lo mismo que lo que es visto por el ojo. El ojo en el que veo a Dios, es el mismo ojo en el que Dios me ve; mi ojo y el ojo de Dios son un solo ojo, una sola visión, un solo conocer y un solo amar». («*Sol mîn ouge sehen die varwe, sô muoz ez ledic sîn aller varwe. Sihe ich blâwe oder wîze varwe, diu gesiht mînes ougen, daz dâ sihet die varwe, daz selbe, daz dâ sihet, daz ist daz selbe, daz dâ gesehen wirt mit dem ougen. Daz ouge, dâ inne ich got sihe, daz ist*».

implícita. Precisamente, el ejemplo de la visión en acto permite comprender mejor la enseñanza del Maestro turingio, que alude a una unidad sin confusión, como se aprecia en el siguiente texto:

«En todas nuestras potencias sensibles o racionales hace falta en primer lugar que sea engendrada una especie, prole del objeto, de manera que la vista en acto resulta ser ‘otro’ (*alius*) sin ser ‘otra cosa’ (*aliud*) que lo visible en acto y que sean uno, como dice Aristóteles: lo visible que engendra y su prole en la visión, el padre y el hijo, la imagen misma y aquello de lo que es imagen, son coeternos en cuanto tales, es decir, en cuanto son en acto»¹²⁸.

Para evitar cualquier equívoco, Suso puntualiza que «el alma permanece siempre criatura», pero en cierto modo «se pierde» a sí misma en «la Nada», y en tal estado deja de ser consciente, y «en modo alguno se plantea cómo es la criatura o cómo es la Nada, o si el alma es criatura o no, ni tampoco si está unida o no»¹²⁹. El ser humano, absolutamente desprendido y despojado de todo lo suyo, recibe como don la presencia inmediata de Dios; es sostenido y llevado por Otro y, en cuanto a la unión, es ‘uno’ con Dios, pero no se confunde con Él, ni pierde su naturaleza creada. En la *Vita*, designa esta experiencia de absoluto aniquilamiento como la «muerte del espíritu»¹³⁰ y explica cómo se produce:

«en el éxtasis (*entgangenheit*) anteriormente mencionado, la Unidad resplandece y despide una luz simple, y esta luz sin modo es emitida por las tres Personas [e ilumina] la pureza del espíritu [humano]. Y por la iluminación (*inblike*) se pierde (*entsinket*) el espíritu a sí mismo y toda su ‘mismidad’ (*selbstheit*, ‘lo propio’), y se pierde también la actividad de sus potencias y es despojado de sus operaciones (‘des-obrado’ *entwürket*) y de sí (*entgeistet*). Y ello sucede en el ‘desplome’ (‘raptó’ *inschlag*) en el que, dejando atrás su ‘mismidad’ (*selbstheit*), se ha extinguido y perdido en una ajena ‘suidad’ (*frömd sinsheit*), según la quietud de la tiniebla transfigurada y resplandeciente en la desnuda y simple Unidad»¹³¹.

daz selbe ouge, dâ inne mich got sihet; mîn ouge und gotes ouge daz ist ein ouge und ein gesiht und ein bekennen und ein minnen»).

¹²⁸ ECKHART, *In Ioh.* n.57, LW III, 47:17-48:4 «*in omni potentia sensitiva vel rationali nostra primo omnium necesse est gigni speciem, prolem objecti, ita quod visus actu est alius, non aliud quam visibile actu, sed sunt unum, ut ait philosophus, parens visibile et proles in visu, pater et filius, imago ipsa et cuius est imago, et coaeterna sunt, in quantum huiusmodi, actu scilicet, sunt*».

¹²⁹ Bdw c.5, 345:20-23 «*Dû sele blibet iemer kreature, aber in dem nihte, so si da ist verlorn, wie si denne kreature si oder daz niht si, oder ob si kreatur si oder nit, des wirt da nütznüt gedaht, oder ob si sie vereinet oder nit*».

¹³⁰ Cf. *Vita* c.52, 189:11.

¹³¹ *Vita* c.52, 189:16-190:1 «*in der vordren entgangenheit schinet uss der einikeit ein ainvaltiges licht, und dis wiseloses licht wirt gelühtet von den drin personen in die luterkeit des geistes. Von dem inblike entsinket der geist im selben und aller siner selbsheit, er entsinket och der*

Por un lado, es patente que tal experiencia es un don de Dios; la «luz simple» de la Unidad divina prepara el alma y la capacita para la unión¹³². Así, el espíritu humano se halla completamente purificado y vaciado de toda imagen y en cierto sentido ‘fuera’ de sí mismo, «despojada» de sí (*entgeistet*) y de todo lo suyo, de su «mismidad», incluida su actividad propia (*entwürket*), aniquilado y perdido en Otro, sostenido y llevado por «una ‘suidad’ ajena», la Unidad divina; «tiniebla» para el ser humano, pues no puede abarcarla en su entendimiento, ni concebirla, pero que en sí misma resplandece e ilumina, y colma el fondo del alma, –como describe el Lector de Constanza retomando imágenes dionisianas. Así pues, sólo como desapropiación, como pérdida y total vaciamiento del ser humano, como receptividad suprema; y sólo como radicalización de la dependencia ontológica de la criatura con respecto a Dios, hasta el extremo de ser conducida y movida únicamente por Él, se puede concebir la unión mística. Y ello gracias al acontecimiento salvífico de la encarnación, cuyo fruto es que el ser humano llegue a ser, por gracia, lo que el Hijo de Dios es por naturaleza. La unión hipostática, máximo grado de unión entre lo humano y lo divino, sin

würklichkeit siner kreften und wirt entwürket und entgeistet. Und daz lit an dem inschlag, da er uss sin selbsheit in daz frömd sinsheit vergangen und verlorn ist, na stillheit der verklerten glanzreichen dúnsterheit in der blossen einvaltigen einikeit». Este texto presenta algunas dificultades para la traducción castellana. *Selbstheit*, que traducimos como «mismidad», y es supone la sustantivación de *Selbst* (mismo, en persona), parece tener en Suso el sentido de la peculiaridad, la especificidad, ‘lo propio’, la ‘auto-posesión’, pero no se corresponde totalmente con «esencia» (*wesentheit*) ni con «ser» (*wesen*). *Sinsheit*, por su parte, se construye a partir de *sin*, que en alemán moderno es *sein*, pero no en el sentido del verbo ‘ser’ (*esse*), que en medio-alto alemán se designa como *wesen*, sino en el sentido de ‘suyo’ ‘lo suyo’ (*sui*). Por ello hemos traducido el vocablo como «suidad», aunque también cabría denominar tal «ajena ‘suidad’» como una «otredad», estar llevado por ‘lo otro’ que no es ‘lo suyo’ propio. ECKHART presenta un texto semejante en *Pr.* 83, DW III, 443:5-7 «Has de perder plenamente tu ‘tuidad’ (lo tuyo, *dinesheit*) y fundirte en su ‘suidad’ (lo suyo, *sinesheit*), y tu ‘tuyo’ y su ‘suyo’ han de llegar a ser un ‘mío’ tan totalmente, hasta el punto de que tú, con él, comprendas eternamente su ‘esencia increada’ (*vngewordene istikeit, puritas essendi*) y su nada innombrable». («*Dv̄ solt alzema entzinken diner dinisheit vnd solt zer fliesen in sine sinesheit vnd sol din din vnd sin sin ein min werden als genzlich, das dv̄ mit ime verstandest ewiklich sin vngewordene istikeit vnd sin vngenanten nitheit*»).

¹³² Probablemente esta alusión a la «luz de la unidad» esté vinculada a la «luz de la gloria» de la que hablaba SANTO TOMÁS. En *S. Th* I q.12 a.5 co. (BAC, 171), el Aquinate sostiene lo siguiente: «Cuando algún entendimiento creado ve a Dios en su esencia, la misma esencia de Dios es lo que produce la forma inteligible del entendimiento». Pero el entendimiento creado ha de recibir previamente un aumento de su capacidad, ser iluminado y elevado por «la luz de la gloria»; y «por esa misma luz [los bienaventurados] se convierten en deiformes, es decir, semejantes a Dios, según aquello de 1Jn 3,2: *Cuando aparezca, seremos semejantes a Él y le veremos tal como es*».

confusión y sin separación¹³³, ofrece además el precedente para poder reflexionar teológicamente acerca de la unión entre Dios y el ser humano, no sólo en Cristo, sino en los hijos por adopción.

Se podría plantear cómo entender la pérdida de la propia ‘mismidad’ que acabamos de mencionar. ¿Significa tal unión una desaparición del «ser personal y distinto» (*persönlich unterscheiden wesen*) del ser humano, pues «el hombre se encuentra unido de tal modo, que Dios es su fondo»?¹³⁴. Nuestro autor responde del siguiente modo:

«Todo esto se ha de entender únicamente en cuanto a la concepción del ser humano (*nach des menschen nemunge*), en la cual lo uno y lo otro se mantienen desapercibidos, según ‘la mirada interior que refluye hacia sí misma’ (*inswebenden inblick*) en un modo ‘despojado de sí mismo’ (*entwordenlicher wise*), pero no en la esencia (*wesunge*), en la cual cada cual conserva lo que es, como dijo San Agustín¹³⁵: “Deja a tal o cual bien caer en desprecio, y queda el Bien puro flotando en su simple inmensidad, y he aquí a Dios”»¹³⁶.

Suso vuelve a considerar la diversidad de perspectivas, el *in quantum*. En cuanto al modo de comprender del ser humano, hay un único fondo en la unión, el divino, pues en la experiencia mística, el ser humano recibe la luz divina y en ella no percibe ya distinción alguna. Es lo que formula nuestro autor con la expresión «*inswebenden inblick*», la mirada interior que revierte hacia sí misma, es decir, la operación del intelecto humano iluminado por Dios y despojado de su modo propio de operar. Pero según la esencia, el ser humano mantiene su ser creado y su «distinción personal». Y la cita de Agustín pretende confirmar con su autoridad lo dicho: si se deja de tener en cuenta la multiplicidad, «tal o cual bien» particular y se considera la bondad de tales bienes, se percibe el Bien puro, que es Dios; y del mismo modo, si se deja de atender

¹³³ Cf. Concilio de Calcedonia, DH 302. Suso pone en relación su reflexión acerca de la unión con Dios con el misterio de la encarnación en diversas ocasiones a lo largo de su obra (cf. especialmente los capítulos 4, 5 y 6 del *Libro de la Verdad*).

¹³⁴ Cf. Bdw c.5, 350:19-22 «...wan der mensch wirt so gar vereinet, daz got sin grunt ist. EIN FRAGE: Ob dem menschen blibe sin persönlich unterscheiden wesen in dem grunde dez nihtes?».

¹³⁵ Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* VIII 3 n.4 «*tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis, non alio bonum, sed bonum onmis boni*». Pero Suso no sigue el texto de San Agustín y parece citar literalmente al MAESTRO ECKHART, BgT, DW V, 25:1-3 «*Sant Augustinus sprichet: hebe ûf diz und daz guot, sô blibet lûter güete in ir selber swebende in sîner blôzen wîte: daz ist got*».

¹³⁶ Bdw c.5, 350:23-28 «*Dis ist alles sament ze verstenne allein nach des menschen nemunge, in der nach dem inswebenden inblike in entwordenlicher wise diz und daz unangesehen ist, nût in der wesunge, in der ein ieklichs blibet, daz es ist, als sant Augustinus sprichet: “la vallen dis und daz gût in verachtunge, so blibet lûter gûti in sich swebende in siner blozsen witi, und daz ist got”*».

a la particularidad, la presencia de Dios en el alma humana hace que, en cuanto unido, el ser humano sea uno con Dios, como uno es lo que se ve y el ojo que ve, en el ejemplo de la visión. Pero en cuanto a su esencia, el ojo y el objeto visto son dos cosas distintas, como distintos son el ser humano y Dios.

De este modo se puede entender que «en el éxtasis» el ser humano «ha llegado a ser uno» y «‘es’ eso mismo en la unidad». Pues en tanto que unido, tal hombre «se ha extinguido» y recibe todo lo que es de Dios y, como sucede en Dios, en cierto sentido él también «tiene en sí mismo a todas las criaturas en la unidad» y experimenta todo el gozo, pues Dios es felicidad plena. Tampoco actúa ya por sí mismo, sino que es Dios el que opera en él: en esta operación conjunta (*mitwirken*) el ser humano ha dejado de obrar, es totalmente receptivo y ‘padece’ la actuación de Dios¹³⁷. Según la unión, explica el dominico de Constanza, el ser humano mantiene su cuerpo «en la tierra», pero está situado «por encima del tiempo», situado allí «donde esa Nada goza de sí misma y es fecunda», alusión a la vida intratrinitaria en la cual la fecundidad designa la generación del Hijo y «el gozo de sí misma», el amor gozoso del Padre y del Hijo que espira el Espíritu¹³⁸.

c. *Las operaciones del ser humano unido a Dios*

Enrique Suso sostiene que «la unión» (*vereinunge*) del ser humano con Dios tiene lugar del siguiente modo: «la esencia del alma (*wesen der sele*) es unida a la esencia de la Nada y las potencias del alma a las operaciones de la Nada, a las opera-

¹³⁷ Cf. Bdw c.5, 344:8-18 «UNA PREGUNTA: ¿Pero cómo puede darse la cooperación entre el ser humano y Dios? RESPUESTA: Lo que se dice sobre esto no se ha de entender en cuanto al mero significado que presentan las palabras según la manera común de hablar, sino en cuanto al ‘éxtasis’ (*entgangunge*), en el cual el ser humano no ha permanecido en sí mismo, sino que se ha extinguido (*vergangen*) en el Uno y ha llegado a ser uno; y allí el ser humano no opera como el ser humano. Y según esta razón se ha de entender que tal hombre tiene en sí mismo todas las criaturas en la unidad y todo el gozo –incluso el que se tiene en las obras corporales– sin operar corporal o espiritualmente, pues él es eso mismo en la unidad anteriormente mencionada». («EIN FRAGE: *Wie ist es aber umb daz mitwirken des menschen mit gotte? ENTWURT: Daz da von gesprochen ist, daz ist nit ze verstenne nach blozser hellunge, als dú wort hellent nach gemeiner rede, es ist ze nemenne nach der entgangunge, da der mensch im selber nüt ist bliben und sich in daz eine hat vergangen und eins ist worden; und da wúrket der mensch nüt als mensch. Und us disem grunde ist ze verstenne, wie dirre mensch in ime hat alle kreaturen in einikeite und alle wolluste, ja dennoch, die man hat in liplichen werken, ane liplichú und geistlichú werk, wan er ist es selber in der vor gesprochenner einikeit*»).

¹³⁸ Cf. Bdw c.5, 347:7-12. Para leer el texto completo, cf. *supra*, nota 72.

ciones que tiene la Nada en sí misma»¹³⁹. La forma pasiva es empleada para destacar que la iniciativa de la acción es divina.

Tal afirmación tiene una gran semejanza con la del Maestro Eckhart en su escrito de justificación en Colonia: «Dios es captado en tanto que verdadero (*sub ratione veri*) por el intelecto, en tanto que bien (*sub ratione boni*), por la voluntad; las cuales son potencias en el alma; en tanto que Ser, penetra (*illabatur*) la esencia del alma»¹⁴⁰. Eckhart pretende destacar que hay una presencia real de Dios en lo más íntimo del ser humano, que «no es receptivo sino a la sola esencia divina sin ningún intermediario»¹⁴¹, y nuestro autor retoma esta cuestión. En la unión mística, Dios se hace presente en «la esencia del alma», el «fondo del alma» y el «fondo de Dios» llegan a ser un mismo y único fondo, pues el alma humana se ha ‘desfondado’ y se sustenta plena y exclusivamente en Aquél que le da el ser y la vida, sin ninguna atención a lo propio, a la peculiaridad o a la distinción entre ambos. Las potencias del alma son totalmente receptivas a las «operaciones de la Nada», de manera que en tal ser humano «nunca opera sino una ‘única’ operación, pues, según la unión, hay ‘un’ nacimiento (*ein geburt*) y ‘un’ fondo (*ein grunt*)»¹⁴². Nuestro autor es consciente de la radicalidad de tal expresión, que implica que en el ser humano que ha «nacido de Dios» y se halla «perdido en la Nada», únicamente actúa Dios, y «las potencias [del alma] operan lo que es su origen»¹⁴³: inmersas en Dios operan en Dios la obra divina que, según explicaba también Eckhart, es una única obra; en el sentido de que Dios mantiene su unidad y simplicidad en su ser y su actuar¹⁴⁴.

¹³⁹ Bdw c.5, 347:13-17 «*EIN FRAGE: Weder geschiht dú vereinunge der sele mit dem wesen der sele ald mit ir kreften? ENTWÜRT: Daz wesen der sele wirt vereinet mit wesenne des nihtes, und die krefte der sele mit werken des nihtes, die werk daz niht hat in im selben*».

¹⁴⁰ ECKHART, *Proc. Col.* I n.147, LW V, 303:2-5 «*Verum est tamen, sicut ibidem dicitur, quod deus sub ratione veri capitur ab intellectu, sub ratione boni a voluntate, que sunt potentie in anima, ratione esse illabatur essentie anime*». Eckhart se expresa en términos similares en diversos lugares, en los que afirma que sólo Dios «penetra» (*illabi*) en la «esencia del alma», cf. *supra* Capítulo III, nota 182.

¹⁴¹ Cf. ECKHART, *Pr.* 101, DW IV, 345:52s. Cf. *supra*, nota 166.

¹⁴² Bdw c.5, 348:2-4 «*Und dar umb dem menschen, dem hie reht beschiht, der wúrket niemer werk me denne ein werk; wan es ist ein geburt und ein grunt, ja nach vereinunge*».

¹⁴³ Bdw c.5, 349:21-23 «*aber nochdenne, so man in disem nihte sich also verlorn hat, so wúrkent die krefte daz, daz ir ursprung ist*».

¹⁴⁴ Cf. ECKHART, *In Gen.* I n.12, LW I, 195:12-196:3 «En tercer lugar digo, y esta respuesta es mejor, que ciertamente de lo que es uno y uniforme en su manera de ser, siempre procede algo uno inmediatamente. Pero esto uno es todo el universo mismo, que procede de Dios y permanece uno en la

Suso responde a diversas objeciones. En primer lugar, cabría preguntarse cómo es posible que el ser humano tenga una única operación en la unión, cuando Cristo, en la encarnación, mantuvo dos tipos de operación. A ello responde en primera persona, con una expresión que indica su intención de presentar su propia interpretación: «estimo que...» (*ich achte, daz...*). Y afirma lo siguiente:

«Estimo que el ser humano no opera ya más que una operación, pues no se fija (*sehens*) en otra operación sino en la que opera el nacimiento eterno. Si Dios no generara a su Hijo sin cesar, Cristo no hubiera obrado ninguna operación natural. Por ello estimo que no hay sino una operación, a no ser que se considere según el entendimiento humano»¹⁴⁵.

El dominico vuelve a subrayar la diferencia de perspectivas. Si se considera la operación según la unión, no hay más que una operación, en el sentido de que el ser humano no atiende ya a otra operación que no sea el nacimiento eterno, la generación del Verbo en el Intelecto divino, junto con la cual se pronuncian y crean también todas las cosas¹⁴⁶. Es interesante destacar que vuelve a aludir a Jesucristo como antecedente para poder pensar en una unión entre el ser humano y Dios, sin confusión y sin separación. Desde la perspectiva de la unión, también se puede considerar que las operaciones naturales de Cristo se sustentaban únicamente en la generación eterna, generación que es un ‘ahora’ siempre presente, pues sin ella no habría creación, ni encarnación, ni por tanto operación natural alguna en Jesús. Dios concede el ser a las criaturas de manera actual y continua, lo cual sucedió también y especialmente en Cristo, cuya naturaleza humana se encontraba sostenida por la única hipóstasis del

multiplicidad de las partes que lo constituyen. Así, Dios que produce es uno, es decir, simple en su acto de ser, de vivir y de conocer y en sus obras, aunque rico en razones ideales». (*«Tertio et melius dico quod re vera ab uno uniformiter se habente semper unum procedit immediate. Sed hoc unum est ipsum totum universum, quod a deo procedit, unum quidem in multis partibus universi, sicut deus ipse producens est unus sive unum simplex in esse, vivere et intelligere et operari, copiosus tamen secundum rationes ideales»*). (Cf. *supra* Capítulo III, epígrafe «2.1. b. La razón ideal de las cosas»). Cf. asimismo *Pr.* 101, DW IV, 358:139 «Dios opera todas sus operaciones (*werk*) tanto en sí mismo como fuera de sí mismo en un instante (*blike*)» (Texto alemán cf. *supra*, nota 255). La eternidad está fuera del tiempo, de ahí que el Maestro turingio hable de un mismo «instante», en el que tiene lugar el nacimiento eterno, en el que el Padre pronuncia su Palabra y espira al Espíritu, y genera todas las cosas como ideas en su seno; y en el que Dios actúa fuera de sí mismo, crea todas las cosas fuera de Él, y tiene lugar su actividad salvadora, la encarnación y divinización, el nacimiento del alma de la persona totalmente desprendida, por gracia.

¹⁴⁵ Bdw c.5, 348:7-11 «*Ich achte, daz der mensch nit me wúrke denn ein werk, der nit sehens hat zú keinem werke, níwan als dú ewige geburt es wúrket. Gebere got sinen sun nit ane underlaz, Cristus hette natúrlích werk nie gewúrket. Da von ahte ich es nit wan ein werk, man welle es denne nemen nach menschlicher verstentnúst*».

¹⁴⁶ Cf. *supra*, nota 9 y 255.

Verbo. Sin embargo, precisa Suso, según la perspectiva del entendimiento humano, que no se sitúa ya en la causa y el origen de las cosas sino en la multiplicidad y en la particularidad del ‘esto y aquello’, existen diversidad de operaciones en el hombre aunque esté unido a Dios, incluso en la máxima unión que pueda pensarse, la hipostática.

Una segunda objeción recogida por nuestro autor es que «los Maestros paganos mantienen que ninguna cosa puede ser privada (*entsetzet*) de su operación propia»¹⁴⁷ y, por tanto, tampoco el ser humano unido a Dios la puede perder. Él responde que en la unión mística, el modo humano de operar no es eliminado, sino que «permanece ignorado» (*unangesehen*)¹⁴⁸. Se trata de un segundo nacimiento, un «renacimiento», que corresponde únicamente al ser humano¹⁴⁹. Cuando se logra plenamente, sucede como con el aguardiente: «no tiene menos materialidad pero sí un efecto más fuerte y secreto que el vino, que se ha quedado en su primer nacimiento». De manera análoga, una vez que se ha realizado el «renacimiento», que tiene poco que ver con lo corporal, «la naturaleza opera en el ser humano como realiza el animal racional las operaciones que pertenecen a la vida humana», es decir, sin fijarse ya en ellas ni estar sometido a ellas como los animales, que se rigen por los instintos. En cierto modo, «la persona ya no ha de hacer nada de modo activo (*in wirkender wise*), como antes del renacimiento», sino que ejerce sus operaciones naturales «según un ‘modo de posesión’ (*in besitzender wise*)», un modo interiorizado, que no exige atención ni dis-

¹⁴⁷ Bdw c.5, 348:12-14. «*EIN WIDERWERFEN: Nu sprechent doch die heidenschen meister, daz enkein ding entsetzet wirt siner eigener wirkunge*». Uno de los Maestros paganos es ARISTÓTELES, *De cael.* II 3, 286 a 8-9. Cf. asimismo ECKHART, *Sermo* 33 n.332, LW IV, 290:5-6 «*Nihil enim destituitur propria operatione*».

¹⁴⁸ Cf. Bdw c.5, 348:15-16 «*Der mensch wirt nit entsetzet siner eigenen wirkunge, mer si blibet da unangesehen nach der wise*».

¹⁴⁹ Cf. Bdw c.5, 349:6-11 «Llamo ‘nacimiento eterno’ a la única fuerza en la cual todas las cosas y todas las causas de las cosas tienen lo que son y lo que causan. Pero llamo ‘renacimiento’ –el cual corresponde únicamente al ser humano– al retorno (*widerlenken*) de cada cosa, que ha sido producida, de nuevo hacia su origen, considerándolo según el modo del origen y sin ninguna mirada hacia lo propio». («*Die ewigen geburt heiss ich die einigen kraft, in der ellú ding und aller dingen sachen hein, daz sú sint und daz sú sachen sint. Aber die widergeburt, dú deme menschen allein zúgehört, heis ich ein widerlenken eins ieklichen dinges, daz gevellet, wider in den ursprung, ze nemenne nach dez ursprunges wise, ane alles eigen anesehen*»). Suso alude al «renacimiento» también en Bdw c.6, 355:7-13, y está refiriéndose al texto de ECKHART, *In Ioh.* n.123, LW III, 107:9-14. Cf. *supra* Capítulo IV, nota 138.

trae de la unión con Dios¹⁵⁰. Así pues, en la «inmersión» el ser humano se pierde de algún modo a sí mismo, pues «extingue todo conocimiento y todo su modo de actuar creatural»¹⁵¹. Vamos a detenernos en lo que sucede con cada una de las «nobles potencias del alma», el entendimiento y la voluntad.

El género de conocimiento. Inmediatez en el total desconocimiento

El dominico de Constanza distingue dos momentos en la unión: cuando el ser humano «se ha perdido» en la Nada divina y cuando vuelve a tener «intelecto»¹⁵²; o dicho de otro modo, el «raptó» o el «desplome» en Dios (*inschlag*) y la salida de tal experiencia (*usschlag*). En la primera situación, el ser humano ha «perdido» o «extinguido» su intelecto (*vernunft*) y, por tanto, su capacidad de diferenciar las cosas. Ya no se sitúa desde la lógica, sino más allá del ‘principio de no contradicción’, como hemos expuesto anteriormente, y no percibe distinción alguna, ni entre Dios y su propio ser, ni en las personas de la Trinidad. Pero esta experiencia, designada también como «muerte del espíritu», no es permanente; y después de haberla vivido, cada cosa vuelve a ser percibida según sus rasgos distintivos, no según la unidad¹⁵³. A

¹⁵⁰ Cf. Bdw c.5, 348:19-349:3 «*Sol der mensch komen zû dem vordern, so müz er tot sin der widergeburt, die in im ist, und dú selb widergeburt müz erstanden sin. Als wie, daz merke. Alles, daz in úns kumet, wannan daz ist, wirt es nüt in úns anderwerb geborn, so ist es úns nüt nütze. Dú widergeburt ist so frömde und hat so wenig me ze tûne mit dem libe nah ir urstendi, daz dú nature wûrket in dem menschen als in eime vernúnftigen tiere solichú werk, dú zû dez menschen lebenne hõrent, und hat der mensch neiswie nüt me ze tûnne, ja in wûrkender wise, als er hatte vor siner urstendi; mer in besitzender wise so wûrket es disú werk. Und dez nim ein glichnisse an dem gebranten wine: der hat nit minre materilicheit, ein kreftiger und stiller uswûrken, denne der win, der in siner ersten geburte ist bliben*».

¹⁵¹ Cf. Bdw c.5,349:17-18 «*So dú sele in der innemunge vergat nach bekentnisse und aller ir kreatürlichen gebruchunge...*».

¹⁵² Cf. Bdw c.5, 345:20-24 «...en la Nada, cuando se ha perdido en ella, en modo alguno se plantea cómo es la criatura o cómo es la Nada, o si el alma es criatura o no, ni tampoco si está unida o no. Pero cuando todavía se tiene intelecto, entonces esto se percibe bien y para el hombre esto permanece junto con lo otro». («...*in dem nihte, so si da ist verlorn, wie si denne kreature si oder daz niht si, oder ob si kreatur si oder nit, des wirt da nütznüt gedaht, oder ob si sie vereinet oder nit. Aber da man noch vernunft hat, da nimet man es wol, und dis blibet dem menschen mit einander*»).

¹⁵³ Cf. Bdw c.5, 346:14-16, donde Suso cita implícitamente a ECKHART, VdeM, DW V, 117:2-4 «Pero cuando [el alma] sabe y reconoce que sabe, contempla y conoce a la Nada, es una salida (*usschlag*) de este primer [estado] y un retorno (*widerschlag*) sobre sí misma, según el orden natural». («*So si aber weis und bekennet, daz si daz niht weis, schowet und bekennet, daz ist ein usschlag und ein widerschlag us disem ersten uf sich nach naturlicher ordenunge*»). Cf. asimismo, *Vita* c.52, 189:11-14 «La muerte del espíritu consiste en lo siguiente, en que éste no aprecia (*war nimt*) diferen-

su juicio, se trata de otra manera de situarse ante la realidad. Así, los «antiguos maestros de la naturaleza», los filósofos de la Antigüedad —explica—, observaban y hablaban de las cosas «según el modo en el que están en sus causas naturales». Los teólogos y, en general, los cristianos conciben las cosas según han sido creadas por Dios y «consideran que los seres humanos, después de su muerte natural, son conducidos de nuevo hacia Aquél, en cuya voluntad han vivido». Y los que se han perdido a sí mismos en la unión se hallan «anegados» o «inmersos» en Dios, «en razón de la Unidad desbordante y que permanece interior (*überswenker inneblibender einikeite*)», es decir, en razón de su participación en la vida intratrinitaria, en la Trinidad, y «se conciben a sí mismos y a todas las cosas como desde siempre y eternamente»¹⁵⁴. Vaciados de su operación natural y anegados en Dios, no saben nada «que no sea el ser, que Dios o la Nada es»¹⁵⁵. Es decir, ven y conocen «el ser que

cia en la extinción de su propio ser (*weslichkeit*), pero en la salida [del rapto] (*usschlag*) mantiene la distinción entre las personas de la Trinidad y deja a cada cosa ser lo que es, con su ser distintivo (*underscheidenlich sin*). («*Daz sterben dez geistes lit dar an, daz er underscheidet nit war nimt in siner vergangenheit an der eigenlichen weslichkeit, mer nah dem usschlag haltet er underscheid nah der personen driheit und lat ein ieklich ding underscheidenlich sin, daz es ist*»).

¹⁵⁴ Bdw c.5, 344:19-27 «*Die alten naturlichen meister giengen dien natúrlichen dingen nach allein in der wise, als sú sint in ir natúrlichen sachen, und also sprachen sú öch dur von, und also smakten sú inen und nit anders. Ouch die götlich kristan meister und gemeinliche die lerer und heilig lúte nement dú ding, alse sú von gotte sint us geflozsen und den menschen nach sime natúrlichen töde wider in bringent mit deme, daz sú hie in sinem willen lebet. Aber disú ingenomnú menschen nement von überswenker inneblibender einikeite sich und ellú ding als ie und ewklich*». En esta afirmación se puede ver que Suso participa del gran aprecio por la filosofía griega y las ciencias naturales —y en especial por Aristóteles— propio de la escuela dominicana alemana iniciada por San Alberto, y de la participa Eckhart; escuela que destaca también por el papel central otorgado a Dios como ‘causa esencial’ de lo creado en la que pre-existen todas las causas de las cosas. Cf. LIBERA ET AL., *Note complémentaire 3. Eckhart et la théorie de la causalité essentielle*, OL VI, 371-381. Una afirmación semejante a la de Suso aparece en SANTO TOMÁS, *In Sent.* II pr. «*Creaturarum consideratio pertinet ad theologos, et ad philosophos; sed diversimode. Philosophi enim creaturas considerant, secundum quod in propria natura consistunt; unde proprias causas et passiones rerum inquirunt: sed theologus considerat creaturas, secundum quod a primo principio exierunt, et in finem ultimum ordinantur qui Deus est; unde recte divina sapientia nominatur: quia altissimam causam considerat, quae Deus est*».

¹⁵⁵ Cf. Bdw c.5, 346:12-14 «si se habla según esta perspectiva [la contemplación de Dios desnudo], [el alma] no sabe nada del saber, ni del amor, ni de cualquier otra cosa. Descansa total y exclusivamente en la Nada y no sabe nada que no sea el Ser, que Dios o la Nada es». («*und weis, nach disem anblike ze sprechene, von wissenne nüt, noch von minne, noch von nüte alzemale. Si gestillet ganz und alleine in dem nihte und weis nit denne wesen, daz got oder daz nit ist*»). Este texto es parte de una cita textual que Suso hace de ECKHART, *VdeM*, DW V, 116:30-117:2 «*und enweiz von wizenne niht noch von minne noch von nihte alzemale. Si gestillet ganze und aleine in dem wesene gotes, si enweiz niht dan wesen dá und got*». (Hemos subrayado las diferencias entre ambos textos). Cabe destacar que Suso busca una mayor precisión que Eckhart, añade la matización del *in quantum*, «si se habla según esa perspectiva», alude al ser de Dios como Nada, y clarifica el final de la frase eckhartiana: «no sabe nada que no sea el ser y Dios», sustituyendo la copulación por una frase subordinada aclaratoria: «...que no sea el Ser, que Dios o la Nada es».

Dios es», la esencia divina. Nuestro autor no se detiene a precisar cómo es posible que el ser humano tenga esta visión inmediata de la esencia de Dios, lo que sí hace Santo Tomás al abordar el conocimiento de Dios de los bienaventurados, como hemos indicado anteriormente¹⁵⁶. El que la esencia divina sea directamente la forma inteligible del entendimiento humano en la visión beatífica no supone, según Tomás, una pérdida de la naturaleza humana. Así, como explica en la *Suma contra Gentiles*,

«la esencia divina no puede ser la forma de otra cosa según el ser natural, pues resultaría que por su unión con esta otra cosa constituiría una sola naturaleza con ella, y esto no puede ser, pues la esencia divina es en sí perfecta en su naturaleza. Mas la especie inteligible, al unirse al intelecto [humano], no constituye una naturaleza [con él], pero lo perfecciona en vistas al pensamiento, lo que no repugna a la perfección de la esencia divina»¹⁵⁷.

Cabe pensar que Suso aplica estos planteamientos a la unión *in via*, y que concibe el conocimiento de la persona anegada en Dios como una presencia inmediata de la esencia divina en el intelecto humano, como su «forma inteligible».

En la unión, el ser humano no conoce más que a Dios, pues él es la plenitud, el origen y el fin de todo. De ahí que también se pueda decir que, en Dios, el sujeto se toma a sí mismo y a todo lo demás «como desde siempre y eternamente», en su ser eterno o virtual. No se trata ya del conocimiento de las cosas como son en sí mismas, según su naturaleza creada, singulares y diferenciadas de las otras, sino según su ser en Dios, en tanto que ideas o «razones esenciales» en el pensamiento divino. Por tanto, implícitamente, este tercer tipo de percepción integra la manera de abordar las cosas que tenían los filósofos griegos y la de los teólogos, es decir, considerar las cosas en su causa –al igual que los filósofos antiguos–, pero reconociendo que tal causa es Dios mismo y, además de origen, es la meta del ser humano y de toda la creación –como los teólogos y los cristianos en general. En este planteamiento Suso se asemeja a Eckhart, cuyos escritos exegéticos pretenden mostrar el paralelismo entre el orden natural, divino y moral¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Cf. *supra*, notas 76 y 132.

¹⁵⁷ SANTO TOMÁS, *S. c. Gent.* III 51 n.2287.

¹⁵⁸ Cf. por ejemplo, *In Ioh.* n.3, LW III, 4:14-17 «La intención de esta obra es mostrar de qué modo las verdades de los principios, de las conclusiones y de las propiedades de las cosas de la naturaleza están claramente indicadas –“¡quién tiene oídos para oír, [que oiga]!” [Mt 13,9]– en estas mismas palabras de la Sagrada Escritura, que se interpretarán por medio de estas realidades naturales. Se insertarán también, aquí y allí, algunas interpretaciones de orden moral». («*Rursus intentio operis est*

El dominico de Constanza desea fundamentar su planteamiento acerca del «ser uno» en Dios –que en el fondo coincide con el de su Maestro– «según la verdad de la Escritura»¹⁵⁹, y prosigue su explicación empleando precisamente un texto eckhartiano:

«Los Maestros [y San Agustín]¹⁶⁰ dicen que cuando se conoce a las criaturas en sí mismas, tal conocimiento se denomina ‘vespertino’, pues entonces se ve a las criaturas en imágenes con ciertas distinciones. Pero cuando se conoce a las criaturas en Dios, ese conocimiento se denomina ‘matutino’, pues se contempla a las criaturas sin distinción alguna, despojadas (*entbildet*) de toda imagen y de toda semejanza (*entglichenet*) en el Uno, que es Dios mismo, en sí mismo»¹⁶¹.

En «el conocimiento matutino» no se toma a las criaturas en sí mismas, en su peculiaridad propia, sino en su causa, en Dios, y se considera su «razón», su «ser virtual», la idea que Dios tiene de ellas, razón por la cual no poseen distinción alguna, están «des-imaginadas» (*entbildet*), despojadas de toda imagen y de toda semejanza, y son uno con Dios.

Nuestro autor se sirve de sus nociones filosóficas y teológicas para abordar la experiencia mística: en la «inmersión», el entendimiento del ser humano es despojado de su operación propia, que es concebir a través de imágenes, y recibe a Dios de manera inmediata, sin imagen alguna, ya que ninguna imagen ni ‘especie inteligible’ formada por el entendimiento humano puede abarcar a Dios, ni el ser humano puede ‘aprehender’ a Dios con su intelecto, ni concebirlo; únicamente si Él se da a conocer y se conoce en nosotros. (Entonces, la «forma inteligible» que recibe el entendimien-

ostendere, quomodo veritates principiorum et conclusionum et proprietatum naturalium innuuntur luculenter –“qui habet aures audiendi!”– in ipsis verbis sacrae scripturae, quae per illa naturalia exponuntur. Interdum etiam ponuntur expositiones aliquae morales»).

¹⁵⁹ Cf. Bdw c.5, 346:19-20 «UNA PREGUNTA: Me gustaría comprenderlo mejor según la verdad de la Escritura». («EIN FRAGE: Ich verstünde es gerne noch baz us der warheit der schrift»).

¹⁶⁰ Cf. SAN AGUSTÍN, *De Genesis ad litteram* IV 22, PL 34-35, 311-312.

¹⁶¹ Bdw c.5, 346:21-347:6 «‘Es sprechent die lerer: swenne man bekennet die kreature in sich selber, daz heisset und ist ein abentbekentnisse, wan so siht man die kreature in bilden etlicher underscheide; so man aber bekennet die kreature in gotte, daz heisset und ist ein mōrgenbekentnisse, und so schōwet man die kreature ane allerley underscheit, aller bilden entbildet und entglichenet aller glieheit in dem einen, daz got selber in sich selber ist’». Es una cita prácticamente literal de Eckhart, VdeM DW V, 116:12-17 «Nû sprechent die meister, daz, sô man bekennet die crêatûre in ir selber, daz heizet ein abentbekantnisse, und dâ sihet man die crêatûre in bilden etlicher underscheide; sô man aber die crêatûre in gote bekennet, daz heizet und ist ein morgenbekantnisse, und alsô schouwet man die crêatûre ane alle underscheide und aller bilde entbildet und aller glieheit entglichenet in dem einen, daz got selber ist». Hemos subrayado las diferencias entre ambos textos; Suso añade que el Uno es Dios mismo «en sí mismo».

to humano es la esencia divina misma, –sostiene Santo Tomás, y seguramente Suso también, aunque no lo explicite). En tal acto de conocimiento, como sucede en la visión, el que comprende y lo comprendido, el alma humana y Dios, son uno y no se percibe alteridad alguna, aunque ésta no desaparece realmente. «El ser humano está de tal modo ‘enajenado’ en sí mismo que no sabe nada, ni de sí mismo, ni de nada y está totalmente aquietado en el fondo de la Nada eterna» y por ello «se halla totalmente perdido a sí mismo»¹⁶². De ahí que tal conocimiento sea más bien un desconocimiento, una ignorancia, una visión sin ver, un trascendimiento de la razón en la coincidencia de opuestos, lo divino y lo humano, el Creador y la criatura. El dominico de Constanza tiene además gran interés en mostrar que tal experiencia inefable es posible y también es coherente con «la Verdad de la Escritura».

El género de libertad y de amor

Según explica Suso, la voluntad del ser humano en su inmersión en la Nada también se ha «aniquilado» (*zergange*), «en cuanto a su [propio] querer (*nach sinem wellende*)». Y de nuevo plantea una objeción en relación al misterio de la encarnación: si Cristo, por su parte, mantuvo su voluntad «según el modo del querer» (*nach wellender wise*), ¿cómo puede el ser humano perderla en la unión?¹⁶³ La máxima libertad se alcanza «cuando ya no se requiere querer más», asevera. Aquí subyace la concepción aristotélico-tomista que concibe la voluntad como apetito que tiende al bien, a aquello que la razón presenta como bien. Cuando la voluntad ha llegado a alcanzar su fin, el máximo bien, la felicidad plena, ya no necesita querer ni elegir más

¹⁶² Bdw c.5, 349:27-30 «*wan wenne der mensch im selben also wirt entnomen, daz er weder von sich noch umb nüt niht waiz und ze male gestillet in dem grunde des ewigen nihtes, so ist er wol verlorn im selber*».

¹⁶³ Cf. Bdw c.5, 349:31-350:2. La expresión «según su querer» o «según el modo del querer» se refiere probablemente a la voluntad en cuanto acto y, en concreto, bajo su aspecto de elección, lo que Santo Tomás denominaba la «voluntad como razón», aquella que se dirige a un objeto querido en orden a otro, es decir, la consecución de los medios para un fin. Además de este tipo de voluntad, está el acto de la voluntad orientado a un objeto querido por sí mismo, la «voluntad como naturaleza». Cf. *S. Th.* I-II q.8 a.2 y 3. El Aquinate explica que «la voluntad de Cristo tuvo dos actos: uno, encaminado a lo que es querido por sí mismo, que es lo propio del fin [‘la voluntad como naturaleza’]; otro, tendente a lo que se quiere en función de otra cosa, que es lo propio de los medios para dicho fin [‘la voluntad como razón’]. [...] Y por tanto, al tener Cristo la voluntad como razón, es necesario que tenga también la elección y, por consiguiente, el libre albedrío, cuyo acto es la elección». *S. Th.* III q.18 a.3 co. Y con ‘su voluntad como razón’ Cristo quería que se cumpliera en él la voluntad divina.

y, por ello, se ha alcanzado la libertad suprema. Ahora bien, en la unión, la voluntad del ser humano «ha llegado a ser libre» pues ha logrado efectivamente su fin último, que es Dios mismo, y allí están «extinguidas» todas sus potencias, también la voluntad «según el modo del querer, en virtud del cual quiere operar según su propiedad particular, ahora esto, luego aquello». Por el contrario, en cuanto unida y una en Dios, la voluntad del ser humano «ha llegado a ser libre y ya no tiene sino una operación», la divina, y «toda su vida y su querer y su obrar es una libertad serena e inalterada, la cual, con toda seguridad y sin duda alguna, es su morada (*enthalt*)». Pero si se considera «según nuestro modo de hablar», es evidente que tal persona no quiere hacer nada malo, sino únicamente el bien¹⁶⁴. La voluntad (*wille*) humana está unida a la voluntad divina y no quiere ya «sino lo que ella misma es, en cuanto que su querer (*wellen*) está en Dios». Sin embargo, esta afirmación ha de entenderse adecuadamente, matiza nuestro autor, y pues no se trata de «una ‘imposición’ (*insetzunge*) de sí mismo en Dios», es decir, que uno se sitúe en el lugar de Dios, o que se haya convertido en Dios –como afirmaba la herejía del Libre Espíritu–, sino una privación o «‘deposición’ (*entsetzunge*) de sí mismo», una desposesión y total salida de sí mismo, en la cual «el ser humano está tan unido, que Dios es su fondo»¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Cf. Bdw c.5, 350:3-11 «*Dem menschen vergat sin wille nach dem wellende, daz er wil usser eigenschaft wúrken, nu dis, nu daz; und hie hat er nit werk soliches wellendes in gebrestlicher wise, als da vor ist geseit, mer sin wille ist fri worden, also daz er nit me denne ein werk wúrket, daz er selber ist nach vereinter wise, und ane zit wúrket. Mer, der es nimet nach únsere rede, so wil er nihteznit úbels wúrken und wil ellú gúten ding; aber eigentlich so ist alles sin leben und wellen und wúrken ein stillú unberúrtú friheit, die sicher ane allen zwifel sin enthalt ist*».

¹⁶⁵ Cf. Bdw c.5, 350:23-28 «*Dirre wille ist vereint mit götlichem willen und ist nüt wellende, denne daz er selber ist, als vil daz wellen in gotte ist. Und daz vor gesprochen ist, daz ist nit ze verstenne nach einer insetzunge sin selbs in got, als es gemeinlich hillet, es ist ze nemenne nach entsetzunge sin selbs, wan der mensch wirt so gar vereinet, daz got sin grunt ist*». Según el glosario de la *S. Th. mhd.*, 390 *insetzen* significa *imponere*, por lo que hemos traducido la forma sustantivada *insetzung* como «imposición». Suso hace un juego de palabras, y cambia el prefijo *in-* por el prefijo *ent-* que significa privación, de ahí que hayamos traducido *entsetzung* como «deposición», en sentido de despojamiento de uno mismo. Probablemente Suso tuviera conocimiento de documentos magisteriales, como la constitución *Ad nostrum qui* del Concilio de Vienne, en 1312, sobre los errores de los begardos. El primero de ellos es la afirmación: «el hombre en la vida presente puede adquirir tal y tan grande grado de perfección, que se vuelve absolutamente impecable» (DH 891). Asimismo, la carta pastoral del obispo de Estrasburgo, Juan de Durbheim, del 13 de agosto de 1317, recoge los errores de la secta del Libre Espíritu, entre los que se encuentran los siguientes: «dicen que el hombre puede estar unido a Dios de tal manera que entonces tiene en todo el mismo poder, querer y actuar que Dios mismo» y sostienen «que son incapaces de pecar, de ahí que estimen que cualquier acción de pecado es sin pecado». Cf. MANGIN, *La lettre du 13 août 1317*, 533.

Por ello Suso explica que tampoco se eliminan las deficiencias (*gebresten*) del ser humano¹⁶⁶. Cuando sale de la experiencia extática o de «inmersión», en la medida en que la persona vuelve a la propia consciencia, se reconoce criatura y retoma su actividad propia, puede proceder de manera defectuosa. Nuestro autor confirma sus palabras con la autoridad de la Escritura; así, la primera carta de Juan (1Jn 1,8) dice: «Si suponemos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos, y no hay verdad en nosotros». Pero en tanto en cuanto el hombre está inmerso en Dios y se ha desfondado en el Fondo divino, ya no permanece en sí mismo y no actúa según su manera deficiente, ni puede cometer pecado alguno, porque no es sujeto de su operación; y San Juan lo afirma también en 1Jn 3,9: «el que ha nacido de Dios, no comete pecado, porque la semilla divina permanece en él»¹⁶⁷.

El capítulo 6 del *Libro de la Verdad* vuelve a abordar esta cuestión para evitar una interpretación errónea de la libertad y la pasividad en la inmersión, y lo hace con un interlocutor imaginario, «lo Salvaje sin nombre» (*daz namelos wilde*), que personifica a la herejía del Libre Espíritu. Este personaje afirma, entre otras cosas, no ser nada, no querer nada¹⁶⁸, y tender hacia una «libre libertad» o una «libertad desligada de todo» (*ledig friheit*); libertad que consiste en seguir todos los deseos o apetencias (*mütwillen*) «sin distinción», sin fijarse en el «antes ni el después», es decir, sin atender a las consecuencias, ni tener discernimiento alguno¹⁶⁹. Tal libertad, explica Suso, no es la «libertad serena» anteriormente aludida; bien al contrario, impide alcanzar la bienaventuranza y «despoja de la verdadera libertad» (*entfriet in siner waren friheit*) ya que, según las palabras de Jesucristo, «todo el que comete pecado, es hijo del pecado» (Jn 8,34). La libertad auténtica se alcanza «a través de una conciencia pura y

¹⁶⁶ Cf. Bdw c.5, 347:18-21.

¹⁶⁷ Cf. Bdw c.5, 347:22-28 «*Als verre der mensch im selber blibet, als verre mag er gebresten üben, als sant Johannes sprichet: 'nemen wir úns des an, daz wir nüt sünde haben, so triegen wir úns selb und ist kein warheit in úns'. Aber als verre der mensch im selb nüt blibet, als verre wúrket er nit gebresten, als och sant Johans sprichet an siner epistele, daz der mensch, 'der us got geborn ist, entút nit sünde', noch übet nit gebresten, 'wan der gödlich same blibet in ime'*». Cf. 1Jn 1,8 «*Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est*»; 1Jn 3,9 «*Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit: quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est*».

¹⁶⁸ Cf. Bdw c.6, 352:11-24. Cf. *supra* Capítulo IV, nota 134.

¹⁶⁹ Cf. Bdw c.6, 352:25-28 «*DER JUNGER sprach: Sag mir, waz heissest du ein ledig friheit? ES sprach: Da der mensch nach allem sinem mütwillen lebet sunder anderheit, ane allen anblick in vor und in nach*».

una vida vigilante, y con un justo ‘desprendimiento’ de sí mismo, hasta llegar a penetrar en Cristo», según su promesa: «si el Hijo os libera, seréis verdaderamente libres» (Jn 8,36)¹⁷⁰.

El dominico de Constanza introduce un elemento para discernir entre la verdadera y la falsa libertad: «el orden justo» (*reht ordenung*) de las cosas, que es necesario conocer y seguir para poder establecer las distinciones necesarias¹⁷¹. El orden está inscrito en el ser que reciben las cosas en su creación, cada cosa posee su operación propia y su modo de ser propio, y pretender situarse al margen de tal orden es un error. Así, considera él que la «libertad desapegada» (*ledig friheit*), al buscar sustraerse y despreciar el orden de las cosas y del ser humano, es comparable a la locura¹⁷². La indistinción experimentada «en el fondo» no elimina la distinción real entre Dios y el ser humano, aunque ésta permanezca desapercibida.

«El ser humano –explica– nunca puede estar totalmente aniquilado en esta Nada, sus sentidos permanecen sin embargo distintos de su propio Origen y el intelecto humano mantiene su propia elección (percepción, *kiesen*), aunque en su primer fondo permanece desapercibido»¹⁷³.

Se trata de dos perspectivas simultáneas, que han de tenerse en cuenta: la que considera al hombre «‘en’ el fondo y ‘salido de’ este mismo fondo», pero también la

¹⁷⁰ Cf. Bdw c.6, 353:1-9 «*Der junger sprach: Du bist nüt uf dem rehten wege der warheit, wan sôlichú friheit verwiset den menschen von aller selikeite und entfriet in siner waren friheit; wan swem underscheides gebristet, dem gebristet ordenunge, und waz ane reht ordenunge ist, daz ist bûse und gebreste, als Cristus sprach: “der sünde tût, der ist ein kneht der sünde”. Aber wer mit einer luterer gewisseni und behütem lebenne in get in Cristum mit rehter gelazsenheit sins selbs, der kumet zû der rehten friheit, als er selbe sprach: “lôset úch der sun, so werdent ir warlichen fri”*». Cf. Jn 8, 34 y 36 «*Respondit eis Jesus: Amen, amen dico vobis: quia omnis qui facit peccatum, servus est peccati*» y «*Si ergo vos filius liberaverit, vere liberi eritis*».

¹⁷¹ Cf. Bdw c.6, 353:10-14 «*LO SALVAJE* dijo: ¿A qué llamas ordenado y desordenado? EL DISCÍPULO respondió: Llamo [a algo] ordenado (*ordenhaft*) cuando todo lo que pertenece a la cosa, bien sea de su interior o de su exterior, no permanece desatendido en su operación; y llamo a algo desordenado, cuando lo anterior no tiene lugar». («*DAZ WILDE sprach: Waz heissest du ordenhaft ald nüt ordenhaft? DER JUNGER sprach: Ich heis daz ordenhaft, wenn alles daz, daz der sache zûgehôrlich ist von innen ald von ussen nüt underwegen blibet unangesehen in dem uswürkenne; so heis ich daz unordenhaft, weles under disen vor genanten underwegen blibet*»).

¹⁷² Cf. Bdw c.6, 353:17-20 «*EL DISCÍPULO* dijo: la locura sería contraria a toda verdad y es semejante a la falsa libre libertad, pues es contraria al orden que la Nada eterna en su fecundidad ha dado a todas las cosas». («*DER JUNGER sprach: Dú verrüchtekeit were wider aller warheit und ist der falschen ledigen friheite gelich, wan si ist wider die ordenunge, die daz ewig niht in siner berhaftkeit hat gegeben allen dingen*»).

¹⁷³ Bdw c.6, 353:27-31 «*Der mensch wirt niemer so gar vernihtet in disem nihte, sinen sinnen blibe dennoch underscheit ir eigennes ursprunges und der vernunft dez selben ir eigen kiesen, wie daz alles in sinem ersten grunde unangesehen blibet*».

que lo considera «en sí mismo», esto es, ‘fuera’ del fondo, que sigue siendo criatura y «permanece lo que es». En la unión, la creaturalidad no desaparece, al mismo tiempo se ‘es creado’ y se está ‘perdido’ en el Origen¹⁷⁴. Por ello, también el ser humano «inmerso» en Dios ha de atender a su manera de vivir y de comportarse, pues haber «depuesto» todas las facultades en Dios, haberse desprendido absolutamente y vivir el «abandono», no significa que todo sea indiferente en el sentido de que cualquier actuación sea igualmente buena. De ahí que nuestro autor concluya su *Libro de la Verdad* describiendo la «nobleza» del comportamiento de una persona «verdaderamente desprendida»¹⁷⁵.

La Escolástica asociaba el amor a la facultad de la voluntad, por lo que, aunque en el *Libro de la Verdad* apenas se hable del amor a Dios o de Dios para describir la unión, éste queda implícito en la unión de voluntades. Sin embargo, sí aparece cuando Suso comparte su vivencia personal. Así, la carta 8 del *Exemplar*, que originariamente dirigió a su amiga y discípula Elsbeth, relata del siguiente modo su experiencia mística durante la consagración, en una eucaristía:

«Le pareció que cierto rayo de amor ‘intelectual’ (*minneklichen vernünftigen glastes*) que venía de Él [Nuestro Señor], y que ninguna lengua podría expresar, penetraba hasta su alma. Entonces su corazón y su alma estaban tan colmados de un nuevo y ardiente deseo (*begirde*) y de luz interior (*inres liehtes*) que fue despojado totalmente de todas sus facultades; era como si se unieran corazón (*herz*) con corazón de un modo totalmente intelectual (*in blosser vernünftlicher wise*). Y llegó a experimentar una fusión tal en su alma, que no podía expresarlo con ninguna imagen corporal»¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Cf. Bdw c.5, 353:32-354:1 «LO SALVAJE: Pero ¿se le puede considerar [a tal hombre] entonces total y nada más que ‘en’ el fondo y ‘salido de’ este mismo fondo? EL DISCÍPULO: No se le consideraría justamente, pues no está sólo en el fondo, también es en sí mismo una cosa creada aquí fuera (del fondo) y permanece lo que es, y ha de considerarse también según esta manera». («DAZ WILD: *Ob man es denne ze male nimet niengen denne in dem selben und us dem selben grunde? DER JUNGER: Der nemi es nit rehte, wan es enist nit allein in dem grunde, es ist öch in im selbe ein kreatürlichs iht hie usse und blibet, daz es ist, und nach dem so müz man es öch nemen*»). Suso interpreta de este modo la enseñanza eckhartiana y demuestra, en el resto del capítulo 6 del *Libro de la Verdad*, cómo sus argumentos se encuentran también en el Maestro Eckhart, como expusimos en el Capítulo IV.

¹⁷⁵ Bdw c.7, 357:10-11 «*Wie adellichen sich haltet ein reht gelazsener mensch in allen dingen*».

¹⁷⁶ Bfb 8, 386:14-20 «*und ducht in, daz neiswaz minneklichen vernünftigen glastes von im trungi gen siner sele, daz unsprechlich ist allen zungen. Und in dem so ward sin herz und sele als vol nûwer inhizziger begirde und inres liehtes, daz es im zermal alle sin kraft benam; es waz neiswi, als so sich herz mit herzen in blosser vernünftlicher wise vereinet. Und kam also in ein zerflossenheit siner sele, daz er ime kein liplich glichnuss kond geben*».

En todo caso, nuestro autor añade el adjetivo «intelectual» al «amor» que experimenta, en fidelidad a la Escuela dominicana y su concepción de una unión de tipo intelectual, pero que incluye el amor, como se puede ver aquí. El fondo de su alma se desfonda en deseo desbordante y una luz radiante que recibe, y experimenta la «fusión» o «derretimiento» (*zeflossenheit*) de su corazón (otra manera de llamar al fondo), en el corazón o Fondo divino.

d. *Comportamiento del ser humano «perdido» en Dios*

Antes de describir el comportamiento de la persona «inmersa» en Dios, es necesario reconocer en qué estado se encuentra. Aunque Suso no se detenga a analizar los diversos grados de la unión con Dios, sí alude a situaciones diversas. Además de la distinción entre la posesión perfecta de la unión que gozarán los bienaventurados *in patria* y la experiencia parcial que se puede realizar ya *in via*, señala en el *Libro de la Verdad* dos fases en la unión mística: 1º el «modo gozoso» o «actual» (*in gebruchlicher wise*)¹⁷⁷, en el que «el ser humano se comprende a sí mismo como la Nada» y que se correspondería al «desplome» (*inschlag*) o al «rapto» (*abzug*) del ser humano en Dios, experiencia extática que no perdura; y 2º la unión «en modo constante» o «habitual» (*in behaltlicher wise*), cuyos efectos ya no se pierden¹⁷⁸. Estos dos momentos aparecen también mencionados en la *Vita*, de otra manera, como «un modo

¹⁷⁷ El vocablo *gebruchunge* significa tanto *fruitio* como *usus*, según el glosario *S Th. mhd*, y la expresión *in gebruchlicher wise* podría significar tanto «en modo fruitivo o gozoso», como «en modo actual, en acto».

¹⁷⁸ Bdw c.5, 350:29-351:2 «EIN FRAGE: Der mensch, der sich verstat daz niht, von dem gesprochen ist, in gebruchlicher wise, blibet diz dem menschen al wegent? ENTWÜRT: Nein es in gebruchlicher wise, mer es blibet in einer behaltlicher, unverlorner wise». Según Bihlmeyer, Bdw, 351, nota 1 (que dice seguir a Denifle, 551), los efectos de la unión mística se mantienen de manera habitualiter (*behaltlicher wise*), pero no en un modo de fruición permanente, actualiter (*gebruchlicher wise*). Asimismo, en una ocasión Suso alude a la experiencia de «tránsito» (*übertart*) y la distingue del «rapto» (*abzug*). En el «tránsito», el ser humano mantiene la «riqueza del espíritu en su propia forma», recibe con frecuencia el consuelo divino, pero conserva su propio intelecto, «puede ver las cosas en su misterio, juzgarlas en su intelecto y discernirlas justamente», y se encuentra «liberado por el Hijo y en el Hijo» (cf. *Vita* c.53, 193:3-13). Pero no ha alcanzado aún el máximo grado del «rapto» (*abzug*), unión inmediata y sin imagen alguna. Igualmente, en la Carta 10 nuestro autor alude brevemente a la posibilidad de una iluminación a través de imágenes: «la luz puede ser recibida bien por un intermediario, bien sin él» («*daz lieht wirt etwene mit mitel, etwen sunder mitel enpfangen*»), iluminación que aún no es la unión perfecta. Cf. Bfb 10, 390:18-19 (texto completo cf. *supra* Capítulo V, nota 286).

perdurable o imperdurable» (*na beliplicher ald unbeliplicher wise*)¹⁷⁹. El último estado, o modo perdurable, es presentado como una «inmersión esencial» (*weslich ingenomenheit*)¹⁸⁰ y se explica que «la persona esencial (*weslichen menschen*) es aquella que ha conquistado las virtudes a través de buenos y continuos ejercicios» y «cuyo brillo, al igual que el del sol, es permanente», ya que ha llegado «a la más alta nobleza, llena de gozo y permanente»¹⁸¹. Por otra parte, «la persona no esencial» (*unweslich*) brilla como la luna, pues «la luz de las virtudes reluce en ella de manera prestada, inestable e imperfecta»; al experimentar el rapto, es iluminada por el «gozo lleno de gracia» (*gnadericher lust*), pero desea permanecer en tal experiencia y le cuesta atender a otras cosas; y cuando se le despoja del gozo, se siente invadida por una «tristeza desordenada» (*ungeordnet trurikeit*)¹⁸². El autor pone como ejemplo al Siervo; en una ocasión, cuando su corazón estaba «lleno de alegría y de júbilo divino», fue requerido para ir a confesar a una mujer angustiada, que necesitaba consuelo y deseaba hablar únicamente con él. Para no distraerse de la experiencia gozosa en la que se encontraba rechazó tal solicitud, pero en ese mismo momento tal experiencia cesó súbitamente y comprendió que Dios se la había retirado por no atender a la mu-

¹⁷⁹ Cf. el capítulo conclusivo y que recapitula todo lo anterior, *Vita* c.53, 193:23-30 «pues el Principio y el fin han llegado a ser uno, [...] y el espíritu, en un modo despojado de sí mismo, ha llegado a ser uno con Él. Pero cómo es la extinción, si tiene lugar en este tiempo, y cómo se alcanza, de manera perdurable o imperdurable, o cómo el ser humano en este tiempo es más o menos comprendido y depuesto (*entsezzet*) de sí mismo, y transpuesto (*übersetzt*) en este uno sin imagen, todo ello se ha expuesto anteriormente con las distinciones adecuadas». («*wan daz begin und ende [...] sind eins worden, und der geist in entgeisteter wise ist eins mit im worden. Wie aber dú vergangenheit, da si in diser zit einem menschen wurd, wie dú na beliplicher ald unbeliplicher wise sie geschafen, ald wie der mensch minr und me in der zit über zit wirt in begrifen und sin selbs entsezzet und in daz bildlos ein übersezet, daz stat da vor mit güttem underscheid geschriben*»).

¹⁸⁰ Cf. *Vita* c.51, 174:17-18. Denifle ya explicaba en 1880 que aquí la expresión «esencial» (*weslich*) corresponde a lo que Aristóteles designa como «habitual, permanente». Cf. DENIFLE (ed.), *Die deutschen Schriften des seligen Heinrich Seuse*, 259, nota 5. No se entiende pues la expresión «unión esencial» en sentido de pérdida o transformación de la naturaleza humana en divina.

¹⁸¹ *Vita* c.51, 174:19-22 «*ich heiss den einen weslichen menschen, der mit güter steter übung die tugent erstriten hat, daz sú im nah dem hōhsten adel lustlich und beliplich sind worden, als der schin der sunnen in ir ist beliplich*». Cabe notar que, para Suso, la «inmersión o unión esencial» tiene lugar en personas que se han ejercitado mucho y han interiorizado las virtudes. Es lo mismo que indicaba el Maestro Eckhart en el ciclo de sermones sobre el nacimiento del Hijo en el alma, cf. *supra*, nota 10.

¹⁸² Cf. *Vita* c.51, 174:22-28 «*So heiss ich unweslich, dem daz lieht der tugent in entlenter, unsteter, unvolkomenr wise lühtet, als der schin in dem mane tūt. Der vorder gnadenricher lust verlekert eins unweslichen menschen geist, daz er daz alle zit gern het, und als im der gegenwurf frōd birt, also birt im der underzuk ungeordnet trurikeit, und wirt unwillig sich andren sachen ze geben, als ich dich bewisen wil*».

jer. Salió a buscarla, estuvo con ella, la escuchó y animó y, cuando volvió a estar a solas, «en un instante volvió el dulce Señor con su consuelo divino»¹⁸³.

Por tanto, «lo exterior» no perturba «lo interior», ni impide la unión mística, explica el *Libro de la Verdad*. Ciertamente, si se estuviera fuera del tiempo, se experimentarían menos «ataaduras» (*hinderunge*), como el hambre o los trabajos; pero lo que se contempla en el exterior ya no estorba al interior, pues la contemplación se realiza desde «la libertad»¹⁸⁴, en una libertad que ha llegado a su plenitud, que ha alcanzado el máximo desprendimiento y que descansa en su origen y su fin, Dios mismo.

Suso describe los aspectos fundamentales del comportamiento de una persona en este último estado, en una «inmersión esencial». Comienza precisando que en cada una de las situaciones que vive, «se pierde (*entsinken*) a sí misma y a todas las cosas»¹⁸⁵. Vive en «el ‘ahora’ presente» (*gegenwürtigen nu*), sin ningún propósito o intencionalidad (*fürsaz*), y por ello llega a captar en todas las cosas, pequeñas o grandes, el bien más alto. En la afirmación precedente subyace la enseñanza eckhartiana del vivir y actuar «sin porqué», hacer las cosas por sí mismas y no de manera interesada¹⁸⁶, así como su valoración del ‘ahora’, el tiempo de Dios¹⁸⁷.

¹⁸³ Cf. *Vita* c.174:29-175:18. El Maestro Eckhart tiene la misma enseñanza en: RdU c.10, DW V, 221:4-8 «Como he dicho muchas veces, si alguien estuviera en un éxtasis como el de San Pablo y supiera que una persona enferma necesitara de ella una sopa, considero que haría mucho mejor en renunciar a tal éxtasis, por amor, y sirviera al necesitado con un amor aún mayor». («*Als ich mër gesprochen hân: wære der mensche alsô in einem înzucke, als sant Paulus was, und weste einen siechen menschen, der eines suppelîns von im bedôrft, ich ahtete verre bezzer, daz dû liezest von minne von dem und dientest dem dÛrftigen in mÛrer minne*»).

¹⁸⁴ Cf. Bdw c.5, 351:4-7 «*Weren wir usser zite nach dem libe, so were es minre hindrunge verre nach etlicher wise an hunger, erbeite und ðch anders; aber die usser geistliche schÛwunge irret nÛt daz inre, da si in friheite ist*».

¹⁸⁵ Cf. Bdw c.7, 357:12-17 «A continuación EL DISCÍPULO se volvió con gravedad hacia la Verdad eterna y deseó que también le ofreciera alguna distinción por la cual notar la imagen exterior de una persona que se hubiera desprendido verdaderamente (*warlich gelazen*), y preguntó: Verdad eterna, ¿cómo se comporta tal persona respecto de cada una de las cosas? RESPUESTA: Se pierde a sí misma y a todas las cosas con ella». («*Dar nah do kerte sich DER JUNGER aber mit ernste zÛ der ewigen warheit und begerte ðch etwas unterscheidet nah einem gemerke des usseren bildes eins menschen, der sich warlich gelazsen hetti, und fragte also: EwigÛ warheit, wie haltet sich ein solicher mensche in dien gegenwÛrfen eins ieklichen dinges? ENTWÛRT: Er entsinket im selben und mit im ellÛ ding*»). Cf. Juan CASIANO, *Conlat.* X 7, Petschenig, 293-294 (Rialp I, 477-478).

¹⁸⁶ Cf., por ejemplo, ECKHART, *Pr.* 29, DW II, 80:1-3 «El ser humano, que se ha dejado a sí mismo y a todas las cosas, no busca nada de lo suyo en cosa alguna y opera todas sus obras sin porqué y por amor; el ser humano está muerto a todo el mundo y vive en Dios y Dios en él». («*Der mensche, der sich selben und alliu dinc gelâzen hât, der des sînen niht ensuochet an deheinen dingen und*

Como el Maestro Eckhart, el dominico de Constanza denomina a tal persona como «noble» (*edel*) o también «justa» –pero fuera del *Libro de la Verdad* prefiere la expresión «amigo de Dios» (*gottesfrund*). Sostiene que «el hombre justo (*gerehter mensch*), en cuanto ha llegado a serlo, se comporta con mayor sumisión que otros, porque comprende en el fondo, desde dentro, lo que desde fuera conviene a cada cosa». Por ello, su libertad y su falta de ataduras no indican que se sitúe al margen de la ley o de las normas, sino que actúa y «obra por desprendimiento lo que comúnmente se hace por obligación»¹⁸⁸; ha interiorizado las virtudes y el desprendimiento «en su más profunda médula»¹⁸⁹. Pero otros muchos «que parecen buenos» (*gütschiner menschen*) persiguen aún su propia imagen y no han llegado a la plenitud, como aquellos que presentan «grandes escrúpulos (*gedrange*) y una extrema estrechez de conciencia» –apegados a su imagen exterior–, o los que viven «una anchura desordenada» –centrados en lo corporal¹⁹⁰. «El hombre justo» ya no tiene de qué confesarse y, sin embargo, lo sigue haciendo, pero por amor, lo cual es, a juicio de Suso, mucho más noble que hacerlo por necesidad¹⁹¹.

La actividad de una persona «bien desprendida» es «su dejar» y su operación es «permanecer inactiva» (*müßig bliben*). Pero no significa que deje totalmente de

würket alliu sîniu werk âne warumbe und von minne, der mensche ist tôt aller der werlt und lebet in gote und got in im). Cf. *supra* Capítulo V, nota 24.

¹⁸⁷ Cf. *supra* Capítulo III, notas 152.

¹⁸⁸ Cf. Bdw c.7, 358:1-6 «*Ein gerehter mensch haltet sich nach siner gewordenheit underwürflicher denne andrú menschen, wan er verstat in dem grunde von innen, waz von ussen eime ieklichen gezem ist, und nimet ellú ding also; aber daz er nit bandes enhat, daz ist da von, wan er daz selb wûrket usser gelazsenheit, daz dú gemeinde wûrket usser bezwungenheit*». Probablemente Suso responde aquí al error de los begardos, recogido en el Concilio de Viena: «una vez que el hombre ha alcanzado este grado de perfección, no necesita ayunar ni orar; porque entonces la sensualidad está tan perfectamente sujeta al espíritu y a la razón, que el hombre puede conceder libremente al cuerpo cuanto le place» (DH 892); y también: «ejercitarse en los actos de las virtudes es propio del hombre imperfecto, y el alma perfecta licencia de sí las virtudes» (DH 896). Asimismo, en la carta del obispo de Estrasburgo de 1317 sobre los errores de la secta del Libre Espíritu se encuentran afirmaciones semejantes: «el hombre en estado de perfección debe estar liberado de toda virtud, de toda acción virtuosa»; «el hombre perfecto es libre de todo aquello que se ha de cumplir por los mandamientos dados por Dios a la Iglesia». Cf. MANGIN, *La lettre du 13 août 1317*, 534.

¹⁸⁹ Cf. Bdw c.7, 358:10-11.

¹⁹⁰ Cf. Bdw c.7, 358:15-19.

¹⁹¹ Cf. Bdw c.7, 358:28-31. Frente al Libre Espíritu, que considera que «confesarse a un sacerdote no es necesario para la salvación». Cf. MANGIN, *La lettre du 13 août 1317*, 534.

actuar, sino que «en su actuación permanece serena y en su operación, inactiva»¹⁹², ya que se deja hacer totalmente por Dios. De este modo, tal persona se relaciona con los demás «sin que la imagen que tienen se imprima en su interior (*inbildunge*)», es decir, desde una auténtica libertad: «ama sin apego» y se compadece y ayuda a los demás sin alterarse ni perder la serenidad¹⁹³, y sus palabras son sencillas y sinceras. Asimismo, según lo exterior y según los sentidos, come, bebe o duerme, pero «según el reconocimiento interior (*injehenne*)» no lo hace, es decir, no utiliza el alimento y el descanso «de manera animal», sino que realiza esas operaciones en un total desprendimiento de sí misma¹⁹⁴. «Tiene una conducta tal que las cosas fluyen por ella sin ella, y se mantiene tranquila en sus sentidos»¹⁹⁵.

Finalmente, el autor responde a dos cuestiones por las cuales podemos adivinar que está hablando de la situación de «inmersión esencial» o permanente, y no del raptó: el saber del «hombre noble» y su oración. Por un lado, explica que «en cuanto el ser humano permanece en sí mismo, también permanecen en él su conjeturar (*dunken*) y el creer (*wenen*)»; pero «en cuanto ha salido de sí mismo (*entgangen*)» y se encuentra despojado de lo propio y unido a Dios, «allí goza de un saber de toda la Verdad, pues ‘es’ eso mismo»¹⁹⁶. Puede que Suso se refiera a los dos momentos, el raptó o «desplome» (*inschlag*) y después del raptó (*usschlag*), o también que esté aludiendo a dos perspectivas a la hora de considerar el ser humano en la unión: en cuanto unido a Dios o en cuanto a sí mismo. En ambos casos, como ya hemos señalado, el saber de la Verdad plena desborda el entendimiento humano, de modo que sigue siendo un misterio y un no-saber tanto para quien ha salido del raptó como para el intelecto humano en la inmersión.

¹⁹² Cf. Bdw c.7, 358:22-24 «*Eines wolgelazsenen menschen tûn ist sin lazsen, und sin werk ist sin müßsig bliben, wan sines tûnnes blibet er ruwig und sins werkes blibet er müßsige*».

¹⁹³ Cf. Bdw c.7, 358:25-27 «*EIN FRAGE: Wie haltet er sich gegen sinem nehsten? ENTWÛRT: Er hat gemeinsami der lûten ane inbildunge und minlichî ane beheftung und mitlidunge ane sorge in rehter friheit*».

¹⁹⁴ Cf. Bdw c.7, 359:11-14.

¹⁹⁵ Bdw c.7, 359:17-18 «*[Er] hat einen sittigen wandel, daz dú ding sunder in durch in flizsent, und ist rûwig in den sinnen*».

¹⁹⁶ Cf. Bdw c.7, 359:22-27 «*EIN FRAGE: Ist ein sôlicher mensche komen ze einem gantzen wissenne der warheite, ald blibet im noch dunken und wenen? ENTWÛRT: Da der mensch im selber blibet, da blibet im ôch daz dunken und wenen; aber da er ime selber entgangen ist in daz, daz da ist, da ist ein wizzen aller warheit, wan es ist es selb, und er stat sin unangenomen*».

La segunda cuestión se refiere a la forma de rezar de la «persona totalmente desprendida» y «justa»:

«Su oración es fecunda, pues se entrega al recogimiento de los sentidos –ya que Dios es Espíritu– y se da cuenta de si alguna cosa se ha interpuesto [entre ella y Dios] o de si, en algún momento, se ha conducido desde la intervención de lo que le es propio (el propio yo, *sinsheit*). Y entonces resplandece una luz en su potencia superior, que hace que Dios sea el ser y la vida y la operación en ella¹⁹⁷ y que ella no sea más que un instrumento (*gezōwe*)»¹⁹⁸.

Esta afirmación parece indicar que puede darse algún momento en el cual la persona no se haya mantenido constante en su desprendimiento y se haya comportado «desde lo propio». Pero al mismo tiempo, señala que la oración contemplativa del justo y su recogimiento facilitan que tenga lugar «el raptó», la presencia de Dios como luz en lo más profundo de su alma o en su cima más alta, aquí denominada su «potencia superior»; y en esa experiencia, el ser humano se deja hacer por Dios, como un «instrumento»¹⁹⁹. Esta metáfora se presenta en otros lugares de la obra susoniana y tiene ecos profundos, pues se sirve de ella para hablar de la naturaleza humana de Jesucristo como «instrumento» de la deidad, del mismo modo que Juan Damasceno o Santo Tomás²⁰⁰. De ahí que, a juicio de Suso, la contemplación conduce al ser humano a asemejarse y parecerse a la humanidad de Jesús por la luz del Espíritu, y en Cristo, a llegar a ser hijo de Dios, engendrado por el Padre.

¹⁹⁷ Suso emplea la tríada *wesen, leben, vermügen* (potencialidad), semejante a *würken* (operación), en Bdw c.3, 332:1, aludiendo al ser ejemplar de las cosas en Dios, en el cual son el mismo ser, vida y potencialidad que Dios mismo. Aquí se refiere a la unión mística, en la cual también el ser humano llega a ser uno con Dios por gracia; y vaciado de sí mismo, como un instrumento, a recibir de Él el ser, la vida y la operación.

¹⁹⁸ Bdw c.7, 359:3-8 «*Sin gebet ist fruchtber, wan er nimet einen inbruch der sinnen, wan got ist ein geist und nimet war, ob er sich iergent vermittelt habe, ald ob er sich iergent fñre in keinem fürgriffe des sinsheit. Und da wirt ein lieht erzōget in der obresten kraft mit einem erzōgenne, daz got ist daz wesen und leben und daz wñrken in im und er dez selben alleine ist ein gezōwe*».

¹⁹⁹ Suso alude al «instrumento», además de en esta ocasión, en otros lugares: Bdw c.4, 337:17, referido al cuerpo de María, en la encarnación; Bdw c.4, 335:16-17 «la propia esencia instrumental [del ser humano] después de la creación» («*siner eigen gezōwlicher istikeit nach dem usschlage*»); *Vita* c.49, 167:23-24 «[la persona simple] es un instrumento y un hijo [de Dios]» («*er ist ein gezōw und ein kind*»); *Vita* c.49, 169:5 «[la persona desprendida] sólo es un instrumento» («*allein ist ein gezōw*»). También el MAESTRO ECKHART alude al ser humano como instrumento en manos de Dios en *Pr.* 82, DW III, 427:11-14 «Para que la obra sea perfecta, es necesario que cada instrumento esté en coordinación con el maestro de obra que la realiza; el ser humano es el instrumento de Dios y el instrumento actúa según la nobleza del Maestro de obra». («*Daz muoz sñn, daz ein ieglich gezouwe als verre reiche, als der werkman wñrket, ob daz werk volkomen sñn sol; wan der mensche ist ein gezouwe gotes, und nñch der edelkeit des werkmeisters wñrket daz gezouwe*»).

²⁰⁰ Cf. *supra* Capítulo IV, notas 48 y 52.

En suma, Suso concluye el capítulo 7 del *Libro de la Verdad*, y con él toda la obra, recordando que no se llega a tal experiencia ni a la Verdad escondida por las palabras y explicaciones, sino únicamente a través de «un justo desprendimiento»²⁰¹.

²⁰¹ Cf. Bdw c.7, 359:28-30 «*Und hie mitte si dir genûg geseit; wan kumet dar nût mit fragenne, mer mit rehter gelazsenheit kumet man zû diser verborgnen warheit. Amen*».

3

SÍNTESIS CONCLUSIVA

Podemos volver la mirada hacia atrás y sintetizar lo dicho acerca de la *unio mystica* en Eckhart, expresada con la metáfora del nacimiento del Hijo en el alma, y en Enrique Suso, que la designa como «inmersión» o anegamiento en la Unidad divina.

Por un lado, todo el planteamiento se encuentra profundamente enraizado en la Escritura, en particular en ciertos textos joánicos, como Jn 1,12 «a todos los que le han recibido, les ha dado el poder de hacerse hijos de Dios»; Jn 14,23 «si alguno me ama, [...] vendremos a él y haremos morada en él»; o 1Jn 3,1-2 «mirad qué amor ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios, pues ¡lo somos!», pero «aún no se ha manifestado lo que seremos»: «seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es». Por otro lado, se inspira de la *Theologia mystica* de Dionisio, en su cristianización del neoplatonismo y su anhelo por la *henosis*, traducida al latín como *unitas*, *unitio*, o *unio* (cf. *De myst. theol.*I 1). Suso –y también su Maestro– conoce la enseñanza de Santo Tomás acerca de la visión beatífica y la aplica a su reflexión sobre la unión con Dios ya en esta vida. Sin embargo, es claro discípulo de Eckhart, cuyas expresiones y desarrollos asume e incluso cita textualmente en algunas ocasiones.

Aunque no hemos realizado un estudio sistemático sobre la unión mística en el dominico turingio, hemos expuesto las explicaciones del ciclo de sus sermones 101-104 (escritos en forma de preguntas y respuestas acerca del nacimiento de Dios en el

alma), que presentan muchas similitudes con las de nuestro autor en su quinto capítulo del *Libro de la Verdad*, elaborado igualmente en forma dialogal.

Así, Eckhart sostiene que «en medio del silencio» Dios pronuncia su Palabra en lo más noble y sutil del ser humano, en su «fondo», donde sólo Dios puede penetrar (*Pr.* 101). Sucede del mismo modo que Dios genera «en la eternidad» en la vida intratrinitaria: en un instante, más allá del tiempo y sin intermediario ni imagen, pues de lo contrario no habría verdadera unión (y tampoco habría imagen creada o ‘especie inteligible’ adecuada, pues Dios es infinito e inefable). Es necesario que sea Él el que se diga a sí mismo; y, en ese proferirse, genera al Hijo en el alma. Y así, el ser humano llega a ser, por gracia, lo que el Hijo es por naturaleza.

Por su parte, el alma debe estar «en silencio», desprendida de toda imagen, unificada y vuelta hacia su interior para hacerse totalmente receptiva y «padecer» a Dios. Tal es la suprema actividad humana, vaciarse de todo, mantenerse sosegada, para dejar a Dios entrar en ella. El Maestro turingio está convencido que el nacimiento es don de Dios, cuya presencia en el sujeto va preparando una receptividad cada vez mayor; pero en ocasiones enfatiza tanto el valor del desapego que podría dar la sensación de apuntar hacia una *hybris*, ya que el ser humano totalmente desasido parece ‘forzar’ a Dios a venir a él²⁰². Sin embargo, nada más lejos de la perspectiva eckhartiana, que subraya constantemente la preeminencia de Dios y la ‘nada’ del ser humano sin Él.

El fruto del nacimiento es la verdadera unión y la felicidad plena, la bienaventuranza eterna, en la cual la persona ve o conoce a Dios «tal cual es». Pero, más que visión o conocimiento, se trata propiamente de una «tiniebla», un «no saber», una «ignorancia» o «conocimiento desconocido», pues las facultades humanas están totalmente inactivas y despojadas de su operación propia (*Pr.* 101). En este peculiar conocimiento, la forma o especie que se engendra en el entendimiento es Dios mismo, en concreto el Verbo que «encierra en sí todas las cosas» (*Pr.* 103) y también el propio «ser virtual» del ser humano.

²⁰² En esta afirmación Eckhart resalta precisamente la sobreabundancia de Dios, su bondad infinita, que se derrama y se hace presente allí donde se le deja entrar. Si el ser humano se vacía de sí mismo y se hace receptivo, Dios ‘entra’ por ‘necesidad’ de su propia naturaleza.

Aunque Eckhart no lo explicita tan claramente como su discípulo, distingue el «nacimiento eterno» en la vida intratrinitaria, gracias al cual Dios da origen y sostiene en el ser a las cosas y al ser humano, del «nacimiento en el fondo del alma», que es un nuevo nacimiento –Suso dirá un «renacimiento»–; y no puede darse en aquellos que no le acogen y no son receptivos, como es el caso de los pecadores (*Pr.* 102). Pero para aquellos en los que se ha producido el «nacimiento», ninguna criatura es ya un obstáculo, pues todo se ha vuelto para ellas «puro Dios», y no tienen «otra intención ni otro amor que sólo Dios» (*Pr.* 103).

Suso retoma todas estas cuestiones, pero va más allá en su reflexión e intenta profundizar el significado y los límites de las afirmaciones eckhartianas, ofreciendo su propia interpretación de las mismas.

Por un lado, ahonda en el «desconocimiento» de la experiencia mística y precisa que se trata de otro tipo de percepción, más allá del principio de ‘no contradicción’: un conocimiento en el que todo se percibe en su Origen y uno con Él, y no en cuanto creado y distinto, aunque la distinción no es eliminada, sino desapercibida.

Nuestro autor indica también, y con mayor claridad que su predecesor, el dinamismo trinitario que subyace en el proceso. El término de la unión es el Misterio inefable, al que denomina Nada y, en concreto, su esencia o Deidad, el Fondo o Abismo de la Infinitud divina. Así, el que no ha temido seguir a Cristo en su humanidad (el subrayado de la humanidad de Jesucristo es también una peculiaridad susoniana) recibe, por el Espíritu, cohabitar con él en su divinidad; es engendrado por el Padre como hijo en el Hijo. Con las Personas divinas, se pierde a sí mismo y participa del movimiento inmanente de la vida intradivina, del pensamiento con el que Dios se piensa a sí mismo y subsume la Trinidad y toda diferencia en pura Unidad. «Sumergido» en el Uno y uno con Él, el ser humano transfigurado goza allí de la bienaventuranza eterna.

Su principal aporte se centra en la manera de explicar el «uno en el Uno», la unidad e indistinción del ser humano y Dios en la experiencia mística.

La noción del *in quantum* va a jugar un papel enormemente importante para entender su propuesta. Así, mantiene que se da a un tiempo unidad (se es ‘uno’ en Dios) y distinción (la criatura sigue siendo criatura y Dios sigue siendo Dios), porque

depende de la perspectiva desde la cual se considere la cuestión. Del mismo modo que Dios es Unidad (si se atiende a la esencia) y Trinidad (si se atiende a las relaciones de origen); o tal y como sucede en el acto de la visión, en el cual el sujeto que ve y el objeto visto son uno, pero ambos siguen siendo distintos, igualmente se puede concebir la unidad entre Dios y el alma humana: la distinción permanece, pero pasa desapercibida, si se considera desde el punto de vista de la unión.

Afirmar que el ser humano es «uno en el Uno» no significa pues una «pérdida» en sentido de eliminación de la naturaleza humana en la unión, sino un desprendimiento y una desappropriación tal (la «muerte del espíritu») que le hace ser totalmente llevado y operado por Otro, como si fuese un «instrumento» suyo. Esta misma clave es utilizada para la máxima unión entre Dios y la naturaleza humana, la que tuvo lugar en la unión hipostática, en la cual la humanidad de Jesús era «instrumento» de la divinidad, sin confusión y sin separación de ambas naturalezas. En lo que se refiere a la «inmersión», el ser humano «se percibe» en el Uno como ‘uno’, pero mantiene su ser creado. Se trata por tanto de una indistinción epistemológica, no ontológica.

La pregunta sobre si tal interpretación fue igualmente asumida por el Maestro Eckhart queda abierta, pues si bien es cierto que en su escrito de defensa en Colonia y en su obra latina así aparece, también presenta una radicalidad mucho mayor que la de su discípulo en muchos de sus sermones alemanes; llega a exclamar, por ejemplo, «[en la irrupción] ‘soy’ más bien lo que fui y lo que seguiré siendo ahora y siempre» (*Pr.* 52), y no se sabe bien si lo dice en sentido metafórico o real. Sin embargo, nos parece muy probable que Suso tuviera un conocimiento más profundo y directo de la intención y la doctrina global de su Maestro que el que podemos lograr setecientos años después (habiendo perdido, seguramente, parte de su obra); y que percibiera con mayor acierto que nosotros toda la complejidad del sistema eckhartiano. En todo caso, la síntesis susoniana parece muy lograda, pues mantiene la posibilidad de una experiencia de unidad sin distinción con Dios, pero señala que la naturaleza humana no se pierde en la unión, sino que se plenifica.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

1. Recapitulación del proceso seguido en nuestro estudio
2. Relación entre el Maestro Eckhart y Enrique Suso
3. La 'Teología mística' del Maestro Eckhart compartida por Suso
 - a. *El Misterio de Dios*
 - b. *El éxodo de la Unidad a lo creado*
 - c. *El retorno al Origen: ser hijos en el Hijo, por el desasimiento y la «des-imaginación» hasta llegar a ser uno 'con' y 'en' el Uno*
4. Las acentuaciones de Enrique Suso
 - a. *Clarificaciones de la doctrina eckhartiana*
 - b. *Peculiaridades susonianas*
5. Actualidad de la propuesta susoniana

1. RECAPITUALCIÓN DEL PROCESO SEGUIDO EN NUESTRO ESTUDIO

Vamos a echar la vista atrás y recorrer brevemente los pasos que hemos ido dando a lo largo de estas páginas, para indicar más adelante los resultados alcanzados.

El capítulo I nos ha permitido situar a Suso en su contexto vital e intelectual y nos ha ayudado a determinar su ‘sustrato’ filosófico y teológico, que se pone de manifiesto en las densas afirmaciones del *Libro de la Verdad*, que no se entenderían sin conocer al Maestro Eckhart. En diversos momentos, hemos necesitado remontarnos además al fundador de la Escuela dominicana de Colonia de la que discípulo y Maestro participaban: San Alberto Magno. Nos ha sido de gran ayuda reconocer su trasfondo neoplatónico, la profunda influencia que ejercieron sobre ellos el *Liber de causis* y, sobre todo, Dionisio Areopagita y su relectura cristiana del neoplatonismo; y, al mismo tiempo, su asunción de numerosos elementos aristotélicos: la lógica, la metafísica, nociones acerca del ser humano como la teoría del conocimiento, etc.

Como dominico alemán del siglo XIV, Suso contó con varios años de formación espiritual y teológica, primero en Constanza, su ciudad natal, y después en Strasburgo y Colonia, hasta alcanzar el grado de Lector (o ‘doctor’). El autor da cuenta en su *Horologium* de la tensión existente entre los frailes de la Orden de Predicadores de Alemania y en su *studium generale* de Colonia: unos se inclinaban hacia una acentuación del neoplatonismo (Dietrich de Freiberg) y otros eran más afines al aristotelismo y a la síntesis de Santo Tomás. Sin embargo, hemos podido observar que nuestro autor no se decanta por ninguno de los dos grupos y presenta afinidades tanto con las intuiciones neoplatónicas como con la enseñanza del Aquinate, lo mismo que sucede con Eckhart, su Maestro máspreciado. Suso se orienta de lleno hacia la búsqueda de una verdadera *philosophia spiritualis*, de corte teórico-práctico, que conduzca hacia la comunión con Dios y la felicidad plena. Pero comparte con los teólogos de la Escuela de Colonia numerosas convicciones, comunes a ambos gru-

pos: una profunda valoración del intelecto (Dios como Intelecto, la bienaventuranza como ‘visión’ de Dios de orden intelectual); la persuasión de que hay una única Verdad y, por tanto, un aprecio profundo de la razón humana; el interés por los filósofos paganos y por la observación de la naturaleza y, al mismo tiempo, una enorme estima de la Escritura y la tradición teológica de la Iglesia. Por ello, en ocasiones nos hemos ocupado de autores cristianos que influyeron en Suso, como Juan Damasceno o Santo Tomás, sin entrar en la cuestión de hasta qué punto se distanciaría de la doctrina del Aquinate –lo cual hubiera desbordado los objetivos de este trabajo.

Hemos descrito cómo la condena de veintiséis tesis del Maestro Eckhart por parte del papa Juan XXII, en la bula *In agro dominico* de 1329, afectó de lleno a Suso. Su ortodoxia, como la del conjunto de los discípulos y amigos del dominico turingio, fue cuestionada y, aunque no llegó a ser condenado, fue depuesto de su cargo de Lector y vio truncada su carrera universitaria. Seguramente fue rehabilitado posteriormente, pero su vida tomó una nueva orientación y se entregó totalmente a la predicación itinerante y la evangelización, centrándose especialmente en el acompañamiento personal y la pastoral en ámbitos femeninos, beguinas y monjas, primero en Constanza y después en Ulm. Ello permite comprender ciertas diferencias con respecto de Eckhart, tanto en la forma de expresarse como en el contenido, ya que la situación vital de cada uno es bien diferente.

Nuestro autor no disfrutará de la autoridad y el prestigio de un Maestro o ‘catedrático’ de la Universidad de París (el título más alto en la Europa medieval). El dominico turingio gozó además de una enorme popularidad en su predicación en lengua vulgar y en su vida contó con la valoración de los frailes (fue elegido prior, provincial, etc.) y el apoyo de sus superiores hasta el final, incluso ante las acusaciones del Obispo de Colonia. Por el contrario, Suso presencia y padece en primera persona la fuerte reacción institucional de la Orden tras la condena de ciertas tesis de Eckhart y pierde, al menos durante un tiempo, la estima de parte de sus hermanos por defender la doctrina eckhartiana. Es testigo de las luchas de poder y la relajación de costumbres en el seno de la Iglesia (a la que describe como un edificio en ruinas) y del florecimiento de la herejía del Libre Espíritu, pero al mismo tiempo de la profunda sed espiritual de muchas personas que desean llegar a la «amistad de Dios». A ellas dedicará su actividad y sus obras.

El *Libro de la Verdad* se concibe en este agitado contexto espiritual y tiene una intención didáctica clara; no pretende ser un tratado teológico meramente especulativo sino señalar la posibilidad y el camino hacia la unión con Dios. De ahí que sus formulaciones sean más claras y matizadas que las de Eckhart: quiere hacerlas accesibles y ‘experimentables’ por sus lectores, evitando las interpretaciones erróneas de las expresiones radicales de su Maestro. Para ahuyentar toda sospecha de herejía se apoya con frecuencia en la autoridad de la Escritura y en Maestros reconocidos (Dionisio, San Bernardo o Santo Tomás), así como en la narración de experiencias personales, pero casi nunca menciona a Eckhart directamente, aunque cuando lo hace, lo designa como «gran Maestro» o «santo». Cabe preguntarse además si la gran devoción de Suso por la cruz de Cristo no tiene su origen en la cantidad de situaciones dolorosas por las que tuvo que atravesar en su vida personal.

Una vez presentados su contexto, su vida y obras, nos hemos concentrado en el análisis del *Libro de la Verdad* y los grandes temas que plantea, siguiendo el orden en el que el mismo autor los expone: la Unidad divina (*einikeit*), su salida de sí a lo creado (*usbruch*) y el retorno del ser humano hacia su Origen (*durchbruch*), en el que la persona desprendida recibe la plena filiación divina y la bienaventuranza eterna y es sumergida (*innemung*) en la Unidad divina.

Aunque el interés que nos movía en primer término era entender y trabajar la obra susoniana, hemos necesitado adentrarnos en el pensamiento del Maestro Eckhart y exponerlo con rigor, pues el *Libro de la Verdad* está constantemente dialogando con él. En nuestro acercamiento al dominico turingio hemos tomado en cuenta la literatura secundaria pero, sobre todo, hemos trabajado directamente su obra latina, especialmente el *Comentario al Evangelio de Juan*, los *Sermones y lecciones sobre el Eclesiástico* y su escrito de defensa en el Proceso de Colonia, en el que el autor especifica el sentido de sus afirmaciones más controvertidas. No hemos olvidado, sin embargo, sus tratados y sermones alemanes, especialmente aquellos mencionados por Suso. Somos conscientes de que el medio-alto alemán supone un escollo adicional para la recta comprensión de Eckhart. Pues si toda traducción es ya una interpretación, la imprecisión de esta lengua naciente puede llevar a sentidos muy diversos, según la traducción que se elija, hasta el punto de ‘inclinarse la balanza’ en un sentido ortodoxo o herético. Ya hemos señalado, por ejemplo, que *glích* puede significar

«semejante» (*similis*) o «igual» (*aequalis*). Además una correspondencia precipitada con el alemán moderno puede llevar a equívocos en ciertos términos como, por ejemplo, *wesen*, que en medio-alto alemán significa en primer lugar *ens*, *esse*, *existens* y no «esencia», como el término actual *Wesen*¹. Hemos querido incluir todos los textos originales para dejar nuestras traducciones abiertas a ulteriores discusiones y posibles correcciones. Como criterio hermenéutico, hemos dado gran valor al glosario de versión alemana del siglo XIV de la *Suma Teológica* de Santo Tomás e intentado buscar las explicaciones que el mismo Eckhart ofrece en su obra latina, más precisa y matizada que sus sermones alemanes. Además, consideramos –junto con grandes expertos, como Alois Haas– que el pensamiento eckhartiano presenta una unidad y no varía significativamente de unas obras a otras, aunque sí aparezcan subrayados diversos.

Así pues, en el capítulo II de nuestro estudio hemos analizado ampliamente las nociones de Dios en Eckhart, para poder captar la envergadura de las escuetas afirmaciones sobre Dios presentes en el *Libro de la Verdad* de Suso, que son, a pesar de su brevedad, de vital importancia en la estructura orgánica de la obra: la unidad divina (*einikeit*) es el origen y el fin último del ser humano y la fuente de su ser y su realización. Dicha Unidad no desaparece en la Trinidad, sino que es ‘Uni-trinidad’ o ‘Tri-unidad’.

Hemos expuesto en el capítulo III que tanto Eckhart como Suso conciben la creación a la luz de la generación eterna e intelectual del Verbo. Allí desplegamos en primer lugar distintos principios de la metafísica eckhartiana que permiten clarificar su manera de concebir la relación paradójica entre la Infinitud divina y lo creado: la distinción entre el «ser virtual», el arquetipo o la razón ideal de las cosas en el pensamiento divino y su «ser formal», que las distingue y separa de Dios y de las demás;

¹ Cf. el glosario de la *S. Th. mhd*, 388 y 399. Según el diccionario de medio-alto alemán BMZ, 769-770, el término *wesen* presenta distintos significados: ‘el ser’ (*das Sein*), ‘vivir en un lugar o domicilio’ (*Aufenthalt*), ‘presencia’ (*Anwesenheit*) y también ‘esencia’ (*Art zu sein, Wesen, essentia*); y el adjetivo *wesentlich*: *Wesen haben, wirklich y dauerhaft*. Un ejemplo de las posibles interpretaciones divergentes, aparece en la expresión de Eckhart que se refiere a cómo ha de estar Dios presente en el alma (más allá de algo pensado) y dice: «*ein gewesenden got*» (RdU c.6, DW V, 205:8). Si *wesen* se entiende como «esencia», daría lugar a «un Dios esencial» o «en esencia»; lo cual puede dar a entender que el Maestro turingio sostiene aquí que la esencia del ser humano se ha transformado en la esencia divina. Sin embargo, si *wesen* es «ser» o «presencia», la traducción más adecuada sería «un Dios existente» en el alma, en sentido de «un Dios que está realmente presente».

la importancia de la perspectiva o la restricción en una comparación (el *in quantum*); su peculiar noción de analogía y la reciprocidad que siempre se establece entre el que engendra y lo engendrado. Gracias a todo ello hemos podido desentrañar las breves explicaciones de Suso en su tercer capítulo del *Libro de la Verdad* acerca del «ser eterno increado», de su Ejemplar eterno (el Logos) y el «ser creado» y presentar su antropología: el ser humano consta de cuerpo y alma, es creado a imagen de Dios y capaz de Dios, receptivo a Él en lo más íntimo, en su «esencia» o «fondo».

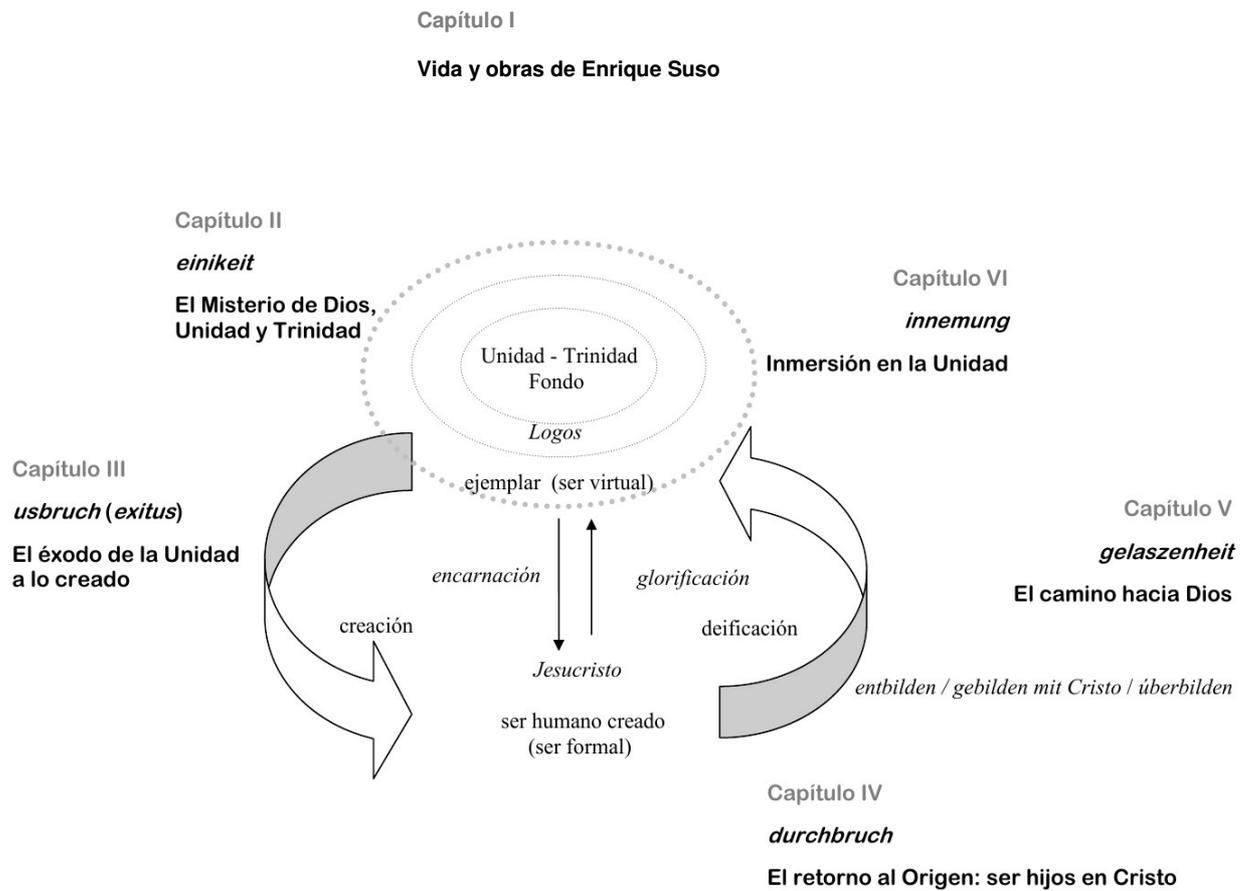
Los siguientes capítulos han estado centrados de lleno en el retorno, en la salvación o deificación del ser humano, que conduce a la bienaventuranza, entendida desde la categoría joánica de la recepción de la filiación divina en plenitud. En el capítulo IV estudiamos la cristología subyacente a este proceso, que tiene lugar gracias a la mediación de Cristo, el Hijo de Dios encarnado. Expusimos someramente el trasfondo patrístico de la interpretación de la encarnación de ambos autores, especialmente la síntesis de Juan Damasceno y de Santo Tomás, para pasar a desarrollar la dinámica que lleva de la imagen a la filiación y la cristificación, en el Maestro Turingio y en su discípulo: llegar a ser hijos de Dios en el Hijo, por la acción del Espíritu. Por último, hemos presentado la argumentación de Suso en su diálogo figurado con la herejía del Libre Espíritu e implícitamente también con la bula *In agro dominico*, en donde explica las afirmaciones más radicales de Eckhart, recalcando su sentido analógico.

El camino para recibir la filiación y la unión plena con Dios pasa por un momento ‘negativo’ de vaciamiento, de desprendimiento (*gelassenheit*) y separación o desasimiento (*abgescheidenheit*), nociones características de la mística alemana, cuyo tratamiento, tanto por Eckhart como por Suso, ha sido objeto del capítulo V. Este movimiento descendente, análogo a la kénosis de Cristo, se expresa asimismo en la dialéctica de la imagen, que también estudiamos en ese mismo capítulo según aparece en ambos autores. Inspirada en 2Cor 3,18, conlleva la llamada a estar «desimaginados» (*entbildet*) o despojados de la propia imagen para ser «transformados» (*überbildet*) y «uniformados» (*ingebildet*) en la imagen del Hijo. Suso, por su parte, recalca la necesidad de la «conformación» con la humanidad de Cristo (*gebildet mit Cristo*) como medio para recibir la ‘cristificación’ y filiación divina.

Por último, en el capítulo VI hemos entrado de lleno en el momento ‘positivo’ en el que el Padre genera al Hijo en el alma: la filiación, también formulada como unión o «inmersión» en el Uno. Para estudiar el tema en el Maestro Eckhart, nos hemos centrado en sus sermones alemanes 101-104, que constituyen un pequeño tratado sobre la cuestión, en forma de preguntas y respuestas. Para Suso, hemos analizado el capítulo quinto del *Libro de la Verdad*, en el que se extiende ampliamente sobre la cuestión, y profundiza y completa a su Maestro, describiendo además el comportamiento del ser humano unido a Dios y «perdido» en él.

Una vez enunciados los pasos que hemos dado a lo largo del estudio, indicaremos las líneas de fuerza que emergen, sin por ello repetir las síntesis conclusivas de cada capítulo. En particular, resaltamos el interés de haber trabajado a Suso y a Eckhart en paralelo, lo cual nos ha permitido reconocer la ‘teología mística’ de ambos autores, sus puntos en común y sus divergencias.

FIGURA EXPLICATIVA DEL ESTUDIO REALIZADO



2. RELACIÓN ENTRE EL MAESTRO ECKHART Y ENRIQUE SUSO

A lo largo del estudio ha quedado manifiesta la enorme vinculación entre nuestro autor y el dominico turingio. Podríamos concluir además que, si bien es necesario estudiar a Eckhart para comprender a Suso y, en particular, su *Libro de la Verdad*, es igualmente conveniente escuchar al Discípulo, su presentación y precisiones sobre la doctrina eckhartiana, para comprender rectamente al Maestro. El diálogo entre «lo Salvaje» y «el Discípulo» que acontece en el capítulo sexto de este libro denota la conciencia de Suso de conocer a Eckhart no sólo de oídas, sino en profundidad, ya que menciona y cita obras eckhartianas diversas, tanto latinas como alemanas.

Nos inclinamos a pensar que, por su mayor cercanía en el espacio y el tiempo, el Lector de Constanza tiene una percepción más acertada que la que se puede tener en la actualidad acerca del sentido de algunas expresiones eckhartianas que, por otra parte, presentan un gusto por lo exagerado y por cierta provocación, en particular en sus sermones; llamadas de atención intencionadas, para forzar las preguntas y la sed del encuentro con Dios ‘ya ahora’.

Por eso, después del estudio realizado, siguiendo como criterio estructurador el *Libro de la Verdad* y las cuestiones que plantea, podemos perfilar también una visión orgánica del pensamiento de Eckhart, dinamizado hasta tal punto por la experiencia de unión con Dios que bien podría denominarse una ‘Teología mística’. Aunque ni él ni Suso emplearon tal denominación, sí se inspiraron hondamente en la obra homónima del Pseudo-Dionisio; e incluso citaron y comentaron el siguiente fragmento:

«Esto te pido, Timoteo, amigo mío, entregado por completo a la contemplación mística. Renuncia a los sentidos, a las operaciones intelectuales, a todo lo sensible y lo inteligible. Despójate de todas las cosas que son y aún de las que no son. Deja de lado tu entender y esfuérzate por subir lo más que puedas hasta unirse con Aquel que está más allá de todo ser y de todo saber. Porque por el libre, absoluto y puro apartamiento

de ti mismo y de todas las cosas, arrojándolo todo y del todo, serás elevado espiritualmente hasta el divino Rayo de tinieblas de la divina Supraesencia»².

Nos detendremos, en primer lugar, en la teología mística eckhartiana pues, dado que Suso la asume en gran medida y dialoga con ella, nos permitirá comprender mejor la postura del discípulo y valorar su propuesta. Señalaremos también los puntos más controvertidos y los aspectos que quedaban en penumbra en el Maestro turingio y que Suso clarificó o matizó y las novedades o los acentos que éste ofrece. Por último, apuntaremos algunas luces y sombras que esta propuesta puede conllevar para nuestros días.

3. LA TEOLOGÍA MÍSTICA DEL MAESTRO ECKHART, COMPARTIDA POR SUSO

Aunque Eckhart haya despertado enorme interés en personas afines a la New Age, al budismo o al hinduismo Advaita (de la no dualidad), no se puede perder de vista que es un autor plenamente cristiano. A nuestro juicio, sólo le puede comprender adecuadamente si se tiene en cuenta que sus afirmaciones se enmarcan en este horizonte de significado y aluden a la Unidad divina que es al mismo tiempo Trinidad de Personas, a la generación intratrinitaria, etc.

Precisamente el sistema eckhartiano se sustenta en su comprensión de la Infinitud divina y en la relación dialéctica entre indistinción / distinción, puesta de manifiesto tanto en la vida divina *ad intra* (Unidad / Trinidad), como en la creación (relación entre Dios y las criaturas) y en la redención (en el misterio de la encarnación, la doble naturaleza de Jesucristo, y en la deificación, el ser humano uno con Dios y distinto de él).

Antes que el Maestro turingio, ya habían señalado la intrínseca conexión entre la acción creadora de Dios y su acción redentora en la encarnación, algunos teólogos

² DIONISIO AREOPAGITA, *De myst. theol.* I 1, PG 3, 997B (*Dionysiaca* I, 567-569; BAC, 371). Para las referencias de esta cita en Eckhart, Suso y Tauler y Alberto Magno, cf. *supra* Capítulo III, nota 160.

medievales, como Anselmo de Canterbury, Pedro Lombardo, Hugo de San Víctor y, sobre todo, Ruperto de Deutz³. Eckhart asume y profundiza esta perspectiva unificadora y vincula la vida intratrinitaria, la generación eterna del Hijo y la espiración del Espíritu (*bullitio*) con el actuar divino *ad extra* (*ebullitio*), la encarnación, como modelo ejemplar de la creación, concebida como una «creación continua», y de la deificación o recepción de la filiación divina, entendida también como «encarnación continua» –en expresión de Marie-Anne Vannier⁴.

a. *El Misterio de Dios*

La fuente y fundamento de todo el sistema de Eckhart, incluyendo su visión del mundo, del ser humano y de la salvación es su noción de Dios, Origen y primer principio de todo, absolutamente anterior y superior a todo lo creado y, por ello, inabarcable, inconcebible por el intelecto humano. Se alinea con todos aquellos que proponen la vía de la negación como mejor camino para poder inferir ‘algo’ acerca de tal Infinitud; pues la negación de toda negación, de toda limitación o delimitación supone la plenitud de la afirmación. Dios es, por tanto, Uno, simple e indistinto y *puritas essendi*. El Maestro turingio le aplica asimismo la tríada «ser, intelecto y vida» y, a diferencia de algunos autores neoplatónicos, sitúa todos estos elementos al mismo nivel que el uno, gracias a una concepción precisa: Dios es Intelecto, cuya operación conlleva un retorno sobre sí mismo que fundamenta su Ser. Igualmente, la intelección da lugar a la Vida divina trinitaria como auto-movimiento sin mutación que mantiene la Unidad. De este modo, la Trinidad aparece vinculada a las operaciones divinas (al Intelecto divino, que al pensar se piensa a sí mismo, siendo el que piensa Padre y lo generado Hijo, y el nexos que vincula a ambos y les hace retornar a la unidad, el Espíritu).

³ Cf. Dorothea SATTLER – Theodor SCHNEIDER, *Doctrina de la creación* en Theodor SCHNEIDER (dir.), *Manual de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona 1996, 237. Estos autores concluyen: «la teología medieval concretó la supuesta unidad de la creación y redención en el hecho incarnationista: la vida intradivina es el supuesto y motor de la producción de lo no divino. La creación del mundo apunta ya a la encarnación del Logos. Y en esta panorámica salvífica pasa a un segundo plano la cuestión de la contingencia de lo histórico».

⁴ Cf. Marie-Anne VANNIER, *L'apport des 'sermons' 101 à 104 aux études eckhartiennes*, en ID. (dir.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, Paris 2006, 27.

La teología medieval señalaba además la distinción entre esencia y operación, aunque la operación viniera determinada por la esencia. De ahí que Eckhart diferencie la esencia divina (*gotheit*) del sujeto de la operación (*got*) y aluda también a tal esencia infinita e inefable como «Fondo» (*grunt*). Pero no se le puede malinterpretar: tales distinciones son ‘lógicas’ y no ‘ontológicas’, pertenecen a nuestro modo de conocer, pero en realidad todo ello es «un único uno» –recordará Suso. No hay «Deidad» separada o previa a «Dios», ni Fondo o Unidad sin Trinidad. En cuanto a su esencia, no hay distinción en las Personas divinas; en cuanto a sus relaciones de origen, sí aparecen diferenciadas. Las expresiones enfáticas del dominico turingio en sus sermones alemanes dan la impresión de apuntar siempre hacia la Unidad, la esencia divina o hacia el Fondo, en cuanto tal; en una palabra, hacia la indistinción. Pero, a nuestro juicio, Eckhart no sostiene que la distinción se elimine, que desaparezcan las relaciones personales en Dios, ni sus operaciones, sino que éstas dejan de ser consideradas. Así, pone precisamente este ejemplo para hablar de cómo puede haber semejanza y desemejanza al mismo tiempo entre Dios y la criatura, en función de la diversidad de razones a las que se atiende:

«El tercer ejemplo lo tenemos en Dios, donde hay la misma esencia y el mismo ser, el que tienen la paternidad y la filiación, el Padre [es], es [también] el Hijo; no obstante, el Padre mismo no es lo que es el Hijo, ni la paternidad es filiación, sino que, por el contrario, se oponen»⁵.

b. *El éxodo de la Unidad a lo creado*

Libremente, a partir de la nada, y por su desbordante bondad, Dios da origen a todas las cosas creadas, que llevan su huella y son ‘en’ Dios y ‘por’ Él. El Maestro turingio entiende también la creación desde su concepción de Dios como Intelecto y la generación eterna del Hijo y la espiración del Espíritu. En el pensamiento de Dios, en el Logos, Imagen y Ejemplar de todo lo creado, se hallan asimismo las razones ideales de todas las cosas, su «ser virtual». Para subrayar la unidad divina, Eckhart sostiene que hay unidad en las operaciones divinas, que se realizan además «en la eternidad», esto es, fuera del tiempo, en el «ahora» siempre presente de la Vida divi-

⁵ *In Exod.* n.126, LW II, 117:6-8 «*Tertium exemplum est in divinis, ubi eadem essentia et idem esse, quod es paternitas, est filiatio, pater est <et> filius; et tamen pater ipse no is qui filius nec paternitas est filiatio, sed magis opponuntur*».

na. Sin embargo, no considera que los efectos de tales acciones, como la creación o la encarnación, sean eternos; son en el tiempo.

De este modo, plantea una relación dialéctica entre Dios y su creación, pues es Aquel absolutamente trascendente y distinto de ésta, porque es infinito e indistinto, mientras que las cosas creadas son limitadas, distintas entre sí y presentan multiplicidad. Pero, al mismo tiempo, la creación no se halla «fuera» de Dios, sino que «vive, se mueve y existe» en Él, y recibe de Él constantemente su ser y es sostenida por Él en una creación continua (la creación es una «*collatio esse*» permanente). Para expresar esta inmanencia divina, Eckhart (y Suso después) se sirve de la metáfora de la esfera infinita, cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna. Explica además que nada hay más desemejante y semejante a la vez que Dios y la criatura, pues la indistinción de Dios es precisamente lo que le distingue de la criatura. Sucede igualmente con la relación entre el «ser virtual» de una cosa y su «ser formal»: la razón del círculo y una cosa circular, por ejemplo, son al mismo tiempo totalmente semejantes y desemejantes. En Dios se encuentran las razones (el ser virtual) de cada cosa, y en Él no son más que ideas suyas y, por ello, eternas e increadas; pero las cosas y las formas que tienen en cuanto distintas y separadas, son creadas. Las razones de las cosas, e incluso las «formas» de las cosas, se hallan en Dios, pero en cuanto «razón» de las formas de las cosas, es decir, con otro modo de ser del que tienen en las cosas; no se encuentran en Dios «formalmente», sino «causalmente» y «virtualmente»⁶.

Estas precisiones son fundamentales para comprender su dialéctica, que se va a extender también a los trascendentales y a las propiedades de las cosas, a las virtudes, etc. En la pared blanca, en cuanto blanca, se encuentra la blancura, ‘es’ una blancura. Pero la idea de blancura, la razón ideal, se halla propiamente en Dios y es desemejante de la pared contingente y creada. Del mismo modo, el hombre justo lo es por la Justicia, que es increada. En cuanto justo, posee la Justicia, ‘es’ totalmente semejante a ella, es uno con ella. Pero, al mismo tiempo, en cuanto hombre es totalmente desemejante a ella; no la posee como propia y puede perderla. Se pone aquí de manifiesto otra noción fundamental para Eckhart, el *in quantum*, la propiedad respec-

⁶ Cf. *In Exod.* n.121, LW II, 114:8-9.

to a la cual se están poniendo en relación dos términos. De ahí que pueda haber semejanza y desemejanza o unidad y distinción a un tiempo.

Como se puede deducir de las explicaciones precedentes, la noción de analogía eckhartiana no parece reconocer la proporcionalidad, sino únicamente la denominada «atribución extrínseca», como el caso de la salud que se dice de la orina o de la dieta. El Maestro turingio siempre lleva al extremo la distancia ontológica entre Dios y las criaturas y su dependencia radical con respecto a éste. Acentúa el hecho de que todas las perfecciones que se dicen de las criaturas se encuentran propiamente en Dios; no se «radican» o son inherentes a las cosas, sino que siempre son recibidas. Por ello, insiste en que «por sí mismas», las criaturas son «pura nada», pero «son» lo que son, porque lo reciben constantemente de Dios.

De todo lo creado, el ser humano goza de una peculiaridad: es creado «a imagen de Dios», es decir, a juicio de Eckhart y de la tradición anterior, con una *mens* (*gemût*), fuente de las nobles potencias del alma, conocimiento y voluntad y sede de la apertura a Dios. Y es creado además «según la Imagen» que es el Hijo, el Logos. En lo más íntimo, en el «fondo» de su alma, es llamado a encontrarse con Dios. Esta expresión reúne la imagen bíblica del corazón, la noción agustiniana de *abditum mentis* y el «intelecto paciente» de la teoría del conocimiento aristotélica, releída por Alberto y su Escuela. El «fondo» es receptivo a Dios y se halla «proporcionado» a Él en su abisal receptividad (en cuanto intelecto paciente) y en su deseo ilimitado (en cuanto a su voluntad) –aunque los dominicos acentúan más la primera que lo segundo.

Ni el «fondo del alma», ni la imagen creada del ser humano, su *mens*, se identifican sin más, a nuestro juicio, con su «ser virtual» en Dios. Sigue habiendo la misma relación dialéctica que entre toda realidad concreta y su «ser eterno» y son totalmente semejantes y desemejantes a un tiempo. Eckhart concede un gran valor a la imagen, pero forma parte de las realidades que se relacionan dialécticamente, como la razón ideal de una cosa y la cosa misma o Dios y la criatura. Así, recurre con muchísima frecuencia al ejemplo de las imágenes, en concreto, las que aparecen en un espejo, en el acto de la visión o las que se generan en el proceso de conocimiento. En todos los casos, la imagen y el modelo son «uno», pero cada uno sigue siendo lo que

es. El reflejo del sol en el espejo, por ejemplo, es uno con el sol, cuando éste se halla delante. O la imagen del objeto que se imprime en el ojo es «una», en cuanto imagen, con aquello que se está viendo, del mismo modo que la «especie» es «una» con el objeto conocido. Sin embargo, aunque el Maestro turingio emplee estas figuras para recalcar la unidad, a nuestro juicio, no olvida la diferencia que se mantiene entre ambos.

c. El retorno al Origen: ser hijos en el Hijo, por el desasimiento y la «desimaginación», hasta llegar a ser uno 'con' y 'en' el Uno

El retorno o la irrupción en Dios (*durchbruch*), fuente de la vida en plenitud y de la bienaventuranza eterna, tiene lugar después de que el ser humano se haya vuelto hacia su interior, haya dejado atrás las cosas, se haya desprendido de todo, también de sus sentidos y sus facultades. Libre y abstraído de todo, despojado de toda imagen y de sí mismo, puede hacerse totalmente receptivo a la llegada de Dios, de su luz y de su amor gratuito. Eckhart no entra en disquisiciones acerca de la gracia creada y la increada y parece referirse en más ocasiones a la segunda pero, en cualquier caso, recuerda que «llegamos a ser por gracia lo que el Hijo es por naturaleza». No desecha el amor o la voluntad como facultad que lleva a la unión, pero se decanta por el «entendimiento», pues en el amor permanece la dualidad entre los que se aman, mientras que, según la teoría del conocimiento aristotélico-tomista, en el acto de conocer el objeto conocido y la especie engendrada son «uno» (sin dejar de ser lo que son). Así, la escuela dominicana (Santo Tomás incluido) concebía la bienaventuranza como visión o conocimiento de Dios, siguiendo 1Jn 3,2: «seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es». Y dado que ninguna imagen ni especie de conocimiento puede abarcar a Dios, en la visión beatífica, Dios mismo ha de hacerse la «forma inteligible» del entendimiento humano. Se trata, por tanto, de una unión inmediata, pero que acontece en la «ceguera» y el desconocimiento, pues el sujeto no puede comprender lo que está «viendo». Sin embargo, no se ha de entender la bienaventuranza como mero conocimiento reflexivo o como un pensar a Dios, sino como una profunda experiencia de Dios, más allá de toda imagen o intermediario.

El Maestro turingio retoma esta concepción y sostiene que cuando el ser humano es despojado de su imagen (*entbildet*), es «informado» o «uniformado» (*îngebildet*) y «transfigurado» (*überbildet*) en la imagen del Hijo, por la acción del Espíritu. Entonces Dios penetra en el fondo de su alma y opera en ella engendrando al Hijo. Entonces lo conocido y el que conoce, lo visto y el que ve son uno, porque «ver y ser visto son uno y la misma cosa» «al mismo tiempo comienzan, duran, [...] se originan y mueren», afirma⁷. En cuanto unido a Dios, el ser humano es «uno» con el Hijo, y en él y por él, con el Fondo divino, con la esencia divina. Sin embargo, Eckhart nunca se afirma que en tal experiencia pierda su condición creada –tal y como sostiene Eckhart mismo con vehemencia en el Proceso de Colonia.

El sermón 101 se refiere a esta unión como un segundo nacimiento, un renacimiento y una participación en la vida trinitaria, en la cual el ser humano sólo debe «padecer» a Dios. El sermón 52 parece apuntar además a la experiencia de unidad con el propio ser virtual, pues exclama: «soy más bien lo que fui y lo que seguiré siendo ahora y siempre»⁸.

La eternidad, como la vida divina, irrumpe en ya el presente, en la persona totalmente desasida y receptiva, y no sólo *in patria*. Bien hubiera podido decir el Maestro turingio la hermosa afirmación de Kessler: «Dios no está donde está el Cielo, sino que donde está Dios, está el Cielo»⁹; o también, donde está Dios, está la vida eterna, la bienaventuranza, la eternidad...

Finalmente, podemos apuntar algunas cuestiones relacionadas con la ortodoxia de los planteamientos eckhartianos. Por un lado, muchas de las afirmaciones de sus sermones son enfáticas: pretende mover los corazones de sus oyentes y animar a que se abran a tal experiencia de unidad. Cabe recordar, además, que en sus textos ale-

⁷ *In Ioh.* n.107, LW III, 92:3-5. Cf. *supra* Capítulo IV, nota 12.

⁸ *Pr.* 52, DW II, 504:8ss. Cf. *supra* Capítulo VI, nota 31.

⁹ Hans KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi*, Echter Verlag, Würzburg 2002, 359. Citado en Pedro RODRÍGUEZ PANIZO, *María en el dogma: ST 98* (2010) 892.

manes se suele dirigir a mujeres que se encuentran en una etapa avanzada del camino espiritual¹⁰.

Por otro lado, no se puede olvidar la dialéctica que hemos apuntado: nada hay más distinto y más indistinto que Dios y la criatura, que la razón de la cosa y la cosa misma, o que la imagen y el modelo (en un espejo, en la visión o en la ‘especie’ fruto del conocimiento). Quizá en unos momentos queda subrayado el aspecto de la semejanza, de la indistinción, de la unión, del ‘ya’ de la unidad, pero sin eliminar el ‘todavía no’, la desemejanza, la distinción.

De ahí que, a nuestro juicio, ni en la creación, ni en la deificación o en el nacimiento del Hijo en el alma cabe hablar de un panteísmo en Eckhart. Aunque se sirva de expresiones como «fluir» (*ûzvluz*) o *emanatio*, como también lo hicieron San Alberto Magno y Santo Tomás, las emplea en un sentido preciso: se refieren a la procesión de algo desde su causa primera, desde Dios, pero sin implicar por ello que compartan el ser divino. Dios es creador, origen y causa ejemplar de todo lo creado, y en Dios se encuentra su *esse virtuale*, su razón ejemplar, pero no su «ser creado». Por el contrario, el Maestro turingio subraya la radical diferencia entre ambos, en una relación dialéctica de semejanza y desemejanza. Más que un panteísmo, podríamos hablar de un ‘panenteísmo’, por su concepción de que todo lo finito se halla ‘en’ la Vida divina y ‘sostenido por’ ella.

Igualmente, la indistinción en la unión mística, en la filiación divina es de tipo dialéctico, aunque en muchas ocasiones no mencione la distinción entre Dios y la persona deificada, «justa» o «pobre». Tampoco creemos que se pueda hablar de un mero desprendimiento o «des-imaginación» que haga emerger el ser ‘divino’ de la criatura, su «ser virtual», aunque en alguna ocasión, como en el tratado *Del hombre noble* pudiera entenderse de ese modo¹¹. Según él, Dios penetra gratuitamente el fondo del alma, acontece un «nuevo» nacimiento que pasa por la libertad de Dios de

¹⁰ En el sermón 101 indica explícitamente que lo que explica del nacimiento de Dios se refiere a «una persona perfecta» (*volkommene menschen*), «que ha caminado los caminos del Señor y sigue caminando en ellos» (cf. Dt 11,12), no de «una persona natural y no ejercitada». Cf. *Pr.* 101, DW IV, 336:8-337:10. Cf. *supra* Capítulo VI, nota 10.

¹¹ Y afirma lo siguiente: «“Quita las escorias de la plata –dice Salomón– entonces brilla y resplandece, entre los otros, el vaso más puro” [Prov 25,4]: la imagen, el Hijo de Dios en el alma». VeM, DW V, 114:15-16 (Vega, 119), cf. *supra* Capítulo V, nota 170.

querer comunicarse y la del ser humano al prepararse y hacerse cada vez más receptivo a su llegada. Por lo tanto, la filiación divina, la deificación y la unión mística son concebidas no como algo logrado «por la naturaleza» humana, sino «por gracia». Sin embargo, hemos de reconocer que algunas expresiones eckhartianas pueden dar a entender que se produce una transformación ontológica del ser humano, que es «uno con Uno, uno de Uno, uno en Uno y en Uno, uno eternamente»¹², aunque haya otros lugares donde afirme explícitamente que la naturaleza humana no se pierde en la unión.

4. LOS ACENTOS DE ENRIQUE SUSO

Como ha quedado patente a lo largo de nuestro estudio, el dominico de Constanza asume los principales elementos del sistema de su Maestro. Sin embargo, percibe al mismo tiempo las dificultades que se pueden presentar en éste e intenta subsanarlas.

a. *Clarificaciones de la doctrina eckhartiana*

Por un lado, Suso clarifica y matiza ciertas afirmaciones, para evitar malentendidos en sentido panteísta, como los de la interpretación de los adeptos del Libre Espiritu. En varios momentos subraya que las diferencias se sitúan en los diversos modos de acercarse a una misma realidad, como en el caso de la distinción eckhartiana entre Deidad (*gotheit*) y Dios (*got*). Entre la esencia divina y el sujeto de tal esencia, entre la esencia y las potencias o entre la Unidad y la Trinidad, no hay separación alguna, es el lenguaje y nuestras formas de entender lo que puede llevar a confusión, pero en el fondo hay unidad, aunque distintas relaciones; entra en juego el *in quantum* o *nah* en medio-alto alemán, que también Suso emplea con frecuencia. Insiste además que en la unión no se pierde la naturaleza creada. El ser humano es

¹² VdeM, DW V, 119:6 (Vega, 124) «*ein mit einem, ein von einem, ein in einem und in einem ein ewicliche*».

«uno en el Uno», es ‘uno’ en cuanto unido, como la imagen que se imprime en el ojo es una con el objeto visto, pero cada cual permanece lo que es. Nuestro autor recurre a los mismos ejemplos que Eckhart, pero recuerda ambos elementos de la dialéctica, la afirmación de la semejanza y también la de la desemejanza.

Suso destaca también con claridad que la filiación divina en plenitud no puede ser lograda por las propias fuerzas y es distinta del «nacimiento eterno» y de la creación continua, es un «renacimiento» que se recibe por gracia.

Asimismo introduce una puntualización interesante: «según la apercepción» (*nah nehmunge*) el ser humano es «uno» con Dios pero, «en cuanto a la esencia» (*nah wesunge*), sigue siendo criatura. De ahí que la indistinción es lógica o epistemológica, pero no ontológica. En la «unión deiforme» (*gotförmige vereinung*) hay una «pérdida» total de uno mismo en el sentido de una desapropiación y total entrega de la voluntad y de todo lo propio y un apagamiento de las facultades, pero no una transformación del ser humano en el sentido de dejar de ser humano y convertirse en dios. Por tanto, la comunión con Dios no suprime la diferencia entre Dios y la criatura, como tampoco lo hacía la unión hipostática en Jesucristo. El dominico especifica además en qué consiste el «desconocimiento», la «ignorancia» de la unión mística: es otro tipo de experiencia que trasciende la «coincidencia de opuestos», la lógica aristotélica, el conocimiento natural. Otro modo de percepción, que sitúa a la persona en la perspectiva de Dios, en el conocimiento divino.

Recuerda en varias ocasiones que hay diversos grados de la presencia de Dios y de la unión con Él, en función de la receptividad o capacidad de cada uno para acogerle. Si bien esta matización no está del todo ausente en Eckhart, fue ampliamente empleada por Alberto Magno y por Santo Tomás a través de la noción de ‘participación’ de la naturaleza divina por la gracia¹³. Suso habla de una «bienaventuranza participada» ya en esta vida.

¹³ Cf. Humbert Thomas CONUS, *Divinisation. Théologiens du XIII^e siècle*: DS_p 3, 1424-1427. Cabría preguntarse si Suso emplea también una noción de analogía más afín a Santo Tomás, incluyendo también la llamada «analogía de proporcionalidad», pero no tenemos elementos suficientes para elucidar la cuestión.

b. Peculiaridades susonianas

Como Eckhart, el Lector de Constanza concibe a Dios como Intelecto, Ser y Vida, trino y uno, inefable y «Nada» de lo que las cosas son y emplea la metáfora de la esfera infinita para expresar su inmanencia y su trascendencia. Asimismo presenta la creación y la encarnación como dos procesos que se encaminan a la comunicación de la vida divina, la salvación gratuita ofrecida por Dios, que ha tenido lugar de modo definitivo en Jesucristo.

Respecto de la creación, asumiendo en su conjunto la visión de su Maestro, concede un mayor valor a la existencia creada concreta, que es más útil para el ser humano. En ese sentido, su condición creada o «ser formal» tiene para el sujeto mayor valor que su «ser virtual», porque le permite entrar en relación con Dios, reconocerse religado a Él. Además, destaca que la corporalidad forma parte constitutiva del ser humano, de su esencia (*wesenheit*) y no es la causa de su alejamiento de Dios; lo que inclina al pecado es, según Suso, el último nivel del «yo» (*sich*), el «ser humano personal» (*sin persönlicher mensch*), cuando se repliega sobre sí mismo y se forma un «yo propio» separado de Dios. La existencia humana individual, su libertad y su voluntad, y su subjetividad cobran en él mayor relevancia que en su predecesor. Ello se pone de manifiesto también en la iniciativa de narrar la vida del Siervo y el hecho de compartir experiencias interiores o situaciones personales, aunque lo haga en tercera persona y con la forma hagiográfica propia del gusto de la época; pero supone, al fin y al cabo, un nuevo valor y sentido de la existencia personal¹⁴.

Este peculiar acento en la subjetividad y la individualidad se puede apreciar también en su concepción del «retorno» hacia Dios y de la deificación. Presenta mayor aprecio que Eckhart por las imágenes: considera útiles los modelos de vida, como los padres del desierto o los santos (especialmente útiles para los principiantes), recurre a la fantasía y concede un lugar a experiencias espirituales que se expresan en forma figurada o visionaria, aunque reconoce que, en última instancia, todo ello ha de ser trascendido. Pero puede ser un instrumento para la «des-imaginación» y el desprendimiento: se pueden «expulsar» las imágenes a través de imágenes. Además

¹⁴ En esto convenimos con Christine Büchner y HAAS, *Heinrich Seuses posthume Variante christlicher Selbsterkenntnis*, 37-40 y 47.

valora profundamente otras facultades humanas, como los afectos, la voluntad y la capacidad de amar, y emplea figuras del amor cortés para expresar con fuerza la relación del ser humano con Dios. A pesar de asumir la teología negativa y apofática, se sirve del lenguaje de manera brillante y posee gran capacidad poética para evocar la belleza y la magnificencia de la creación y de su Creador. Presenta también enorme finura y agudeza a la hora de analizar sus movimientos interiores y seguramente también los de las personas a las que acompañaba, lo cual denota el reconocimiento y aprecio por la subjetividad y un cultivo de la interioridad y del compartir espiritual. Por todo ello, su planteamiento resulta mucho más pedagógico que el del Maestro Eckhart y tiene en cuenta que Dios actúa de manera diversa en «cada persona»: cada una ha de buscar y discernir cómo Dios sale a su encuentro y qué es lo que Dios quiere de ella.

De igual modo, atribuye un gran valor al misterio de la encarnación y a la singularidad de Jesucristo. Su acento no recae ya sobre el hecho de que somos «el mismo hijo» sino, por el contrario, sobre que la unión hipostática difiere de la unión deiforme, pues la apertura y la receptividad del hombre Jesús fue mucho más «noble» que la nuestra: era un instrumento de Dios, totalmente abierto y entregado a Él, sostenido únicamente por el Logos, en una única hipóstasis. Constatar las diferencias no impide que Suso extraiga de ellas consecuencias positivas: la humanidad de Cristo es el camino a seguir para reproducir la imagen del Hijo y alcanzar la plenitud de su vida, para entrar en comunión con el corazón del Padre, por medio del Espíritu. Situándose dentro de la dinámica eckhartiana de la «des-imaginación» / «transfiguración», incluye o acentúa la «conformación» con Cristo para alcanzar la semejanza divina (*göttlicher glichkeit*) y el «retorno» (*durchbruch*) a la Unidad. Cristo era Hijo por naturaleza, recuerda en varias ocasiones, pero nosotros somos hijos adoptivos al ser incorporados a su imagen. La persona que verdaderamente se ha abandonado y formado según Cristo y en Cristo, y que se ha hecho semejante a él en su actuación y sus actitudes, puede llegar a ser uno con él. Así, sostiene que aquel que no haya temido seguirle (*nahvolg*) en su humanidad, gozará de su «desnuda Deidad» de Hijo, en tanto que es posible en el tiempo y en la eternidad, de modo alegre e intelectual (*in vernünftiger frödenbernder wise*). Además, Suso contempla la cruz y la pasión del Señor como ejemplo de la mayor *gelassenheit*, del mayor desprendimiento y vacia-

miento, y como pedagogía divina para que lleguemos a ser glorificados, y participemos de su filiación, por él, como él y junto a él.

Nuestro autor entiende el «ser uno» con Dios como un ‘desfondamiento’ del propio fondo, como receptividad ilimitada del alma y también como deseo abisal. En eso consiste la «transfiguración» y la «muerte del espíritu», en un desposeerse totalmente de lo propio para ser llevado y sostenido por Otro. Pero la naturaleza humana no desaparece, pues consta de materialidad, de corporalidad, que no se pierde en la unión, sino que deja de ser centro de atención. Habla de «un fondo», «un único uno» en la unión, pues en cuanto se halla unido a Dios, el ser humano es «uno», pero en cuanto a la esencia, cada uno sigue siendo lo que es. Se refiere a una «unión transformante» para destacar su carácter habitual, pero no para designar una transformación en la esencia divina –y considera además que éste era el auténtico sentido de las afirmaciones del Maestro Eckhart.

Al subrayar el valor mediador de Cristo en la deificación y la permanencia de la creaturalidad en la unión mística, Suso se aleja definitivamente de una interpretación panteísta de las expresiones eckhartianas. Insiste en que no se puede llegar al Absoluto incondicionado prescindiendo de la fragilidad y contingencia de lo humano. Frente a aquellos que pretendían «ser Dios en Dios» olvidando su condición de criaturas, y toda distinción entre Dios y el ser humano, recuerda que la humanidad, que Cristo asumió y salvó, es la vía por la que hay que pasar para ser alcanzados por Dios. Se trata pues de una ‘teología mística’ y una espiritualidad encarnada que contempla el misterio de la encarnación, que busca asumir lo humano en su fragilidad y su grandeza (ser capaz de recibir la vida divina), y que remite y reenvía a los demás. Por ello, imitar la kénosis de Cristo no significa para Suso buscar sufrir (*leiden* es ‘padecer’, ‘hacerse receptivos’); se trata más bien de acoger la propia humanidad y vulnerabilidad, aceptar las situaciones de adversidad que se presentan en la vida y afrontarlas con los mismos sentimientos que Cristo. En cierto modo, nuestro autor traslada a categorías psicológicas la concepción ontológica eckhartiana de la dependencia absoluta de Dios por parte del ser humano.

Tras la explicación anterior, podemos afirmar que la propuesta susoniana mantiene la enseñanza de Eckhart en sus líneas de fuerza. Su teología sigue centrada en

la divinización¹⁵ y su anhelo es también llegar a ser hijos de Dios, recibir la «inmersión» en la Unidad, ser «uno en el Uno», sin separación, pero sin confusión entre la naturaleza humana y la divina –de manera análoga a la unión hipostática. Sin embargo, el camino para llegar a esta unión gozosa, a la bienaventuranza eterna que ‘ya ahora’ puede experimentarse de manera participada no es otra sino el seguimiento y la conformación con Jesucristo, con su vida entregada por amor hasta la muerte, y una muerte de cruz. A nuestro juicio, su aportación ofrece un mayor equilibrio y enriquece la doctrina eckhartiana, puesto que integra la perspectiva de la divinización con la del seguimiento e imitación de Cristo y su pasión propias de la tradición latina. Quizá ésta fuera una de las razones por las cuales tuvo tanto reconocimiento en Centroeuropa a lo largo de los siglos XIV y XV, influyendo decisivamente en la *Devotio moderna*; aunque posteriormente se difuminara su memoria hasta caer en el olvido. Sin embargo, el equilibrio de la síntesis susoniana sigue siendo valioso en la actualidad.

5. ACTUALIDAD DE LA PROPUESTA SUSONIANA

En nuestra época, tiempo de crisis, de catástrofes naturales y también, lamentablemente, de guerras fratricidas, somos testigos, igual que en el siglo XIV, del creciente número de personas que anhelan un sentido y buscan una experiencia personal del Absoluto. Entre ellas, muchas se inclinan hacia las religiones orientales, hacia una espiritualidad ‘cósmica’ o una mística desligada de las raíces cristianas. En este contexto, la Teología mística de la escuela dominicana alemana, y en concreto la aportación de Enrique Suso, ofrece la posibilidad de una experiencia gozosa de unión con Dios, ya en esta vida, de un modo que integra los pilares fundamentales de la fe cristiana y la sed actual de trascendencia, que evita cauces que puedan aparecer como «más tradicionales». Presenta para ello un camino asequible también en el siglo XXI.

¹⁵ No compartimos, por tanto, la afirmación de Alain de Libera según la cual la teología de Suso no está centrada en la *theôsis*, como la de Eckhart, sino en la pasión de Jesús. Cf. *supra* Introducción, nota 40.

Así, la invitación y el dinamismo de todo el *Libro de la Verdad* se orienta a volver a la Unidad primordial e indica los medios para experimentarla, discernir y lograr un desprendimiento completo, un abandono confiado en manos de Dios similar al de Jesucristo. El fin último del ser humano y su felicidad plena es la deificación, el abismamiento en el Fondo divino, la Uni-trinidad, en la cual el sujeto se percibe más allá de las contradicciones, en una plenitud –diríamos hoy– que le hace experimentarse como uno e indistinto de Dios. Sin embargo, ni tal unión ni el fundamento de su inefabilidad significan en Suso el haber llegado a una identidad (ontológica) entre el que conoce y lo conocido, sino únicamente a una experiencia de unidad (epistemológica) en la que los contrarios se perciben como uno, un no-saber que, en realidad, es el saber supremo. Este planteamiento presenta afinidades con el hinduismo Advaita o de la no dualidad, pero se diferencia de él porque no entiende la superación de la contradicción como identidad entre el alma y Dios (entre *atman* y *Brahman*). Sankara, el gran maestro hindú del siglo VIII y representante de esta corriente de la no dualidad, explica:

«Aquello es distinto de lo conocido y está más allá de lo desconocido» (Kena Up. I, 4). Comentario de Sankara: «Esta afirmación acaba con el deseo del discípulo de conocer el Absoluto (Brahman) porque no es distinto del Ser (atman). Nada que no sea puede ser distinto de lo conocido y lo desconocido». Por lo que deducimos que el sentido de la frase es que el Ser es el Absoluto»¹⁶.

Un aspecto que sí tiene en común con las místicas orientales es que no concibe la experiencia con el Absoluto como una relación entre ‘dos’, como si se le tratara como un objeto, haciendo ‘número’ con otros. La unión del hombre con Dios no es una unión de ‘dos’ términos del mismo orden¹⁷. Por ello habla de «inmersión» en el Abismo sin fondo, de ser uno ‘en’ el Uno y ‘por’ el Uno, además de ‘con’ el Uno.

Suso extrae consecuencias de su meditación del misterio de la encarnación para concebir la unión mística y para su antropología teológica: la realización plena de la humanidad supone la máxima receptividad y religación con Dios. En Cristo se da la

¹⁶ Consuelo Martín (ed.), *Upanisad. Con los comentarios de Sankara*, Madrid 2001, 43. El Absoluto es distinto de todas las cosas, que se manifiestan, que son limitadas, mortales, llenas de sufrimiento. Pero también es distinto de lo desconocido, pues no se trata de algo que hay que obtener. No comprenden lo Absoluto los que creen comprenderlo a través de un conocimiento conceptual; sólo aquellos que lo han descubierto en ellos mismos, lo comprenden.

¹⁷ Cf. las reflexiones de Michel DUPUY, *Union à Dieu*: DSp 16 (1994) 39.

plenitud de lo humano, pero al mismo tiempo la máxima desapropiación, es decir, que lo humano por excelencia aparece designado como la máxima apertura, la mayor obediencia y escucha, la máxima kénosis, la máxima donación, la plenitud del amor, del conocer, del ser humano... En una palabra, la realización humana pasa por la acogida del don de Dios, de su Infinitud, hasta el punto de ser totalmente sostenido y llevado por Otro. Pero al mismo tiempo, sólo se llega a ella asumiendo la fragilidad, la limitación y la contingencia, como Jesús.

No supone entonces una huida de lo humano ni de la realidad para alcanzar la divinización, como algunos estarían tentados de considerar. El Maestro Eckhart recordaba que la experiencia de «desierto» en la cual encontrarse al «Dios desnudo» no consiste en salir físicamente del entorno en el que se vive, sino en «perforar» la realidad, reconocer en medio de todo y en lo más profundo de uno mismo la presencia de Dios y dejar que Él nos «perfore» e irrumpa en «el fondo del alma», metáfora de la receptividad y apertura del ser humano a Dios.

Pues en este dinamismo está implicado todo el ser humano; no tiene lugar en una de sus facultades, sino cuando está totalmente vuelto hacia el interior, en aquello más puro, simple», su «fortaleza», el «fondo del corazón» o la «esencia del alma», es decir, lo más nuclear y propio humano que se «desfonda» en ilimitada receptividad del Fondo abismal de Dios (*grund, abgrund*).

Los místicos renanos emplearon las categorías filosóficas que disponían (aristotélicas y platónicas y todo el ‘aparato’ escolástico, que en algunas ocasiones puede extrañar hoy). Pero se podrían reformular, manteniendo las intuiciones de fondo, dialogando con autores más cercanos a nosotros. Así pues, las reflexiones del gran filósofo español, Xavier Zubiri, son enormemente interesantes y clarificadoras para confirmar el acercamiento de Eckhart y de Suso a Dios:

«El hombre está abierto a las cosas –afirma Zubiri; se encuentra *entre* ellas y *con* ellas. Por eso va *hacia* ellas, bosquejando un mundo de posibilidades de hacer algo con esas cosas. Pero el hombre no se encuentra así *con* Dios. Dios no es cosa en ese sentido. Al estar religado el hombre, no está *con* Dios, está más bien *en* Dios. Tampoco va *hacia* Dios bosquejando algo que hacer con Él, sino que está viniendo desde Dios, “teniendo que” hacer y hacerse. Por esto, todo ulterior *ir hacia* Dios es un *ser llevado* por Él. En la apertura ante las cosas, el hombre *se encuentra* con las cosas y *se pone* ante ellas. En la apertura que es religación, el hombre *está puesto* en la existencia, implantado en el ser. [...] El hombre *consiste* en estar viniendo desde Dios, y, por

tanto, siendo en Él. [...] Y me inclino a creer que Dios no es primariamente un “incremento” necesario para la acción, sino más bien el “fundamento” de la existencia, descubierto como problema en nuestro ser mismo, en su constitutiva religación»¹⁸.

La perspectiva de los místicos alemanes se sitúa en esta línea, el ser humano se encuentra ‘en’ Dios, constitutivamente religado a Él (el *widerkaphen* susoniano) y sostenido y fundamentado por Él. Dios es concebido como absolutamente trascendente e inmanente a un tiempo, bajo la metáfora de una esfera infinita cuyo centro está en todas partes o como *grunt*, fondo o fundamento de todo. Igualmente, conciben al cuerpo ‘en’ el alma. Ninguna parte del cuerpo queda excluida del alma, ni hay órgano alguno que no contenga el alma. Por extensión, tampoco el fondo del alma es propiamente un lugar ni una parte del alma, sino que ‘todo’ lo humano se halla unificado por el alma y en ella, y todo en Dios. Lejos de una desvalorización del cuerpo o de una división y categorización de lo humano, se invita a constatar la religación de todo con su Fundamento y su Principio, que por su bondad y riqueza desbordante sale al encuentro de aquellos que se hacen receptivos a su gracia y le dejan entrar.

Es éste un camino explorado hoy también por muchas prácticas y autores occidentales relacionados con la meditación. El camino hacia «el ser esencial» que permanece en el fondo de cada persona y es puente, lugar, experiencia –según los autores– para el encuentro con la trascendencia. La perspectiva transpersonal sería en este sentido una veta interesante para estudiar similitudes y diferencias con la propuesta susoniana.

Por último, la síntesis de Suso y de los místicos renanos puede ser enriquecida en nuestros días incluyendo, además de la subjetividad por la que ya nuestro autor mostraba gran aprecio, la dimensión comunitaria, social e histórica constitutivas de lo humano y de la fe cristiana. La conformación con Cristo crucificado incluye no olvidar a los «crucificados» de la historia y la espiritualidad cristiana, una mística de ojos abiertos, que conduce y reenvía a la acción y al servicio, aspecto que ya ponía de manifiesto la obra de Suso y de Eckhart. De hecho, por ejemplo, el Maestro turin-gio propone a Marta como aquella que ha hecho la experiencia de Dios en plenitud y está al servicio, frente a María, que aún se encuentra apegada al consuelo de la pre-

¹⁸ Xavier ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*, Ed. Nacional, Madrid 1974, 376-377.

sencia del Señor. Aunque nuestro análisis se haya fijado sobre todo en la experiencia mística centrada en el conocimiento, en fidelidad a las categorías intelectuales utilizadas por la Escuela dominicana, dicha experiencia no elimina en absoluto el encuentro con el otro, ni la acción o el compromiso ético, sino que invita y reenvía al servicio del Reino, tal y como lo expresaron y lo vivieron Eckhart y Suso.

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES PRIMARIAS

a. *Obras de Enrique Suso*

Edición crítica

BIHLMAYER, Karl (ed.), *HEINRICH SEUSE. Deutsche Schriften*, Kohlhammer, Stuttgart 1907. (Reimpresión: Minerva, Frankfurt a. M. 1961).

- Prol. Prólogo del *Exemplar*, 3-6.
Vita *Libro que se llama 'Suso'* (*Daz bûch, daz da haisset der Sûse*), 7-195.
Bdew *Libro de la Sabiduría eterna* (*Daz bûchli der ewigen wisheit*), 196-359.
Bdw *Libro de la Verdad* (*Daz bûchli der warheit*), 326-359.
Bfb *Libro de cartas* (*Daz briefbûchli*), 360-401.
GBfb *Gran libro de cartas* (*Das große Briefbuch*), 405-494.
Pr. *Sermones* (*Predigten*), 495-535.

KÜNZLE, Pius (ed.), *HEINRICH SEUSES Horologium Sapientiae. Erste Kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von D. Planzer OP* (Spicilegium Friburgense 23), Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1977. (Abreviado como *Hor.*).

Traducciones de la obra alemana completa

D. ENRICI SUSONIS, *viri sanctitate, eruditione et miraculis clarissimi OPERA. Nunc demum post annos DV centos et amplius, è Suevico idiomate Latine reddita à Reverend. Patr.*

LAURENTIO SURIO *carthusiano*, apud Arnoldum Quentelium, Coloniae 1615 (1555).
(Citado como Surio y página).

ANCELET-HUSTACHE, Jeanne (ed.), *Bienheureux HENRI SUSO. Œuvres complètes*, Seuil, Paris 1977. (Completa su edición anterior: *Le Bienheureux Henri Suso*, Aubier, Paris 1943).

DENIFLE, Heinrich Seuse (ed.), *Die deutschen Schriften des seligen HEINRICH SEUSE, nach den ältesten Handschriften in jetziger Schriftsprache*, Huttler, München 1880.

HOFMANN, Georg (ed.), *HEINRICH SEUSE. Deutsche mystische Schriften*, Benzinger, Zurich – Düsseldorf ³1999.

SANDOVAL, Salvador (ed.), *Beato ENRIQUE SUSÓN. Obras. Exemplar y cuatro sermones alemanes*, San Esteban, Salamanca 2008. (Traduce la versión latina de Surio).

TOBIN, Frank (ed.), *HENRY SUSO. The Exemplar with two German Sermons* (The Classics of Western Spirituality), Paulist Press, New York 1989.

Traducciones del Horologium

COLLEDGE, Edmund (ed.), *Bl. HENRY SUSO. Wisdom's Watch upon the Hours* (The Fathers of the Church. Mediaeval Continuation 4), Catholic University of America Press, Washington 1994.

FENTEN, Sandra (ed.), *Heinrich Seuse. Stundenbuch der Weisheit, Das 'Horologium Sapientiae'*, Königshausen-Neumann, Würzburg 2007.

LAVAUD, Benoît (ed.), *L'œuvre mystique de HENRI SUSO t.5. L'Horloge de la sagesse*, LUF – Egloff, Paris 1946. (Traduce la edición de Henri Suso DENIFLE, *Beati HENRICI SUSONIS. Horologium Sapientiae*, C. Richstätter, Taurini 1929).

Traducciones del Libro de la Verdad y de la Vita c.46-53

STURLESE, Loris – BLUMRICH, Rüdiger (ed.), *HEINRICH SEUSE. Das Buch der Wahrheit: Mittelhochdeutsch-Deutsch = Daz bûchli der wahrheit* (Philosophische Bibliothek 458), Meiner, Hamburg 1993.

JARCZYK, Gwendoline –LABARRIERE, Pierre J. (ed.), *HENRI SUSO. Petit Livre de la Vérité. Édition bilingue*, Bélin, Paris 2002.

VANNINI, Marco (ed.), *ENRICO SUSO. Il libretto della Verità*, Mondadori, Milano 1997. (Recoge además cinco Sermones; se sirve de la traducción italiana de Benardino de BLASIO (ed.), *B. ENRICO SUSONE. Opere Spirituali*, Paoline, Alba 1971).

WAKERNAGEL, Wolfgang (ed.), *HENRI SUSO. Tel un aigle*, Payot-Rivages, Paris 2005. (Traduce los capítulos 46-53 de la *Vita*, que comienzan con *Sicut aquila*).

b. *Otras fuentes primarias*

Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum, recensuit frater Benedictus M. REICHERT, vol. I. *Ab anno 1220 usque ad annum 1303* (MOPH 3), Domo Generalitia, Romae 1898; vol. II. *Ab anno 1304 usque ad annum 1378* (MOPH 4), Domo Generalitia, Romae 1899.

ALBERTO MAGNO (SAN), *Opera omnia, ad fidem codicum manuscriptorum adenda, apparatu critico notis prolegomenis indicibus instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense*, 40 vol., Aschendorff, Münster Westf. 1951-2004. (Citado como ed. Colon., el volumen en números romanos y página).

—, *De anima*, ed. de Clemens STROICK, ed. Colon. VII.

—, *Super Dionysium De divinis nominibus (In De div. nom.)*, ed. de Paul SIMON, ed. Colon. XXXVII-1.

—, *Super Mysticam theologiam Dionysii (In Myst. theol.)*, ed. de Paul SIMON, ed. Colon. XXXVII-2, 453-475.

—, *Sobre la Teología Mística de Dionisio. Super Mysticam theologiam Dionysii. Según el texto de la Editio Coloniensis traducido y editado por Anneliese MEIS. Latín-español: Anales de la Facultad de Teología 59 (2008) 37-119.* (Citado como Meis y página).

AGUSTÍN (SAN), *Obras de San Agustín. Edición bilingüe*, 41 vols., ed. promovida por la Federación Agustiniiana Española, BAC, 1946-1985.

—, *Confessionum libri XIII (Conf.)*, ed. de Lucas VERHEIJEN (CChr.SL 27), Brepols, Turnhout 1983.

—, *De Trinitate (De Trin.)*, ed. de William J. MONTAIN (CChr.SL 50A), Brepols, Turnhout 1968.

ARISTÓTELES, *Metafísica de Aristóteles, edición trilingüe*, ed. de Valentín GARCÍA YEBRA, Gredos, Madrid ²1990.

—, *Obras*, ed. de Francisco de P. SAMARANCH, Aguilar, Madrid, 1964.

BERNARDO (SAN), *Sancti Bernardi opera*, 8 vol., ed. de Jean LECLERCQ et al., Editiones Cistercienses, Roma 1957-1977. (Citado como Leclercq, volumen en números romanos y página).

—, *Obras completas de San Bernardo. Edición bilingüe preparada por los monjes cistercienses de España t.1. Introducción general y tratados*, BAC, Madrid 1983. (Texto latino de la ed. de Jean Leclercq, citado como BAC y página).

- , *Liber de gradibus humilitatis et superbiae* (Tratado sobre los grados de humildad y soberbia), BAC, 168-249.
- , *Liber de diligendo deo* (Libro sobre el amor a Dios), BAC, 297-359.
- Biblia sacra: iuxta Vulgatam versionem*, ed. de Bonifatio FISCHER [et al.], Deutsche Biblegesellschaft, Stuttgart 1983.
- BOECIO, *BOETHIUS. The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy* (Loeb Classical Library), ed. de H.F. STEWART et al., Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - Heinemann, London 1973. (Citado como Stewart y página)
- BUENAVENTURA (SAN), *Itinerarium mentis in deum*, en *Obras de San Buenaventura. Edición bilingüe* t.1, ed. de León AMORÓS et al., BAC, Madrid 1945, 542–632. (Citado como BAC y página).
- CASIANO, JUAN, *Iohannis Cassiani Conlationes XXIV*, ed. de Michael PETSCHENIG (CSEL 13), Geroldi Filium, Vindobonae 1886. (Citado como Petschenig y página).
- , *Colaciones*, 2 vol., Rialp, Madrid, ²1998. (Citado como Rialp, volumen en números romanos y página).
- Constituciones antiguas de la Orden de Predicadores* (1228), en Lorenzo GALMES – Vito T. GOMEZ (eds.), *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*, BAC, Madrid 1987, 727-767.
- Daz St. Trudperter Hohelied. Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntis*, ed. de Friederich Oehl (Bibliothek des Mittelalters 2), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M. 1998.
- DIONISIO AREOPAGITA (PS.-), *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, 2 vol., Desclée, Bruges 1937. (Citado como *Dionysiaca*, el volumen en números romanos y página).
- , *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, ed. de Teodoro H. MARTÍN-LUNAS, BAC, Madrid ²1995. (Citado como BAC y página).
- ECKHART (MEISTER), *Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke*, 5 vol., ed. de Joseph QUINT – Georg STEER; *Die lateinischen Werke*, 5. vol., ed. de Joseph KOCH et al., Kohlhammer, Stuttgart 1936ss. (Citados como DW o LW, tomo en números romanos, página y líneas).
- , *Meister Eckhart Werke*, Texte und Übersetzungen von Josef QUINT, Herausgegeben und kommentiert von Niklaus LARGIER, 2 vol. (Bibliothek des Mittelalters 20/21), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M. 1993. (Citado como EW, tomo en números romanos y página).
- , *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts* t.2. *Meister Eckhart, Predigten und Traktaten*, ed. Franz PFEIFFER, Göschen, Leipzig 1857 (reimpresión: Scientia Verlag, Aalen 1962). (Citado como Pfeiffer, página y línea).

- , *Cuestiones parisienses*, texto latino, intr. y trad. de Ángel J. CAPELETTI, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán 1962. (Citado como Capelleti y página).
- , *L'œuvre latine de Maître Eckhart* t.1. *Le commentaire de la Genèse précédé des Prologues*, texto latino, intr. y trad. de Fernand BRUNNER et al., Cerf, Paris 1984. (Citado como OL I).
- , *L'œuvre latine de Maître Eckhart* t.6. *Le commentaire de l'Évangile selon Jean. Le Prologue (c.1, 1-18)*, texto latino, intr. y trad. de Alain de LIBERA et al., Cerf, Paris 1988. (Citado como OL VI).
- , *Sermones y lecciones sobre el capítulo 24,23-31 del 'Eclesiástico' (Sermones et lectiones super Ecclesiastici c.24,23-31)*, ed. de Andrés QUERO SÁNCHEZ (Colección de pensamiento medieval y renacentista 116), Eunsa, Pamplona 2010.
- , *Sermons et leçons sur l'Ecclésiastique*, ed. de Fernand BRUNNER, Ad Solem, Genève 2002.
- , *I sermoni latini*, trad. de Marco VANNINI, Città Nuova, Roma 1989.
- , *L'œuvre des sermons, Erfurt - Paris - Strasbourg - Cologne*, trad. de Jean DEVRIEND, Cerf, Paris 2010. Traducción de los sermones latinos.
- , *Obras alemanas: Tratados y Sermones*, trad. de Ilse de BRUGGER, Edhasa, Barcelona 1983, 159-218. Los tratados alemanes y los sermones alemanes 1-59. (Citado como Brugger y página).
- , *El fruto de la nada y otros escritos*, trad. de Amador VEGA, Siruela, Madrid ³2001, 35-111. Traducción de ciertos tratados y sermones alemanes. (Citado como Vega y página).
- , *Traités et sermons*, trad. de Alain de LIBERA, Flammarion, Paris ³1995, 129-171. Traducción de los tratados y ciertos sermones alemanes.
- , *Sermons*, 3 vol., trad. de Jeanne ANCELET-HUSTACHE, Seuil, Paris 1974-1979. Traducción de los sermones alemanes 1-86.
- , *Sur la naissance de Dieu dans l'âme*, trad. de Gérard PFISTER, Arfuyen, Orbey 2004. Traducción de los sermones alemanes 101-104.
- , *Selected Treatises and Sermons*, trad. de James M. CLARK – John V. SKINNER, Collins, London 1958, 168-215.
- ELSBETH STAGEL, *Das Leben der Schwestern zu Töß beschrieben von Elsbet Stagel samt der Vorrede von Johannes Meier und dem Leben der Prinzessin Elisabeth von Ungarn*, ed. de Ferdinand VETTER, Weidmann, Berlin 1906.

- , *Deutsches Nonnenleben. Das Leben der Schwestern zu Töß und der Nonne von Engelthal Büchlein von der Gnaden Überlast*, trad. de Margarete WEINHANDL, Christiana Verlag, Stein am Rhein 2004.
- GREGORIO DE NISA, *La vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu* (SC 1), ed. y trad. de Jean DANIELOU, Cerf, Paris 1968.
- HEINRICH VON NORDLINGEN, *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Mystik*, ed. de Philipp STRAUCH, Mohr, Freiburg im Breisgau – Tübingen 1882 (reed. Schippers, Amsterdam 1966).
- JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa (De fide orth.)*, en PG 94, 781-1228.
- , *De Fide Orthodoxa. Versions of Burgundio and Cebranus*, ed. de Eligius M. BUYTAERT, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure N.Y. 1955. (Citado como Buytaert y página).
- , *Exposición de la fe*, trad. de Juan Pablo TORREBIARTE AGUILAR (Biblioteca de Patrística 59), Ciudad Nueva, Madrid 2003. (Citado como BPa y página).
- Le 'Liber de causis'. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, ed. de Adriaan PATTIN, Lipsiusstraat, Leeuven 1967 (citado como Pattin y página).
- , *Liber de causis*, ed. bilingüe Rafael AGUILA, Universidad del País Vasco, Bilbao 2001.
- Liber XXIV philosophorum*, ed. de Françoise HUDRY (CChr.CM 143 A), Brepols, Turnhout 1997.
- , *El libro de los veinticuatro filósofos*, ed. de Paolo LUCENTINI, Siruela, Madrid 2000. (Edición bilingüe latín-castellano, sin el texto del segundo comentario del *Liber*).
- MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit*, ed. de Gisela VOLLMANN-PROFE (Bibliothek des Mittelalters 19), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M. 2003.
- , *Matilde de Magdeburgo. La luz divina que ilumina los corazones*, trad. de la versión latina de Daniel GUTIERREZ, Monte Carmelo, Burgos 2004.
- PEDRO LOMBARDO, *Sententiae in IV libros distinctae*, 2 vol., Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma) 1971.
- PROCLUS, *The Elements of Theology*, ed. de Eric R. DOODS, Oxford University Press, Oxford²1963 (edición crítica del texto griego y traducción inglesa).
- , *Procli Elementatio theologica traslata a Guilelmo de Moerbeke*, ed. de C. VANSTEENKISTE: TPh 13 (1951) 263-302 y 491-531 (edición crítica de la versión medieval latina de Guillermo de Moerbeke, citada como Moerbeke y página).
- , *Elementos de teología*, ed. de Francisco SAMARANCH, Aguilar, Buenos Aires²1975.

- TAULER, Johannes, *Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften* (DTM 11), ed. de Ferdinand VETTER, Weidmann, Berlin 1910.
- , *Sermons*, trad. de Etienne HUGUENY et al., Cerf, Paris 1991. (Citado como Hugeny y página).
- TAULER (PS.-), *Instituciones. Temas de Oración*, ed. de Teodoro H. MARTÍN, Salamanca, Sígueme 1990.
- , *Las instituciones divinas y otros tratados en prosa y verso, del iluminado Doctor Fray Juan Taulero*, intr. P. GETINO, Tipografía de la Revista de Archivos, Madrid 1922. (Transcribe la versión castellana editada en Coimbra, 1555).
- , *Saludables y verdaderamente divinas institivciones, o enseñanzas que nos instruyen, como por medio de los ejercicios espiritvales de oracion, y virtudes, se llega a la amable vnion con Dios. Del ilvminado doctor, y svblime theologo fr. IVAN TAVLERO religioso de la Sagrada Orden de Predicadores con la Historia de sv vida, y conversion, tradvcidas del idioma latino en castellano, por el Lic. D. FRANCISCO DE CVBILLA*, Doña María Rey, Viuda de Diego Diaz de la Carrera, Madrid 1669.
- TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, ed. de Pierre MANDONNET – Fabien MOOS, Lethielleux, Paris 1929-1947.
- , *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo vol. I/1, El Misterio de la Trinidad (In Sent. I)*, ed. de Juan Cruz Cruz, EUNSA, Pamplona 2002.
- , *Suma de teología (S. Th.)*, 5 vol., BAC, Madrid 1988-1994.
- , *Middle High German Translation of the 'Summa Theologica' by Thomas Aquinas (S. Th. mhd.)*, ed. de Bayard Q. MORGAN – Friedrich W. STROHMANN, Stanford University Publications, Stanford-London-Oxford 1950.
- , *Suma contra los gentiles (S. c. Gent.)*, 2 vol., BAC, Madrid 1952-1953. (Edición bilingüe, con el texto crítico de la Editio Leonina).

2. DICCIONARIOS

- DINZELBACHER, Peter (dir.), *Diccionario de la mística*, Monte Carmelo, Burgos 2000.
- DI BERNARDINO, Angelo (dir.), *Diccionario patristico de la antigüedad cristiana*, 2 vol., Sígueme, Salamanca 1991-1992.

Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, 17 vol., Beauchesne, Paris 1932-1995. (Citado como DSp y volumen).

Duden, Das große Wörterbuch der deutschen Sprache, 8 vol., Dudenverlag, Mannheim [et al.] 1993-1995.

FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, 4 vol., Alianza, Madrid ⁷1990.

GÄRTNER, Kurt (dir.), *Findebuch zum mittelhochdeutschen Wortschatz*, Hirzel, Stuttgart 1992. (Citado como Findebuch y columna).

GRIMM, Jacob – GRIMM, Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, 32 vol., Hirzel, Leipzig 1854-1960.

LÉON-DUFOUR, Xavier, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona, ¹⁸2001.

LEXER, Matthias, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Zugleich als Supplement und alphabetischer Index zum Mittelhochdeutschen Wörterbuche von Benecke-Müller-Zarncke. Nachdruck der Ausg. Leipzig 1872-1878 mit einer Einleitung von Kurt Gärtner*, 3 vol., Hirzel, Stuttgart 1992. (Citado como Lexer, volumen y columna).

Mittelhochdeutsches Wörterbuch. Mit Benutzung des Nachlasses von Georg Friedrich BENECKE ausgearbeitet von Wilhelm MÜLLER und Friedrich ZARNCKE. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1854-1866, 4 vol., Hirzel, Stuttgart 1990. (Citado como BMZ, volumen y columna).

RITTER, Joachim (dir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 vol., Schwabe Verlag, Basel 1971-2007. (Citado como HWPh y página).

RUH, Kurt (dir.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 2^a ed., 12 vol., Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1977-2006. (Citado como VL y página).

VAUCHEZ, André (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, 2 vol., Cerf, Paris 1997.

3. LITERATURA COMPLEMENTARIA

AERSTEN, Jan A., *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino* (Colección de pensamiento medieval y renacentista 52), EUNSA, Navarra 2003.

—, *Die Bedeutung der Transzendentalbegriffe für das Denken Meister Eckharts*, en Rolf SCHÖNBERGER – Stephan GROTZ (ed.), *Wie denkt der Meister?* (Meister-Eckhart-Jahrbuch 5), Kohlhammer, Stuttgart 2011. (En imprenta. Actas del congreso organizado por la Meister Eckhart Gesellschaft con el mismo título, en Ratisbona, 17-19/04/2009).

ALBERT, Karl, *Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum*, Henn, Kastellaun 1976.

- ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano, *Unidad y reflexión. Comentario a un texto del Maestro Eckhart*: NatGrac 43 (1996) 283-352.
- AMPE, Albert, *Exemplarisme*: DSp 4, 1870-1878.
- ANCELET-HUSTACHE, Jeanne, *La vie mystique d'un monastère dominicain du Moyen Age, d'après la chronique de Töss*, Perrin, Paris 1928.
- , *Le problème de l'authenticité de la vie de Suso*, en V.V.A.A., *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg 16-19 mai 1961*, PUF, Paris 1963, 193-206.
- , *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Seuil, Paris 1956.
- ARZUBIALDE, Santiago, *Theologia spiritualis*, U. P. Comillas, Madrid 1989.
- BARA BANCEL, Silvia, *El misterio de Dios en un místico renano: Enrique Susón*, en Secundino CASTRO – Fernando MILLÁN – Pedro RODRÍGUEZ PANIZO (ed.), *Umbra, imago, veritas. Homenaje a los profesores Manuel Gesteira, Eusebio Gil y Antonio Vargas Machuca*, U. P. Comillas, Madrid 2004, 37-61.
- , *Heinrich Seuses mystische Antropologie*, en Markus ENDERS (ed.), *Heinrich-Seuse-Jahrbuch 1*, Lit, Berlin 2008, 37-70.
- , *Para entender al Maestro Eckhart y la mística alemana*: Ciencia Tomista 135 (2008) 453-485.
- BEIERWALTES, Werner, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Klosterman, Frankfurt a. M. 1985.
- , *'Liber XXIV philosophorum'*: VL 5, 767-770.
- , *Platonismus im Christentum* (Philosophische Abhandlungen 73), Klostermann, Frankfurt a. M. 1998.
- , *'Primum est dives per se'. Maître Eckhart et le 'Liber de causis'*, en Emilie ZUM BRUNN (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Millon, Grenoble 1998, 285-300.
- BERGAMO, Mino, *La anatomía del alma*, Trotta, Madrid 1998.
- BIZET, Jules A., *Henri Suso*: DSp 7, 234-257.
- , *Le mystique allemand Henri Suso et le déclin de la scolastique*, Aubier, Paris 1947.
- , *Mystiques allemands du XIV^e siècle. Eckhart, Suso, Tauler*, Aubier, Paris 1957.
- , *Suso et le minnesang ou La morale de l'amour courtois*, Aubier–Montaigne, Paris 1947.
- BLUMRICH, Rüdiger – KAISER, Philip (ed.), *Heinrich Seuses 'Philosophia spiritualis'. Quellen*,

Konzept, Formen und Rezeption, Tagung Eichstätt 2.-4. Oktober 1991, Reichert, Weisbaden 1994.

BLUMRICH, Rüdiger, *Die 'gemeinú ler' des 'Büchleins der ewigen Weisheit'. Quellen und Konzept*, en Rüdiger BLUMRICH – Philip KAISER (ed.), *Heinrich Seuses 'Philosophia spiritualis'. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption, Tagung Eichstätt 2.-4. Oktober 1991*, Reichert, Weisbaden 1994, 49-70.

—, *Die Überlieferung der deutschen Schriften Seuses. Ein Forschungsbericht*, en Rüdiger BLUMRICH – Philip KAISER (ed.), *Heinrich Seuses 'Philosophia spiritualis'. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption, Tagung Eichstätt 2.-4. Oktober 1991*, Reichert, Weisbaden 1994, 189-201.

—, *La difusión de la 'mística alemana' en el mundo latino*, en Maria Jesús MANCHO DUQUE (ed.), *La espiritualidad del siglo XVI, aspectos literarios y lingüísticos*, Ed. Universidad de Salamanca 1990, 83-91.

—, *'Vera scientia christianae philosophia'. Zu Heinrich Seuses 'Horologium sapientiae'*, en Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG – Andreas SPEER (ed.), *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin 1994, 620-632.

BOUTHILLIER, Denise, *'Splendor gloriae Patris': Deux collations du 'Super Isaiam' de Saint Thomas d'Aquin*, en Kent EMERY – Joseph P. WAWRYKOW (ed.), *Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Ind. 1998, 139-156.

BARDY, G., *Apatheia*: DS p 1, 727-746.

BRUNNER, Fernand, *Compatibilité chez Maître Eckhart de la thèse 'esse est deus' et de l'affirmation de 'l'esse rerum'*, en Kurt FLASCH (ed.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Meiner, Hamburg 1984, 138-146.

—, *Eckhart ou le goût des positions extrêmes*, en Emilie ZUM BRUNN, *Voici Maître Eckhart*, Millon, Grenoble ²1998, 209-230.

—, *L'analogie chez Maître Eckhart*: FZPhTh 16 (1969) 333-349.

—, *Maître Eckhart*, Ad Solem, Genève 1999 (reed. de *Maître Eckhart. Introduction suivie de textes traduits par Fernand Brunner*, Seghers, Paris 1969).

BÜCHNER, Christine, *Die Transformation des Einheitsdenkens Meister Eckharts bei Heinrich Seuse und Johannes Tauler* (Meister-Eckhart-Jahrbuch Beihefte 1), Kohlhammer, Stuttgart 2007.

BUNDSCHUH, Adeltrud, *Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung der Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften* (Europäische Hochschulschriften XX, 302), Lang, Bern – Frankfurt a. M [et al.] 1990.

- BUHLMANN, Joseph, *Christuslehre und Christusbystik des Heinrich Seuse*, Joseph Stocker, Luzern 1942.
- BÖHM, Thomas, *Welche Bedeutung hat das christologische Problem einer 'unio' von Gott und Mensch für einer 'unio mystica'?*, en Walter HAUG – Wolfram SCHNEIDER-LASTIN (ed.), *Deutsche Mystik im abendlandischen zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue metodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischigen 1998*, Niemeyer, Tübingen 2000, 31-50.
- BYNUM, Caroline W., *El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media*, en Michel FEHRER – Ramona NADAFF – Nadia TAZZI (ed.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano t.1*, Taurus, Madrid 1990, 163-225.
- CABADA CASTRO, Manuel, *El Dios que da que pensar*, BAC, Madrid 1999.
- CASTILLO, Hernando del, *De la Segunda parte de la Historia de Santo Domingo. Libro segundo*, Francisco Fernandez de Cordoua, Valladolid 1612, fols. 102-118.
- CHENU, M. Dominique, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Institut d'Études Médiévales – Vrin, Montréal – Paris 1950.
- CHIQUOT, Albert, *Amis de Dieu*: DSp 1, 493-500.
- CHAMPOLLION, Claire, *Zum intellektuellen Wortschatz Heinrich Seuses OP*, en Ephrem FILTHAUT (ed.), *Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag, 1366-1966*, Albertus Magnus Verlag, Köln 1966, 77-89.
- CIRLOT, Victoria – GARÍ, Blanca, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Martínez Roca, Barcelona 1999.
- COLLEDGE, Edmund, *'If all the World Were Paper'. Henri Suso's Use of a Much-Travelled Commonplace*: AFP 50 (1980) 113-116.
- COLLEDGE, Edmund – MARLER, Jack C., *Mystical Pictures in the Suso 'Exemplar'. MS Strasbourg 2929*: AFP 54 (1984) 293-354.
- COGNET, Louis, *Introduction aux mystiques rhénoflamands*, Desclée, Tournai – Paris 1968.
- CORDOVILLA, Ángel, *El camino de la salvación*, en Nurya MARTÍNEZ-GAYOL (ed.), *Retorno de amor. Teología, historia y espiritualidad de la reparación*, Sígueme, Salamanca 2008, 17-74.
- CRAEMER-RUEGENBERG, Ingrid, *Alberto Magno* (Biblioteca de Filosofía 19), Herder, Barcelona 1985.
- CRAEMER-RUEGENBERG, Ingrid – SPEER, Andreas (ed.), *'Scientia' und 'ars' im Hoch- und Spätmittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin 1994.
- CROCE, Giovanna della, *Enrico Suso. La sua vita, la sua fortuna in Italia*, Ancora, Milano 1971.

- , *Il Cristo nella dottrina e nella esperienza religiosa di Enrico Susone*: ScC 95/2 (1967) 124-145.
- , *Mística femenina alemana de los siglos XII y XIII*: REsp 21 (1962) 206-230.
- CROUZEL, Henri, *Imagen*, en Angelo di BERNARDINO (ed.), *Diccionario patristico de la antigüedad cristiana I*, Sígueme, Salamanca 1991, 1082-1088.
- , *Origenes. Un teólogo convertido*, BAC, Madrid 1998.
- DALMAIS, Irenée-H., *Divinisation. Patristique grecque*: DSp 3, 1386-1379.
- DANIELOU, Jean, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1944.
- DENIFLE, Henri S., *Deutschen Mystiker des 14 Jahrhunderts. Beiträg zur Deutung ihrer Lehre. Aus dem historischen Nachlaß herausgegeben von O. Spiess*, Paulus, Freiburg/Schweiz 1951.
- DENZINGER, Heinrich, – HÜNERMANN, Peter, *El magisterio de la Iglesia. 'Enchiridium symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum'*, Herder, Barcelona 1999.
- DINZELBACHER, Peter, *Mittelalterliche Frauenmystik*, Schöningh, Paderborn [et al.] 1993.
- DIENZELBACHER, Peter – BAUER, Dieter R. (ed.), *Frauenmystik des Mittelalters, Schwabenverlag, Ostfildern bei Stuttgart 1985.*
- DIERKENS, Alain – BEYER DE RYKE, Benoît (ed.), *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Etudes sur la mystique 'rhéno-flamande' (XIIIe-XIV e siècle)*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2004.
- DIETHELM, Anna M., *'Durch sin selbs unerstorben vichlichkeit hin zuo grosser loblichen heilikeit'. Körperlichkeit in der Vita Heinrich Seuses*, Lang, Bern – Frankfurt a. M [et al.] 1988.
- DUPUY, Michel, *Union à Dieu*: DSp 16, 40-61.
- ECK, Suzanne, *'Jetez-vous en Dieu'. Initiation à Maître Eckhart*, Cerf, Paris 2000.
- EMERY, Gilles, *The Trinitarian Theology of St Thomas Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- EMERY, Kent – WAWRYKOW, Joseph P. (ed.), *Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Ind. 1998.

- ENDERS, Markus, *Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse*, Schöningh, Paderborn 1993.
- , *Gelassenheit und Abgeschiedenheit – Studien zur Deutschen Mystik* (Boethiana Forschungsergebnisse zur Philosophie 82), Verlag Dr. Kovac, Hamburg 2008.
- , *Rasgos fundamentales de la mística cristiana en la Edad Media: Salmanticensis* 52 (2005) 343-357.
- , *Selbsterkenntnis 'im Seelengrund'. Zur Gotteserkenntnis bei Heinrich Seuse*, en Theo KOBUSCH (ed.), *Selbst, Singularität, Subjektivität. Vom Neoplatonismus zum deutschen Idealismus*, Grüner, Amsterdam – Philadelphia 2002, 203-229.
- EPINEY-BURGARD, Georgette, – ZUM BRUNN, Emilie, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, Paidós, Barcelona 1998.
- FARRELY, Brian, *Eckhart, Tauler y Seuse. Vida y doctrina del Maestro y sus dos mejores discípulos*, Edibesa, Madrid 2000.
- , *Para una interpretación tomista del Maestro Fray Eckhart de Hochheim, O.P.*: CTom 125 (1998) 317-346.
- FILTHAUT, Ephrem (ed.), *Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag, 1366-1966*, Albertus Magnus Verlag, Köln 1966.
- FISCHER, Henry, *Fond de l'âme: DS* 5, 650-661.
- FLASCH, Kurt, *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, C.H. Beck, München 2010.
- , *Meister Eckhart. Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten*, en Peter KOSLOWSKI (ed.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Artemis Verlag, Zürich 1988, 94-110.
- FRANK, Isnard M., *Zur Studienorganisation der Dominikanerprovinz Teutonia in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts und zum Studiengang des Seligen Heinrich Seuse OP*, en Ephrem FILTHAUT (ed.), *Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag, 1366-1966*, Albertus Magnus Verlag, Köln 1966, 39-69.
- FRÖSCHLE, Margot, *Eckhart*, en Peter DINZELBACHER (dir.), *Diccionario de la mística*, Monte Carmelo, Burgos 2000, 322-327.
- GANDILLAC, Maurice, *Tradition et développement de la mystique rhénane. Eckhart – Tauler – Seuse*: MSR 3 (1946) 37-82.
- GANOCZY, Alexandre, *La Trinidad creadora. Teología de la Trinidad y sinergia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2005. (Traducción del original alemán: *Der dreieinige Schöpfer: Trinitätstheologie und Synergie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001).
- GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid ²1952.

GIRE, Pierre, *L'être, le salut et le dynamisme de l'âme*: RevSR 76 (2002) 467-481.

GOODICH, Michael, *Vita Perfecta: the Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*, Anton Heirseemann, Stuttgart 1982.

GUARNIERI, Romana, *Frères du Libre Esprit*: DSp 5, 1241-1268.

—, *Il movimento del Libero Spirito dalle origini al sec. XVI*, en Romana GUARNIERI (ed.), *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* t.4, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1965, 353-499.

HAAS, Alois M., *Abordar a Dios en el silencio. La experiencia de Dios en la mística*, en Pascual CEBOLLADA (ed.), *Experiencia y misterio de Dios* (Teología Comillas), San Pablo – U. P. Comillas, Madrid 2009, 113-159.

—, *Durchbruch zur ewigen Wahrheit*, en Andrés QUERO SÁNCHEZ – Georg STEER (ed.), *Meister Eckhart Straßburger Jahrzehnt* (Meister-Eckhart-Jahrbuch 2), Kohlhammer, Stuttgart 2008, 171-187.

—, *Gottleiden – Gottlieben, Zur volkssprachlichen Mistik im Mittelalter*, Insel, Frankfurt a. M. 1989.

—, *Heinrich Seuses posthume Variante christlicher Selbsterkenntnis: Sein literarisches Vermächtnis aus Ulm*, en Markus ENDERS (ed.), *Heinrich-Seuse-Jahrbuch* 3, Lit, Berlin 2010, 7-47.

—, *Introduction à la vie et à l'œuvre de Henri Suso*: RevSR 70/1 (1996) 154-166.

—, *Kunst rechter Gelassenheit: Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuse Mystik*, Lang, Bern – Frankfurt a. M [et al.] 1996.

—, *Maestro Eckhart, figura normativa para la vida espiritual*, Herder, Barcelona 2002. (Traducción de *Meister Eckhart als normative Gestalt geistigen Lebens*, Johannes Verlag, Einsiedeln²1995).

—, *Mystik im Kontext*, Fink, München 2004.

—, *'Nim din selbes war'. Studien zur lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1971.

—, *Rhénane (Mystique)*: DSp 13, 506-521.

—, *'Sermo mysticus'. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1979.

—, *Sinn und Tragweite von Heinrich Seuses Passionmystik*, en Walter HAUG – Burkhart WACHINGER (ed.), *Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters*,

- Niemeyer, Tübingen 1993, 94-112.
- , 'Unio mystica': HWPPh 11, 176-179.
- , *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría mística de la postmodernidad?*, Siruela, Madrid 2009.
- , *Visión en azul. Estudios de mística europea*, Siruela, Madrid 1999.
- HAAS, Alois M., – RUH, Kurt, *Seuse, Heinrich OP*: VL 8, 1109-1129.
- HALFWASSEN, Jens, *Gott als Intellekt: Eckhart als Denker der Subjektivität*, en Rolf SCHÖNBERGER – Stephan GROTZ (ed.), *Wie denkt der Meister?* (Meister-Eckhart-Jahrbuch 5), Kohlhammer, Stuttgart 2011, (en imprenta).
- HAMBURGER, Jeffrey F., *Medieval Self-Fashioning. Authorship, Authority, and Autobiography in Seuse's 'Exemplar'*, en Kent EMERY – Joseph P. WAWRYKOW (ed.), *Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Ind. 1998, 430-461.
- , *The Use of Images in the Pastoral Care of Nuns. The Case of Heinrich Suso and the Dominicans*: Art Bulletin 71 (1989) 20-47.
- , *The Visual and the Visionary. Art and Spirituality in Late Medieval Germany*, Zone Books, New York, 1998.
- HAMESSE, Jacqueline (ed.), *Medieval Sermons and Society. Cloister, City, University. Proceedings of International Symposia at Kalamazoo and New York*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 1998.
- HAUG, Walter – SCHNEIDER-LASTIN, Wolfram (ed.), *Deutsche Mystik im abendlandischen zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue metodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischigen 1998*, Niemeyer, Tübingen 2000.
- HEIMERL, Theresia, *Frauenmystik – Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Marguerite Porete und Mechthild von Magdeburg*, Lit, Münster 2002.
- HINDSLEY, Leonard P., *Monastic Conversion. The Case of Margaret Ebner*, en James MULDOON (ed.), *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, University of Florida Press, Gainesville 1997, 31-46.
- HOLLYWOOD, Amy, *The Soul as Virgin Wife. Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porète, and Meister Eckhart*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Ind. 2001.
- IMBACH, Ruedi, *Die deutsche Dominikanerschule. Drei Modelle einer 'Theologia mystica'*, en Margot SCHMIDT (ed.), *Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studententagung 'Theologia mystica' in Weingarten vom 7.-10. November 1985*, Frommann – Holzboog,

Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, 157-172.

- , *Anmerkungen zu den tomistischen Quellen des 'Horologium sapientiae'*, en Rüdiger BLUMRICH – Philip KAISER (ed.), *Heinrich Seuses 'Philosophia spiritualis'. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption, Tagung Eichstätt 2.-4. Oktober 1991*, Reichert, Weisbaden 1994, 71-83.
- JACOBI, Klaus (ed.), *Meister Eckhart: Lebensstationen — Redesituationen* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge 7), Akad. Verl., Berlin 1997.
- JAEGER, Sigrun, *Ein Wort im Wort: Versuch einer theologischen Deutung von vier deutschen Predigten*, Akademie Verlag, Berlin 2008.
- JOERESSEN, Uta, *Die Terminologie der Innerlichkeit in den deutschen Werken Heinrich Seuses: ein Beitrag zur Sprache der deutschen Mystik* (Europäische Hochschulschriften I, 704), Lang, Bern – Frankfurt a. M [et al.] 1983.
- KAFFANKE, Jakobus (ed.), *Heinrich Seuse, Diener der ewigen Weisheit*, Verlag der Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg, Freiburg im Breisgau 1998.
- KAISER, Philip, *Die Christozentrik der 'philosophia spiritualis' Heinrich Seuses*, en Rüdiger BLUMRICH – Philip KAISER (ed.), *Heinrich Seuses 'Philosophia spiritualis'. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption, Tagung Eichstätt 2.-4. Oktober 1991*, Reichert, Weisbaden 1994, 109-123.
- KOCH, Josef, *Zur Analogielehre Meister Eckharts*, en ID., *Kleine Schriften I*, Ed. di Storia et Letteratura, Roma 1973, 367-398.
- KUHLMANN, Daniela, *Heinrich Seuses 'Buch der Wahrheit'. Studien zur Textgeschichte*, (Tesis doctoral de la Jülius-Maximilians Universität sin publicar), Würzburg, 1987.
- LADARIA, Luis F., *Antropología teológica*, U. P. Comillas – PUG, Madrid – Roma 1987.
- LANGER, Otto, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie: zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, Artemis, München 1987.
- LARGIER, Niklaus, *'Anima mea liquefacta est'. der Dialog der Seele mit Got bei Mechthild von Magdeburg und Heinrich Seuse: Communio 16 (1987) 227-237.*
- , *Vernunft; Verstand. E. Deutsche Dominikanerschule und Mystik: HWPh 11, 786-790.*
- , *Von Hadewich, Mechthild und Dietrich zu Eckhart und Seuse? zur historiographie der 'deutschen Mystik' und der 'deutschen Dominikanerschule'*, en Walter HAUG – Wolfram SCHNEIDER-LASTIN (ed.), *Deutsche Mystik im abendlandischen zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue metodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischigen 1998*, Niemeyer, Tübingen 2000, 93-117.

- LAVAUD, Benoit, *Quand Suso cite ses sources*: Div. 11 (1967) 728-747.
- , *Principiantes, aprovechados y perfectos. Notas sobre las etapas de la vida espiritual según Enrique Susón*: Teología espiritual 12 (1968) 255-267.
- LECLERC, Jean, – VANDENBROUCKE, François, – BOUYER, Louis, *La spiritualité du Moyen Age*, Aubier, Paris 1961.
- LERNER, Robert, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1972.
- LIBERA, Alain de, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, Olañeta, Madrid 1999. (Original francés: *Eckhart, Suso, Tauler ou la divinisation de l'homme*, Bayard, Paris 1996).
- , *La mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Seuil, Paris 1984.
- , *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Cerf, Paris 1999.
- , *Pensar en la Edad Media*, Anthropos, Barcelona 2000.
- LIBERA, Alain de, et al. (ed.), *Note complémentaire n.3. Sur l'exégèse de Jn 1,3-4*, OL VI, 381-394.
- , *Note complémentaire n.5. Être par grâce ce que le Fils est par nature*, OL VI, 396-398.
- , *Note complémentaire n.6. 'Déi-forme' et 'uni-forme': la participation à Dieu-Un*, OL VI, 398-432.
- LILLA, Salvatore, *Neoplatonismo*, en Angelo BERNARDINO (dir.), *Diccionario patristico y de la Antigüedad cristiana* t.2, Sígueme, Salamanca 1992, 1509-1528.
- , *Platonismo y los Padres*, en Angelo BERNARDINO (dir.), *Diccionario patristico y de la Antigüedad cristiana* t.2, Sígueme, Salamanca 1992, 1786-1810.
- LOSSKY, Vladimir, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (Études de Philosophie Médiévale 48), Vrin, Paris 1960.
- MANGIN, Éric, *La lettre du 13 août 1317 écrite par l'évêque de Strasbourg contre les disciples du Libre Esprit*: RevSR 75 (2001) 522-538.
- MARTÍN VELASCO, Juan, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 1999.
- MCGINN, Bernard, *Nicolas de Cues sur la vision de Dieu*, en Marie-Anne VANNIER (dir.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, Paris 2006, 137-158.
- , *Sermo IV 'Ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia'*, en: Georg STEER – Loris STURLESE, *Lectura Eckhardi, Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*,

- vol. I, Kohlhammer, Stuttgart 1998, 289-317.
- , *The Four Female Evangelists of the Thirteenth Century: the Invention of Authority*, Walter HAUG – Wolfram SCHNEIDER-LASTIN (ed.), *Deutsche Mystik im abendlandischen zusammenhang: neu erschlossene Texte, neue metodische Ansätze, neue theoretische Konzepte; Kolloquium Kloster Fischigen 1998*, Niemeyer, Tübingen 2000, 175-194.
- , *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500) (The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism IV)*, Herder and Herder, New York 2005.
- , *The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from Whom God Hid Nothing*, Herder and Herder, New York 2001.
- , *The Problem of Mystical Union in Eckhart, Seuse, and Tauler*, en Andreas SPEER – Lydia WEGNER, *Meister Eckhart in Erfurt*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2005, 538-553.
- MCGINN, Bernard (ed.), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, Continuum, New York 1994.
- MENKE, Karl H., *Teología de la gracia. El criterio del ser cristiano*, Sígueme, Salamanca 2006.
- MERLE, Hélène, 'Deitas': *Quelques aspects de la signification de ce mot d'Augustin à Maître Eckhart*, en Kurt FLASCH (ed.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Beihefte 2)*, Meiner Verlag, Hamburg 1984, 12-21.
- MONKS, Peter R., *The Brussels Horloge de Sapience: Iconography and Text of Brussels, Bibliothèque Royale, MS. IV 111*, Brill, Leiden 1990.
- MOJSISCH, Burkhard, *Meister Eckhart, Analogie, Univozität und Einheit*, Meiner, Hamburg 1983.
- NEWMAN, Barbara, *From Virile Woman to Woman Christ: Studies in Medieval Religion and Literature*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1995.
- , *Henry Suso and the Medieval Devotion to Christ the Goddess: Spiritus 2* (2002) 1-14.
- NIGG, Walter, *Das mystische Dreigestirn. Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse, Diogenes*, Zürich 1990.
- NORRIS, Susann, *The Diffusion of Seuse's Büchlein der ewigen Weisheit in Middle Low German Manuscripts: Manuscripta 25* (1981) 164-171.
- OECHSLIN, Raphaël-Louis, *Image et ressemblance. V. Des mystiques rhénans au carmel réformé: DSp 7*, 1451-1463.
- ORCIBAL, Jean, *La reconte du Carmel Thérésien avec les mystiques du Nord* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses 70), PUF, Paris 1959.

- , *San Juan de la Cruz y los místicos renano-flamencos*, trad. de Teodoro Martín, U. P. Salamanca - FUE, Salamanca-Madrid 1987. (Original francés, 1966).
- OTERO VILLENA, Almudena, *Experiencia mística y transgresión: Mechthild von Magdeburg y el eroticismo de Dios*: EE 84 (2009) 447-476.
- PIESCH, Herma, *Seuses 'Büchlein der Wahrheit' und Meister Eckhart*, en Ephrem FILTHAUT (ed.), *Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag, 1366-1966*, Albertus Magnus Verlag, Köln 1966, 91-133.
- PABLO MAROTO, Daniel de, *Espiritualidad de la Baja Edad Media*, Ed. de Espiritualidad, Madrid 2000.
- PANZIG, Erik A., 'gelâzenheit' und 'abegescheidenheit' – zur Verwurzelung beider Theoreme im theologischen Denken Meister Eckharts, en Andreas SPEER – Lydia WEGENER (ed.), *Meister Eckhart in Erfurt* (Miscellanea Mediaevalia 32), Walter de Gruyter, Berlin – New York 2005, 335-355.
- PATSCHOVSKY, Alexander, *Straßburger Beginnenverfolgung im 14. Jahrhundert*, DA 30 (1974), 56-198.
- PIESCH, Herma, *Seuses 'Büchlein der Wahrheit' und Meister Eckhart*, en Ephrem FILTHAUT (ed.), *Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag, 1366-1966*, Albertus Magnus Verlag, Köln 1966, 91-133.
- PORETE, Margarita, *El espejo de las almas simples*, trad. de Blanca GARÍ, Siruela, Madrid 2005.
- , *Margaretae Porete Speculum simplicium animarum = Marguerite Porete le mirouer des simples ames*, ed. de Paul VERDEYEN – Romana GUARNIERI, Brepols, Turnholti 1986.
- QUERO SÁNCHEZ, Andrés, *Sein als Freiheit. Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes*, Alber Verlag, Freiburg im Breisgau – München 2004.
- QUETIF, Jacobus – ECHARD, Jacobus, *Scriptores Ordinis Praedicatorum, tomus primus*, Christophorum Ballard, Lutetiae Parisorum 1719 (reimpr. Burt Franklin, New York, 1959).
- QUINT, Josef, *Textbuch zur Mystik des deutschen Mittelalters Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse*, Max Niemeyer, Tübingen ³1978.
- REINHARDT, Klaus, *Negative Theologie und Koinzidenz der Gegensätze bei Nikolaus von Kues und in der rheinischen Mystik (Heinrich Seuse)*, en Klaus REINHARDT – Harald SCHWAETZER (ed.), *Nicolaus Cusanus: ein bewundernswerter historischer Brennpunkt. Philosophische Tradition und wissenschaftliche Rezeption*, Akten des Cusanus-Kongresses vom 20. bis 22. September 2006 in St. Petersburg, Roderer, Regensburg 2008, 21-39.

- REYPENS, Louis, *Ame (son fond, ses puissances et sa structure d'après les mystiques)*: DSp 1, 433-460.
- RUBIO, Mercedes, *El conocimiento de Dios según Alberto Magno*, Servicio de Publicaciones de la Univ. de Navarra, Pamplona, 1998.
- RUH, Kurt, *Geschichte der abendländischen Mystik III. Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, Beck, München 1996.
- , *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique*, Cerf, Fribourg – Paris 1997.
- , *Seuse, Vita c.52 und das Gedicht und die Glosse 'Vom Überschall'*, en Ephrem FILTHAUT (ed.), *Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag, 1366-1966*, Albertus Magnus Verlag, Köln 1966, 191-212.
- RUELLO, Francis, *'Les noms divins' et leurs 'raisons' selon Saint Albert le Grand* (Bibliothèque Thomiste 35), Vrin, Paris 1963.
- SATTLER, Dorothea – SCHNEIDER, Theodor, *Doctrina de la creación*, en Theodor SCHNEIDER (dir.), *Manual de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona 1996, 171-292.
- SCOTT, James C., *Domination and the Art of Resistance. Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven 1992.
- SCHNEIDER, Theodor, *Manual de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona 1996.
- SCHWEITZER, Franz-Josef, *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der 'Brüder und Schwestern vom Freien Geist' mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckhartischen Traktat 'Schwester Katrei' (Edition)*, Lang, Frankfurt a. M. – Bern 1981.
- SCHWERTNER, Siegfried M., *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1992.
- SEELHORST, Jörg, *Autoreferentialität und Transformation. Zur Funktion mystischen Sprechens bei Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Franke, Tübingen 2003.
- SENNER, Walter, *Gli 'studia generalia' nell'Ordine dei Predicatori nel Duecento*: Archivum Franciscanum Historicum 98 (2005) 151-175.
- , *Heinrich Seuse und der Dominikanerorden*, en Rüdiger BLUMRICH – Philip KAISER (ed.), *Heinrich Seuses 'Philosophia spiritualis'. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption, Tagung Eichstätt 2.-4. Oktober 1991*, Reichert, Weisbaden 1994, 3-31.

- , *Das Studium Coloniense der Dominikaner im Mittelalter*, en Sebastian CÜPPERS (ed.), *Kölner Theologen. Von Rupert von Deutz bis Wilhem Nyssen*, Marzellen Verlag, Köln 2004, 137-161.
- , *Von Albertus Magnus zu Heinrich Seuse*, en Markus ENDERS (ed.), *Heinrich-Seuse-Jahrbuch 1*, Lit, Berlin 2008, 15-35.
- SESBOÜÉ, Bernard, *Historia de los dogmas I. El Dios de la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1995.
- , *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut* (Jésus et Jésus-Christ 33), Desclée, Paris 1988.
- SIERGOT-NELLESSEN, Gabrielle von, *Versuch einer exakten Stiluntersuchung für Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Fink, München 1979.
- SPENCER, Eleanor P., *L' Horloge de sapience*: Scr. 17 (1963) 277-299.
- STEER, Georg, *De l'authenticité et de la datation des 'Sermons' 101 à 106 d'Eckhart*, en Marie-Anne VANNIER (dir.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, Paris 2006, 15-25.
- , *Der Aufbruch Meister Eckharts ins 21. Jahrhundert*: ThRv 106 (2010) 89-100.
- , *Die Passion Christi bei den deutschen Bettelorden im 13. Jahrhundert: David von Augsburg, 'Baumgarten geistlicher Herzen', Hugo Ripelin von Strassbourg, Meister Eckharts 'Reden der Unterweisung'*, en Walter HAUG – Burghart WACHINGER (ed.), *Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters*, Niemeyer, Tübingen 1993, 52-75.
- , *Ist das 'Buch der Wahrheit' Heinrich Seuses in Konstanz geschrieben?*, en Markus ENDERS (ed.), *Heinrich-Seuse-Jahrbuch 2*, Lit, Berlin 2009, 33-65.
- , *Predigt 101, Dum medium silentiaum tenerent omnia*, en Georg STEER – Loris STURLESE (ed.), *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, vol. I, Kohlhammer, Stuttgart 1998, 247-288.
- , *'würken vernünftlichen'. Das 'christliche' Leben nach den 'Reden der Unterweisung' Meister Eckharts*, en Rüdiger BLUMRICH – Philip KAISER (ed.), *Heinrich Seuses 'Philosophia spiritualis'. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption, Tagung Eichstätt 2.-4. Oktober 1991*, Reichert, Weisbaden 1994, 94-108.
- STIRNIMANN, Heinrich – IMBACH, Ruedi (ed.), *Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart* (Dokimion 11), Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1992.
- STIRNIMANN, Heinrich, *Mystik und Metaphorik: Zu Seuses Dialog*, en Alois M. HAAS – Heinrich STIRNIMANN (ed.), *Das einig Ein: Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik*,

Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1980, 209-280.

STURLESE, Loris, *'Homo divinus': philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Kohlhammer, Stuttgart 2007.

—, *Seuses 'Buch der Wahrheit'. Versuch einer 'vernünftigen' Interpretation*, en Rüdiger BLUMRICH – Philip KAISER (ed.), *Heinrich Seuses 'Philosophia spiritualis'. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption, Tagung Eichstätt 2.-4. Oktober 1991*, Reichert, Weisbaden 1994, 32-48.

SUCHLA, Beate Regina, *Dionysius Areopagita, Leben, Werk, Wirkung*, Herder, Freiburg im Breisgau 2008.

TANQUEREY, Adolphe, *Compendio de teología ascética y mística*, Desclée, Paris 1930.

THERY, Gabriel, *Édition critique des pièces relatives au procès de Maître Eckhart contenues dans le manuscrit 33b de la bibliothèque de Soest*: ADHLMA 1 (1926), 129-268.

TOBIN, Frank, *Coming to Terms with Meister Eckhart: Suso's 'Büchlein der Wahrheit'*, en Francis G. GENTRY (ed.), *'Semper idem et novus': Festschrift für Frank Banta*, Kümmerle-Verlag, Göppingen 1988, 321-344.

—, *Henry Suso and Elsbeth Stagel: Was the Vita a Cooperative Effort?*, en Catherine-M. MOONEY (ed.), *Gendered Voices: Medieval Saints and their Interpreters*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1999, 118-135, 235-238.

TORREL, Jean Pierre, *Le Christ dans la spiritualité de saint Thomas*, en Kent EMERY – Joseph P. WAWRYKOW (ed.), *Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Ind. 1998, 197-219.

TORRES QUEIRUGA, Andrés, *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora* (Presencia Teológica 86), Sal Terrae, Santander 1997.

TRUSEN, Winfried, *Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen* (Rechts- u. Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft NF 54), Schönigh, Paderborn [et al.] 1988.

—, *Zum Prozeß gegen Meister Eckhart*, en Heinrich STIRNIMANN – Ruedi IMBACH, *'Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus'. Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart, Zum Prozeß gegen Meister Eckhart*, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1992, 7-30.

UEDA, Shizuteru, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meisters Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus* (Studien zu Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft 3), Mohn, Gütersloh 1965.

- ULRICH, Peter, *'Imitatio et configuratio'. Die 'philosophia spiritualis' Heinrich Seuses als Theologie der Nachfolge des Christus 'passus'*, Pustet, Regensburg 1995.
- URÍBARRI, Gabino, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea* (Teología Comillas), San Pablo – U. P. Comillas, Madrid 2008.
- VANNIER, Marie-Anne, *Eckhart et le Prologue de Jean*, Graphé 10 (2001) 125-142.
- , *L'apport des 'sermons' 101 à 104 aux études eckhartiennes*, en Marie-Anne VANNIER (dir.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, Paris 2006, 27-38.
- , *L'être, l'Un et la Trinité chez Eckhart*, en Alain DIERKENS – Benoît BEYER DE RYKE (ed.), *Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2005, 133-139.
- , *Noël chez Eckhart et les mystiques rhénans*, Arfuyen, Paris-Orbey, 2005.
- VANNIER, Marie-Anne (dir.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Maître Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, Paris 2006.
- VAUCHEZ, André, *El santo*, en Franco CARDINI – Jacques LE GOFF (ed.), *El hombre medieval*, Alianza, Madrid 1990, 323-358.
- , *La spiritualité du Moyen Age occidental: VIII^e-XIII^e siècle*, Seuil, Paris 1994.
- VENCHI, Innocenzo, *Beatus Henricus Seuze*, en *Catalogus Hagiographicus Ordinis Praedicatorum*, Valsele Tip., Roma 2001, 59-60.
- VERDÚ BERGANZA, Ignacio, *Intelecto y divinización en el Maestro Eckhart*. Pensamiento 61 (2005) 441-453.
- VILANOVA, Evangelista, *Los espirituales de la Edad Media*, SM, Madrid 1994.
- VILLERMONT, Marie, *Un groupe mystique allemand. Étude sur la vie religieuse au Moyen Âge*, A. Dewit, Bruxelles 1906.
- VORÁGINE, Santiago de la, *Leyenda dorada t.1*, trad. de José Manuel MACÍAS, Alianza, Madrid 1982.
- VVAA, *Divinisation*: DSp 3, 1370-1456.
- , *Image et ressemblance*: DSp 7, 1401-1472.
- , *Meister Eckhart of Hockheim*: Thom. 42 (1978) 171-336.
- WACKERNAGEL, Wolfgang, *¿Cómo establecer el ser de las imágenes? El Maestro Eckhart y la desimaginación*: Diog (M) 162 (1996) 85-108.

- , *L'être des images*, en Émilie ZUM BRUNN (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Millon, Grenoble²1998, 455-478.
- , *Maître Eckhart et le discernement mystique. A propos de la rencontre de Suso avec la chose sauvage sans nom*: RThPh 129/2 (1997) 113-126.
- , *Poésies mystiques et prière de Maître Eckhart, Edition bilingue moyen haut allemand / français*, Ad Solem, Genève 1998.
- , 'Ymagine denudari', *Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart* (Études de philosophie médiévale 68), Vrin, Paris 1991.
- WALZ, Angelus, *Bibliographicae susoniane conatus*: Ang. 146 (1969) 430-484.
- , *Suso (Seuse), Enrico, beato*, en *Bibliotheca Sanctorum*, Universitá Lateranense, Roma 1969, 81-88.
- , *Thomas-Stellen in Heinrich Seuses Schriften*, en Willehad P. ECKERT (ed.), *Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption*, Grünewald, Mainz 1974, 656-662.
- WEBER, Édouard-H., *La théologie de la grâce chez Maître Eckhart*: RevSR 70 (1996) 48-72.
- , *Le Christ selon Maître Eckhart*, en Kent EMERY – Joseph P. WAWRYKOW (ed.), *Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Ind. 1998, 414-429.
- , *Maître Eckhart et la grande tradition théologique*, en Heinrich STIRNIMANN – Ruedi IMBACH, 'Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus'. *Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart*, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1992, 96-125.
- ZUM BRUNN, Émilie, 'Un homme qui pâtit Dieu', en ID. (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Millon, Grenoble²1998, 269-284.
- ZUM BRUNN, Émilie (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Millon, Grenoble²1998.

4. PAGINAS WEB

<http://mhgta.uni-trier.de/index.html> (17.03.2011). Archivo de textos en alemán medieval digitalizados: Suso, Tauler, S. Th. mhd., etc. Realizada por la Universität Trier.

http://germazope.uni-trier.de:8080/Projekte/WBB2009/Lexer/wbgui_py?mainmode= (17.03.2011). El diccionario medio-alto alemán Lexer, Universität Trier.

- http://germazope.uni-trier.de:8080/Projekte/WBB2009/FindeB//wbgui_py?mainmode=
(17.03.2011). El diccionario de Kurt Gärtner (dir.), Findebuch, Universität Trier.
- http://germazope.uni-trier.de:8080/Projekte/WBB2009/BMZ//wbgui_py?mainmode=
(17.03.2011). El diccionario BMZ, Universität Trier.
- <http://www.mhdwb-online.de/suche.php> (17.03.2011) Mittelhochdeutsch Wörterbuch. Página de búsqueda en todos los diccionarios digitalizados. Universität Trier y Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur.
- <http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/german/frames.pl?file=eckhv.xml> (17.03.2011).
Contiene la digitalización de ECKHART, DW V. Realizada por la University of Virginia.
- <http://www.bnu.fr/collections/la-bibliotheque-numerique/la-mystique-rhenane> (17.03.2011).
Digitalización de manuscritos de la Bibliothèque Nationale Universitaire de Strasbourg, con tres Suso, uno de los cuales, el más antiguo, el Ms. 2929, de finales del s. XIV.
- <http://www.e-codices.unifr.ch/fr> (17.03.2011) Biblioteca virtual de los manuscritos suizos. Université de Fribourg (Suiza).
- <http://www.e-codices.unifr.ch/de/description/sbe/0710> (17.03.2011). Digitalización del manuscrito del Exemplar de Suso, Einsiedeln Hs. 710 (s. XV).
- <http://www.handschriftencensus.de/> (17.03.2011) Censo de manuscritos en alemán. (Proyecto internacional de expertos de Suiza, Alemania y Austria).
- <http://www.manuscripta-mediaevalia.de/#4> (17.03.2011). Base de datos de manuscritos en bibliotecas alemanas. A cargo de la Deutsche Forschungsgemeinschaft.
- <http://monasticmatrix.org/> Recursos sobre Vida religiosa femenina desde 400 – 1600dC. University of Southern California
- www.eckhart.de (17.03.2011). Información sobre la vida, obra e investigación sobre Eckhart, realizada por la Meister Eckhart Gesellschaft.
- <http://docteurangelique.free.fr/index.html> (17.03.2011). Texto bilingüe latín-francés de las obras completas de Santo Tomás y recursos diversos, indicando editores y el nombre de los traductores. Proyecto dirigido por A. Dumouch y diversos colaboradores.
- <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (17.03.2011). Digitalización de la obra completa de Santo Tomás, en latín. Universidad de Navarra.

ANEXOS

ANEXOS

Anexo 1. Texto bilingüe del Libro de la Verdad (Daz bûchli der warheit)

Anexo 2. Glosario de términos en medio-alto alemán y castellano

Anexo 3. Cronología

Anexo 4. Ilustraciones del Exemplar. Bibliothèque Nationale de Strasbourg, Ms. 2929

Suso y Elsbeth bajo el manto de la Sabiduría eterna

Itinerario místico

El Siervo contemplando la pasión de Cristo. Sentido del sufrimiento

ANEXO I

EL LIBRO DE LA VERDAD

Versión original y traducción castellana

BÜCHLEIN DER WAHRHEIT¹

326,1 **Hie vaht an daz drit bûch:**
326,2 **von inrelicher gelazenheite und von gûtem underscheide, der**
326,3 **ze habenne ist in vernunftikeite.**

326,4 *Ecce enim veritatem dilexisti, incerta et occulta*
326,5 *sapientiae tuae manifestasti michi.*

326,6 Es waz ein mensche in Cristo, der hatte sich in sinen jungen
326,7 tagen geübet nach dem ussern menschen uf ellú dú stúke, da sich
326,8 anvahendú menschen pflegent ze úbenne, und beleip aber der inr
326,9 mensch ungeübt in sin selbs nehsten gelazenheit und bevand
326,10 wol, daz im neiswaz gebrast, er enwiste aber nit waz. Und do er daz
326,11 langú zit und vil jaren getreib, do wart im eins males ein inker,
326,12 in deme er wart getriben zú im selben, und ward in im gesprochen
326,13 also: du solt wissen, daz inrlichú gelazenheit bringet den menschen
326,14 zú der nehsten warheit.

326,15 Nu waz im dis edel wort dennoch wild und unbekant, und
326,16 hatte doch vil minne dar zú, und wart uf daz selbe und des glich
326,17 gar vestiklich getriben, ob er vor sime tode iemer dar zú möchte
326,18 komen, daz er daz selb bloz erkandi und ze grunde ervolgti. Also
326,19 kam er dar zú, daz er wart gewarnet und wart ime für geworfen,
327,1 daz in dem schine des selben bildes verborgen legi valscher grunt
327,2 ungeordenter friheit und bedeket legi groze schade der heiligen
327,3 kristenheit. Und hier abe erschrak er und gewan etlich zit einen
327,4 widerstoz des inren rúfes in im selben.

327,5 Und eins males do wart im ein kreftiger inschlag in sich selb
327,6 und luhte im in von götlicher warheit, daz er hier abe kein gedrang
327,7 sölte nemen; wan daz ist ie gesin und müz iemer wesen, daz sich

¹ Transcripción de la edición crítica de Karl BIHLMAYER (ed.), *HEINRICH SEUSE. Deutsche Schriften*, Kohlhammer, Stuttgart 1907. (Reimpresión: Minerva, Frankfurt a. M. 1961), 326-359, indicando la página y línea.

LIBRO DE LA VERDAD

Prólogo

Aquí comienza el tercer libro:

Sobre el desprendimiento interior (*inrelicher gelazeneite*) y sobre el buen discernimiento que hay que tener en el intelecto.

Ecce enim veritatem dilexisti, incerta et occulta sapientiae tuae manifestasti michi. [Salmo 51(50),8]. («Has amado la verdad [Señor], me has manifestado tu sabiduría secreta y oculta»).

Había una persona *in Christo* que, desde los días de su juventud, se había ejercitado según el hombre exterior (*ussern menschen*) en todos los aspectos en los que suelen ejercitarse los que comienzan, pero su hombre interior (*inr mensch*) permanecía inexperto en cuanto al total desprendimiento de sí mismo; y reconocía que le faltaba algo, pero no sabía lo que era. Y después de vivir de este modo bastante tiempo, muchos años, en cierta ocasión en que se recogió interiormente (*inker*) se le dijo lo siguiente: «Has de saber que el desprendimiento interior (*inrilchú gelazeneite*) conduce al ser humano a la verdad suprema».

Sin embargo, esta noble palabra le era todavía extraña y desconocida, pero sentía un gran afecto hacia ella. Esta y otras [palabras] semejantes le atraían fuertemente, y se preguntaba si antes de su muerte podría alguna vez llegar a conocerlas totalmente y a seguir las a fondo. Pero le sucedió que le advirtieron y le fue mostrado que tras el esplendor de esa misma imagen se hallaba escondido el falso fundamento de la libertad desordenada, que encubría un gran daño para la Iglesia (Santa Cristiandad). Y esto le asustó, de manera que durante un tiempo tuvo cierta aversión hacia la llamada interior que sentía.

Una vez experimentó un raptó (*inschlag*) potente hacia su interior; la Verdad divina le iluminó [y comprendió] que no debía atormentarse por ello, pues siempre ha sucedido y siempre sucederá que el mal se esconda tras el bien, pero el bien no debe ser rechazado a causa del mal.

327,8 daz böse birget hinder daz gūte, und daz man dar umb daz gūte
327,9 nūt sol verwerfen von des bösen wegen. Und meinde, daz in der
327,10 alten e, do got durch Moysen sinú waren zeichen tet, do wurfen die
327,11 zöbrer irú falschen dar under; und do Cristus der ware Messias kam,
327,12 do kament etlich andere und erzögten sich valschliche, daz sú der
327,13 selb werin. Und also ist es úberal in allen dingen, und dar umbe
327,14 ist daz gūte nit mit dem bösen ze verwerfenne, mer mit gūtem
327,15 unterscheide ze us kiesenne, sam der götlich mund tūt.

Und also

327,16 meinde es, daz gūtú vernúnftigú bilde nūt werin ze verwerfenne, dú
327,17 ir klaren vernúnftikeit underwúrfliche haltent nach meinunge der
327,18 heiligen kristenheit, noch vernunftig sinne, die gūt warheit inne
327,19 tragent eins durnechtigen lebennes, werin nit ze schúhenne; wan sú
327,20 entgrobt den menschen und zögent im sinen adel und des göt-
327,21 lichen wesennes úbertreffenlicheit und aller andere dingen nihtikeit,
327,22 daz den menschen von billich ob allen dingen reizet zú rehter ge-
327,23 lassenheit. Und also kam er wider uf daz vorder getrifte, da er zú
327,24 vermant waz, einer warer gelassenheit.

327,25 Nu begerte er von der ewigen warheit, daz sú im gūten
327,26 unterscheid gebi, als verre es muglich were, enzwúschent dien men-
327,27 schen, die da zilent uf ordenlicher einvaltikeit, und etlichen,
327,28 die da zilent, als man seit, uf ungeordenter friheit, und in dar inne
327,29 bewisti, weles weri ein rechtú gelazeneit, mit der er kemi, da er
327,30 hin sölte.

Also wart im in liehtricher wise geantwúrt, daz dis alles
328,1 sölte geschehen nach der wise einer usgeleitē bischaft, als ob der
328,2 junger fragti und dú warheit antwúrti. Und wart des ersten ge-
328,3 wiset zú dem kernen der heiligen schrift, us der dú ewig warheit
328,4 redet, daz er da sūchti und lūgti, waz die aller gelertesten und ge-
328,5 leptesten, dien got sine verborgenē wisneit hat uf getan, als da vor
328,6 stat in latine, dur von hettin gesprochen, ald waz dú heilig kristen-
328,7 heit dur von hielti, daz er uf sicherre warheit blibi. Und hier us
328,8 luhte im in also:

Recordó que en el Antiguo Testamento, cuando Dios realizaba sus signos auténticos a través de Moisés, los magos lanzaron por debajo los suyos falsos [Ex. 7,3ss]; y cuando vino Cristo, el verdadero Mesías, vinieron también algunos que pretendían falsamente ser el mismo Mesías [Mt 24,5.11]. Y ocurre lo mismo en todas las cosas, por lo que el bien no se ha de desechar junto al mal, sino que hay que extraerlo gracias a un buen discernimiento (*underscheide*), como hace la boca divina [Jer 15,19].

Y así le pareció que no se han de desechar los conceptos (*vernünftíge bilde*) buenos, aquellos cuya clara inteligencia es conforme con la opinión de la Iglesia (santa cristiandad), ni se deben eludir los aforismos ‘intelectuales’ (*vernunftig sinne*), que contienen la valiosa verdad de una vida plena. Pues desentumecen al ser humano [le liberan de su tosquedad, *entgroben*] y le muestran su nobleza y la trascendencia del Ser divino y la nada de todas las demás cosas, lo cual estimula al ser humano al recto desprendimiento mejor que cualquier otra cosa. Y así volvió a su primer descubrimiento, cuando fue exhortado a un verdadero desprendimiento.

Entonces solicitó a la Verdad eterna que le mostrara, en tanto en cuanto fuera posible, la verdadera diferencia (*güten unterscheid*) entre personas cuya finalidad es una simplicidad ordenada y aquellas que, como se dice, tienden a una libertad desordenada; y que así le enseñara en qué consiste el recto desprendimiento con el cual poder llegar donde se debe.

Recibió una respuesta que le iluminó: todo ello debía producirse en forma de alegoría (*usgeleitete bischafft*), como si el discípulo preguntara y la Verdad respondiera. En primer lugar fue remitido al núcleo de la Sagrada Escritura, por la cual habla la Verdad eterna, para que él buscara y observara (*lúgti*) lo que los más grandes maestros en erudición y en vida (*aller gelertesten und geleptesten*), a los que Dios ha revelado su sabiduría escondida, como aparece más arriba en latín, han hablado a este respecto; y cuál es el parecer de la Iglesia, de manera que permaneciera en la verdad segura. Y esta es la luz que recibió:

I. Kapitel

328,10 **Wie ein gelazener mensche beginnet und endet in einikeite.**

328,11 Allen den menschen, die wider in gefüret son werden, den ist
328,12 fürderlich ze wissenne ir und aller dingen erstes begin, wan in deme
328,13 selben ist och ir jungstes lenden. Und hier umbe sol man wissen,
328,14 daz alle die, die von warheit ie gesprochen, die koment des úber
328,15 ein, daz neiswaz ist, daz úberal daz erste ist und daz einveltigest
328,16 und vor dem nüt enist.

Nu hat dis grundelos wesen Dionysius
328,17 in siner blozheit an gesehen und sprichet daz und òch ander lerer,
328,18 daz daz einveltig, von dem geseit ist, mit allen namen blibet alze-
328,19 male ungenemmet; wan als da stat an der kunst Loyca, der name
328,20 solti us sprechen die nature und redelicheit des genemten dinges. Nu
328,21 ist daz kuntlich, daz des vor genanten einveltigen wesennes natur
328,22 endelos und ungemessen ist und unbegriffen aller kreatúrlicher ver-
328,23 núnftikeit. Dar umb so ist kund allen wolgelerten pfaffen, daz daz
328,24 wiselos wesen òch namelos ist.

Und dar umb sprichet Dionysius
329,1 in dem bûche von den götlichen namen, daz got si nitwesen oder
329,2 ein niht, und daz ist ze verstenne nach allem deme wesenne und
329,3 ihte, daz wir ime mugen nach kreatúrlicher wise zú gelegen;
329,4 wan waz man ime des in sòlicher wise zú leit, daz ist alles in
329,5 etlicher wise falsch, und ire löggenunge ist war. Und us dem so
329,6 mòhte man ime sprechen ein ewiges niht; aber doch, so man von
329,7 eime dinge reden sol, wie úbertreffenlich ald úbermerklich es ist,
329,8 so müz man im etwaz namen schepfen.
329,9 Diser stiller einveltikeit wesen ist ir leben und ir leben
329,10 ist ir wesen. Es ist ein lebendú, wesendú, istigú vernúnftikeit,
329,11 daz sich selber verstat, und ist und lebt selber in im selber und
329,12 ist daz selb.
329,13 Nu enkan ich es nit me fürbaz her us bringen, und dis heis
329,14 ich die ewigen ungeschaffen warheit, wan ellú ding da sint als in
329,15 ir núwi und in ir ersti und in ire ewigen beginne. Und hie beginnet
329,16 und endet ein gelazener mensche in ordenlicher ingenomenheit, als
329,17 hie nach wirt bewiset.

Capítulo I

Cómo una persona desprendida (*ein gelazener mensche*) comienza y termina en la Unidad.

Todas las personas que han de ser conducidas de nuevo allí [en la Unidad, en Dios] necesitan conocer su origen primordial y el de todas las cosas, pues éste es también su fin último. Sobre ello se ha de saber que todos los que alguna vez hablaron de la verdad coinciden en que hay ‘algo’ (‘un no sé qué’, *das neizwas*), que por encima de todo es primero (*das erste*) y lo más simple (*einveltigest*) y antes del cual no hay nada.

Ahora bien, Dionisio [cf. *De div. nom.* I 1-2] ha contemplado este ser sin fondo (insondable) en su desnudez y dice, junto con otros Maestros, que este ser simple del que se está hablando permanece totalmente innominado (*ungenemmet*), a pesar de todos los nombres [que recibe]; pues según la ciencia de la Lógica el nombre debería decirnos la naturaleza y la definición (la razón, *redelicheit*) de la cosa nombrada. Pero se sabe que la naturaleza del mencionado ser simple es infinita, inmensurable (*ungemessen*) e inconcebible por intelecto creatural alguno. Por ello todos los clérigos bien instruidos saben que este ser sin modo también es un ser sin nombre.

De ahí que Dionisio diga en su libro de *Los nombres divinos* que Dios es un ‘no-ser’ o una ‘nada’ [cf. *De div. nom.* I 5]; y esta afirmación se ha de entender en cuanto a todo ser o a toda determinación (*ibte*) que podamos atribuirle según un modo creatural. Pues «todo aquello que se le atribuye de ese modo es de alguna manera falso y su negación verdadera» [cf. *De cael. hier.* II 3]. De ahí que se pueda decir que es ‘una nada eterna’; sin embargo, cuando se quiere hablar de una cosa, por eminente y extraordinaria que sea, se le tiene que asignar algún nombre.

El ser (*wesen*) de esta simplicidad apacible es la vida y su vida es su ser. Es un intelecto (*vernünftikeit*) vivo, esencial (*wesendit*), subsistente (*istigit*), que se comprende a sí mismo y es y vive por sí mismo, en sí mismo y es esto mismo.

Pero no puedo ir más lejos y yo lo nombro la eterna Verdad Increada, pues todas las cosas están en ella como en su novedad y en su primer y eterno comienzo. Y es aquí donde comienza y termina una persona desprendida en su ordenada ‘inmersión’ [en Dios] (*ingenomenheit*), como se mostrará a continuación.

II. Kapitel

329,19 **Ob in der höchsten einikeit kein anderheit muge bestan.**

329,20 *Der junger* fragte und sprach also:

329,21 Mich nimt wunder, sid daz also ist, daz dis eine so gar ein-

329,22 veltig ist, wannen denne kome dú manigvaltikeit, die man ime zú

329,23 leit. Eine kleidet in mit wisheit und spricht im dú wisheit, eine

329,24 mit gúti, eine mit gerehtikeit und des glich; so sagent die pfaffen

329,25 us dem glóben von der götlichen drivaltikeit. War umbe lat man

329,26 es nit beliben in siner einvaltikeit, die es selber ist? Mich dunket

330,1 alles, daz dis einig ein ze vil werkes habe und ze vil anderheite;

330,2 ald wie mag es als gar ein blozes ein sin, da so vil menigheit ist?

330,3 *Dú warheit* antwúrt und sprach: Disú menigheit ellú ist mit

330,4 dem grunde und in dem bodme ein einveltigú einikeit.

330,5 *Der junger* sprach: Waz heissest du den grund und den ur-

330,6 sprung, ald nit den grunt?

330,7 *Entwúrt der warheit*: Ich heisse den grund den usqual

330,8 und den ursprung, us dem die usflússe entspringent.

330,9 *Der junger*: Herr, waz ist daz?

330,10 *Dú warheit*: Daz ist dú natur und daz wesen der gotheit;

330,11 und in disem grundelosen abgrúnde siget dú driheit der personen

330,12 in ire einikeit, und ellú mengi wirt da ir selbs entsetzet in etlicher

330,13 wise. Da ist och nach diser wise ze nemenne nút frómdes werkes,

330,14 denne ein stillú inswebende dúnsterheit.

330,15 *Der junger* sprach: Ey, lieber herre, sag mir, waz ist denne

330,16 daz, daz den ersten usblik git disem selben ze werke, und aller

330,17 meist zú sinem eigenen werke, daz da ist geberen?

330,18 *Dú warheit* sprach: Daz tút sin vermugendú kraft.

330,19 *Der junger*: Herre, waz ist daz?

330,20 *Dú warheit*: Daz ist götlich natur in dem vatter; und da

330,21 in dem selben ógeblicke ist es swanger berhaftikeit und werkes,

330,22 wan alda hat sich in der nemunge únserre vernunft gotheit ze gotte

330,23 geswungen.

330,25 *Dú warheit* sprach: Ja, gotheit und got ist eins, und

330,26 doch so wúrket noch gebirt gotheit nit, aber got gebirt und wúrket.

330,27 Und daz kumt allein von der anderheit, dú da ist in der bezeich-

330,28 nunge nach nemlicheit der vernunft. Aber es ist eins in dem grunde;

Capítulo II

Si en la suprema unidad puede haber alteridad (*anderheit*) alguna.

EL DISCÍPULO preguntó y dijo:

Me extraña que sea así, pues si este Uno es tan simple, ¿de dónde viene la multiplicidad que se le atribuye? Hay quien le reviste de sabiduría y le denomina Sabiduría, otro, de bondad, otro, de justicia y de cosas semejantes; pues así hablan los clérigos acerca de la fe en la Trinidad divina. ¿Porqué no se le deja permanecer en su simplicidad, que es lo que Él es? Me da la impresión que este Uno único (*einig ein*) tiene demasiadas operaciones y demasiada diversidad (alteridad, *anderheit*). ¿Cómo puede ser totalmente Uno (*ein bloßes ein*) si presenta tanta multiplicidad?

LA VERDAD contestó y dijo: Toda esta multiplicidad es en el fondo y en su base una simple unidad.

EL DISCÍPULO dijo: ¿A qué llamas fondo y origen, y a qué lo que no es fondo?

Respuesta de LA VERDAD: Llamo fondo al manantial (*usquäl*) y al origen del cual brotan las emanaciones (*die usflüsse*).

EL DISCÍPULO: Señor, ¿y eso qué es?

LA VERDAD: Es la naturaleza y el ser (*wesen*) de la deidad; y, en este abismo sin fondo, la trinidad de las Personas confluye (*siget*) en su unidad y allí toda multiplicidad es, en cierto modo, suprimida. Pero no se ha de entender como una operación extranjera, sino como una apacible oscuridad, que refluye en sí misma (*ein stillü inswebende dünsterheit*).

EL DISCÍPULO dijo: ¡Oh, querido Señor!, dime: ¿qué es lo que hace que éste [el fondo] tenga el primer impulso (*usblük*) para obrar y, sobre todo, para realizar la operación que le es propia, la de engendrar?

LA VERDAD respondió: Es su potente fuerza.

EL DISCÍPULO: Señor, ¿y eso qué es?

LA VERDAD: Es la naturaleza divina en el Padre; y en ese mismo instante está preñada de fecundidad y operación, pues entonces, según la concepción de nuestro entendimiento, la deidad se ha vuelto Dios.

EL DISCÍPULO: Querido Señor, ¿no es una sola cosa (*ein*)?

LA VERDAD dijo: Sí, deidad y Dios son una sola cosa (*eins*), y sin embargo la deidad no opera ni engendra, pero Dios engendra y opera. Y esto proviene únicamente de la diversidad (*anderheit*) que hay en la designación, en cuanto a la concepción del entendimiento. Pero es una única realidad (*ein*) en el fondo.

- 331,1 wan in der götlichen nature ist nit anders denne wesen und die
331,2 widertragenden eigenscheffe, und die legent úberal nihtesnit zú dem
331,3 wesenne, sù sint es alzemale, wie sù underscheit haben gegen
331,4 dem sù sint, daz ist gegen ir gegenwurfe. Wan götlichú nature
331,5 nach dem selben grunde ze nemenne ist nihteznit einveltiger an ir
331,6 selb, denne der vatter in der selben nature genomen, ald kein andrú
331,7 persone. Du bist allein in der inbildunge betrogen, dú daz an bliket
331,8 nach der wise, als es in der kreature ist in getragen. Es ist an
331,9 im selber einig und bloz.
- 331,10 *Der junger sprach:* Ich merk wol, daz ich bin komen uf
331,11 die gruntrúri der nehsten einveltikeit, für die nieman inbaz mag
331,12 kommen, der warheit wil fúren.

Pues en la naturaleza divina no hay más que la sustancia (*wesen*) y las propiedades que conllevan reciprocidad (las relaciones recíprocas, *widertragenden eigenscheffe*), y estas no añaden absolutamente nada a la sustancia, aunque presenten una diferencia respecto de aquello a lo que se oponen, es decir, frente a su término opuesto. Pues si se considera la naturaleza divina en cuanto al fondo mismo, no es en ningún aspecto más simple en sí misma que si se considera al Padre en esa misma naturaleza, o a cualquier otra Persona. Lo que te confunde es únicamente la representación (*inbildung*), pues la concibes del mismo modo que haces con las criaturas. Pero en sí mismo [Dios] es uno y simple (*einig und bloz*).

EL DISCÍPULO dijo: Me doy cuenta que he llegado al umbral (*gruntruere*) de la más alta simplicidad, y nadie que quiera alcanzar la verdad puede ir más allá.

III. Kapitel

331,14 **Wie sich der mensehe und alle kreaturen ewklich haben**
331,15 **gehalten, und von irem gewordenlichen usbruche.**

331,16 *Der junger:* Ewigú warheit, wie hein sich aber die kreaturen
331,17 ewklich in gotte gehalten?

331,18 *Entwürt:* Sú sint da gesin als in irem ewigen exemplar.

331,19 *Der junger:* Waz ist daz exemplar?

331,20 *Dú warheit:* Es ist sin ewiges wesen in der nemunge, als
331,21 es sich in gemeinsamlicher wise der kreature git ze ervolgenne.
331,22 Und merke, daz alle kreaturen ewklich in gotte sint got und hein da
331,23 enkeinen gruntlichen underscheit gehebt, denn als gesprochen ist.
332,1 Sú sint daz selb leben, wesen und vermúgen, als verre sú in gotte
332,2 sint, und sint daz selb ein und nit minne. Aber nach dem us-
332,3 schlage, da sú ir eigen wesen nement, da hat ein ieklichs sin sunder
332,4 wesen usgescheidenlich mit siner eigenen forme, dú im naturlich
332,5 wesen gibt; wan forme gibt wesen, gesúndert und gescheiden, beidú
332,6 von dem götlichen wesenne und von allen andren, als dú naturlich
332,7 forme dez steines git im, daz er sin eigen wesen hat. Und daz ist
332,8 nit gottes wesen, wan der stein ist nit got, noch got ist nit der
332,9 stein, wie er und alle kreaturen von im sint, daz sú sint. Und in
332,10 disem usfluzse da hant alle kreaturen iren got gewonnen, wan
332,11 da kreature sich kreature vindet, da ist si vergichtig irs schepfers
332,12 und ir gottes.

332,13 *Der junger:* Lieber herre, weder ist daz wesen der kreature
332,14 edeler nach dem und es in gotte ist, ald nach dem, als es in im
332,15 selben ist?

332,16 *Dú warheit:* Daz wesen der kreature in gotte ist nit krea-
332,17 ture, aber die kreaturlicheit einer ieklicher kreature ist ir edeler
332,18 und gebruchlicher, denne daz wesen, daz si in gotte hat. Wan
332,19 waz hat der stein dest me oder der mensehe oder kein kreature in
332,20 ire kreaturlichem wesenne, daz sú ewklich in gotte got sint ge-
332,21 wesen? Got hat dú ding wol und recht geordent, wan ein ieklichs
332,22 ding hat ein widerkaphen zú sime ersten ursprunge in under-
332,23 wúrflicher wise.

332,24 *Der junger:* Ach herre, wannen kumet denn sünde, ald boz-
332,25 heit, ald helle, ald vegfür, ald túfel und des glich?

332,26 *Entwürt:* Da dú vernúnftig kreature solte ein entsinkendes
332,27 widerinjehen han in daz ein, und si da blibet uz gekeret mit un-
332,28 rehter angesehenner eigenschaft uf des sinsheit, dannen kumet túfel
332,29 und ellú bozheit.

Capítulo III

De cómo el ser humano y todas las criaturas se han mantenido eternamente [en Dios] y de su salida que da lugar al ser creado.

EL DISCÍPULO: Eterna Verdad, ¿cómo se han mantenido las criaturas en Dios eternamente?

RESPUESTA: Han estado allí como en su ejemplar eterno.

EL DISCÍPULO: ¿Qué es el ejemplar?

LA VERDAD: Es su ser eterno en cuanto a su darse a conocer a la criatura de modo comunicable. Y ten en cuenta que, en Dios, todas las criaturas son eternamente Dios y allí no han tenido ninguna diferencia fundamental como se ha dicho. Son la misma vida, el mismo ser, la misma esencia, la misma potencia en cuanto que son en Dios; son el mismo Uno y nada menos. Pero cuando han salido de Dios (*usschlag*), tomando su ser propio, cada una tiene su sustancia particular diferente, con su propia forma que le da su esencia natural; pues la forma produce la esencia particular diferente tanto de la esencia divina como de todas las otras [criaturas]. Así, la forma natural de la piedra hace que posea su esencia propia. Y no es la esencia de Dios, pues la piedra no es Dios y Dios no es la piedra, aunque ésta y todas las criaturas reciben de Él lo que son. En este dimanar (*usflusse*), todas las criaturas han encontrado a su Dios: pues en cuanto la criatura comprende que es una criatura, reconoce a su Creador y su Dios.

EL DISCÍPULO: Querido Señor, ¿es el ser de la criatura más noble según se encuentra en Dios o según se encuentra en sí misma?

LA VERDAD: El ser de la criatura en Dios no es criatura, pero la creaturalidad de cada criatura [individual *iekllicher kreature*] es para ella más noble y útil que el ser que tiene en Dios. Pues ¿qué tiene la piedra de más, o el ser humano, o ninguna criatura en su ser creatural, que lo que ha sido eternamente Dios en Dios? Dios ha ordenado bien y rectamente todas las cosas, pues cada cosa (*ein iekliches ding*) tiene una ‘respectividad’ (*widerkaphen, respectus*) hacia su origen primero en modo de sumisión.

EL DISCÍPULO: Oh Señor, ¿de dónde vienen entonces el pecado y la maldad, el infierno, el purgatorio o el demonio y cosas semejantes?

RESPUESTA: Aunque la criatura intelectual debería tener un reconocimiento (*wider in jehen*) abismado en el Uno, permanece vuelta hacia fuera (*uz gekeret*) con una consideración indebida acerca de su propio yo (la propiedad de lo suyo, *eigenschaft uf des sinsheit*), y de este desorden provienen el demonio y todo mal.

IV. Kapitel

333,2 **Von dem waren inkere, den ein gelazsener mensche durch den**
333,3 **einbornen sun nemen sol.**

333,4 *Der junger:* Von der kreaturen gewordenlichem usbruche
333,5 habe ich die warheit wol verstanden. Ich horti nu gerne von dem
333,6 durchbruche, wie der mensch durch Cristum sol wider in komen
333,7 und sin selikeit erlangen.

333,8 *Dú warheit:* Es ist ze wissenne, daz Cristus, gottes sun,
333,9 etwas gemein hatte mit allen menschen, und hatte etwas sunders
333,10 vor andren menschen. Daz, daz im gemein ist mit allen menschen,
333,11 daz ist menschlichú nature, daz er och ein ware mensch waz. Er nam
333,12 an sich menschlich nature und nit persone; und daz ist in der wise
333,13 ze nemenne, daz Cristus menschlich natur an sich nam in einer
333,14 unteilichi der materien, daz der lerer Damascenus heisset in
333,15 athomo, und also der angenommenen gemeinen menschlichen nature
333,16 entwúrte daz rein blútli in der gesegneten Marien lib, da er liplich
333,17 gezów von nam.

333,18 Und dar umbe so hat menschlichú nature an ir selben ge-
333,19 nomen kein solich recht, –wan si Cristus hatte an genomen und
333,20 nit persone–, daz ieder mensche dar umbe súl und múg in der
333,21 selben wise got und mensch sin. Er ist der allein, dem dú uner-
333,22 vólglich wirdikeit zú gehört, daz er die nature an sich nam in
333,23 der luterkeit, daz im nüt hat gevolget weder von der erbsünde,
333,24 noch von keiner anderre sünde; und dar umb waz er der
333,25 alleine, der daz verschulte menschlich kúnne erlösen mohte.

333,26 *Daz ander:* aller anderre menschen verdientú werk, die sú
333,27 túnt in rehter gelazsenheit ir selbes, die ordenent eigentlich den
334,1 menschen zú der selikeit, dú da ein lon ist der tugende. Und dú
334,2 selikeit lit an der voller götlicher gebruchunge, da alles mittel und
334,3 anderheit ist ab geleit.

Aber dú einunge der infleischunge Cristi,
334,4 sit daz si ist in einem persönlichen wesenne, so úberget si und ist
334,5 hóher, denne dú einunge des gemútes der seligen zú gotte. Wan
334,6 von dem ersten beginne, do er enphangen wart der mensch, do
334,7 waz er werliche gottes sun, also daz er enkein ander selbstandunge
334,8 hatte, denne gottes sun.

Aber ellú andrú menschen dú hant ir na-
334,9 türlich understandunge in irem natúrlichen wesenne, und wie genz-
334,10 klich sú in selber iemer entgant ald wie luterlich sú sich iemer
334,11 gelazsent in der warheit, so geschihet daz nit, daz sú in der göt-
334,12 lichen persone understandunge iemer úbersetzt werden und die iren
334,13 verlieren.

Capítulo IV

Acerca de la verdadera introversión (*waren inkere*) que ha de hacer una persona desprendida por el Hijo unigénito.

EL DISCÍPULO: He comprendido bien la verdad acerca del salir de la criatura, que le ha permitido llegar a ser (*der kreaturen gewordenlichen usbruche*). Ahora me gustaría escuchar acerca de la irrupción (*durchbruche*), de cómo debe el ser humano, por Cristo, regresar allí [en el interior, en Dios] y alcanzar su felicidad (bienaventuranza, *selikeit*).

LA VERDAD: Se ha de saber, que Cristo, el Hijo de Dios, tenía algo en común con todos los hombres, y algo especial que le distinguía de los demás seres humanos. Aquello que tenía en común con los demás hombres es la naturaleza humana (*menschlichú nature*), pues él también era verdadero hombre. Asumió la naturaleza humana y no la persona; y esto se ha de concebir en el sentido de que Cristo asumió la naturaleza humana en una materia individuada (*in einer unteilichi der materien*), lo que el Maestro Damasceno denomina ‘in athomo’, y así a la naturaleza común asumida respondió la sangre pura en el cuerpo bendito de María, que él tomó como instrumento (*gezoʻn*) corporal.

Y por ello, la naturaleza humana, considerada por sí misma, no confiere al ser humano el derecho de que pueda o llegue a ser en algún momento (*ie*) del mismo modo hombre y Dios como sucede en Cristo —pues Cristo la asumió, pero no la persona [humana]. Él es el único al cual pertenece la dignidad inaccesible de haber tomado la naturaleza en su pureza (*luterkeit*), por lo que ni el pecado original ni cualquier otro pecado le han afectado; y por ello era el único que podía redimir la humanidad culpable.

En segundo lugar: todas las demás obras meritorias de los seres humanos, aquellas que realizan con un recto desprendimiento (*gelazsenbeit*) de sí mismos, ordenan a los hombres verdaderamente hacia la bienaventuranza, que es un premio de la virtud. Y la bienaventuranza se halla en el gozo (*gebruchung*) pleno de Dios, en donde todo intermediario (*mittel*) y toda diversidad (*anderheit*) son suprimidos.

Pero la unión de la encarnación de Cristo, en tanto que se produce en un ser personal, sobrepasa y es más elevada que la unión del corazón (*gemütes*) de los bienaventurados y Dios. Pues desde el primer momento (*beginne*) en el que [Cristo] fue concebido (*enphangen*) hombre, era verdaderamente Hijo de Dios, de modo que no tenía otra hipóstasis (*selbstandunge*) que la de Hijo de Dios.

Pero todos los demás seres humanos tienen su subsistencia natural (*understandunge*) en su ser natural y, por total que llegue a ser su despojo (*entgang*) de sí mismos o por muy puro que sea su abandono (*gelazsent*) en la verdad, no sucede que lleguen a ser transpuestos (*übersetzet*) en la subsistencia de la persona divina y que pierdan la suya propia.

- 334,14 *Daz dritte*: dirre mensch Cristus hatte daz och für ellú
334,15 menschen, daz er ist ein hōbt der kristenheit, nach glicher wise ze
334,16 redenne dez menschen hōbtes gegen sinem libe, als da stat ge-
334,17 schriben, daz alle die, die er hat fürsehen, die hat er vor bereit,
334,18 daz sú wúrdin mitförmig mit dem bilde des sunes gottes, daz er
334,19 der erstgeborn si under vil andren. Und dar umb, wer einen rehten
334,20 wideringang welle haben und sun werden in Cristo, der kere sich
334,21 mit rehter gelazsenheit ze im von im selb, so kumet er, dar er sol.
- 334,22 *Der junger*: Herre, waz ist rehtú gelazsenheit?
- 334,23 *Dú warheit*: Nim war mit merklichem underscheit diser
334,24 zweier worten, dú da sprechent: sich lazsen. Und kanst du dú
334,25 zwei wort eben wegen und ze grunde prüfen uf ir jungstes ort und
334,26 mit rehtem underscheide an sehen, so macht du snelleklich der
334,27 warheit bewiset werden.
- 334,28 Nu nim des ersten her für daz erste wort, daz da heisset:
334,29 *sich ald mich*, und lüg, waz daz si. Und da ist ze wissenne,
334,30 daz ein ieklicher mensch hat fúnfley sich. Daz eine sich ist im
334,31 gemein mit dem steine, und daz ist wesen; ein anders mit dem
334,32 krute, und daz ist wahsen; daz dritte mit den tieren, und daz ist
334,33 enphinden; daz vierde mit allen menschen, daz ist, daz er ein
335,1 gemeine menschlich nature an im hat, in dem dú andern ellú eins
335,2 sint; das fúnfte, daz im eigentlich zú gehört, daz ist sin per-
335,3 sönlicher mensch, beidú nach deme adel und och nach dem zúval.
- 335,4 Waz ist nu daz, daz den menschen irret und in selikeit be-
335,5 rōbet? Daz ist allein daz jungste sich, da der mensch den usker
335,6 nimet von gotte uf sich selb, da er wider in solte keren, und im
335,7 selb nach dem zúval ein eigen sich stiftet, daz ist, daz er von
335,8 blintheit im selber eigent, daz gottes ist, und zilet da und verflússet
335,9 mit der zit in gebresten.
- 335,10 Der aber dis sich ordenlich wōlti lazen, der sōlti drie inblike
335,11 tūn: den *ersten* also, daz er mit eime entsinkenden inblike kerti
335,12 auf die nihtekeit sins eigenen siches, schōwende, daz daz sich und
335,13 und aller dingen sich ein niht ist, us gelazsen und us geschlozsen
335,14 von dem ichte, daz dú einig wúrkende kraft ist. *Der ander* in-
335,15 blik ist, daz da nit úbersehen werde, daz in dem selben nehsten
335,16 gelezse iedoch sin selbs sich alwegent blibet uf siner eigen gezōw-
335,17 licher istikeit nach dem usschlage, und da nút ze male vernihtet
335,18 wirt. *Der dritte* inblik geschiht mit einem entwerdenne und friem
335,19 ufgebenne sin selbs in allem dem, da er sich ie gefúrte in eigener
335,20 angesehner kreatúrlichkeit, in unlediger manigvaltikeit wider die
335,21 götlichen warheit, in liebe ald in leide, in tūnne oder in lazenne,
335,22 also daz er mit richem vermúgenne sich wiseloseklich vergange, und
335,23 im selb unwidernemklich entwerde und mit Cristo in einikeit eins
335,24 werde, daz er us disem nach einem injehenne allú zit wúrke, ellú
335,25 ding enphahe, und in diser einvaltikeit ellú ding an sehe. Und dis
335,26 gelassen sich wirt ein kristförmig ich, von dem dú schrift seit von
335,27 Paulo, der da sprichet: “ich leb, nit me ich, Cristus lebt in mir.”
335,28 Und daz heiss ich ein wolgewegen sich.

En tercer lugar: este hombre Cristo se distingue además de todos los humanos por ser la cabeza de la cristiandad, del mismo modo que hablamos de la cabeza de un ser humano frente a su cuerpo. Pues está escrito [cf. Ro 8,29] que “a todos los que ha elegido de antemano, los ha destinado a llegar a ser conformes (*mitformig*) con la imagen del Hijo de Dios, de manera que sea el primogénito entre otros muchos”. Y por ello, quien quiera hacer un buen (*rehten*) retorno [hacia Dios] (*wideringang*) y llegar a ser hijo en Cristo, ha de reorientarse, dejar de estar vuelto hacia sí mismo y volverse hacia Dios con un verdadero desprendimiento, y así llegará a donde debe.

EL DISCÍPULO: Señor, ¿qué es un verdadero desprendimiento (*gelassenheit*)?

LA VERDAD: Observa con atención y distingue estas dos palabras en la expresión: ‘dejar-se’. Si puedes sopesar cada una de estas palabras y escrutar a fondo su sentido último y percibir-las con una distinción justa [con un discernimiento adecuado], la verdad se te mostrará rápidamente.

Ahora fíjate en la primera palabra que dice ‘se’ (*sich*) o ‘yo’ (*mich*) y mira su significado. Se ha de saber que cada ser humano tiene cinco niveles en el ‘yo’ (*sich*). El primero es común con la piedra, y es el ser (*wesen*); el segundo, con la planta, y es el crecer; el tercero es común con los animales, y es el sentir; el cuarto, común a todos los hombres, es que posee en él la naturaleza humana común, en la cual todos los demás [hombres] son uno; el quinto, el cual le pertenece propiamente, es su ser personal, tanto según la nobleza como según lo accidental.

Pero, ¿qué hace al ser humano errar y perder su bienaventuranza? Es únicamente este último ‘yo’, cuando el ser humano se aparta de Dios, hacia el cual debería estar orientado, y se vuelve hacia sí mismo, de manera que se forja un ‘yo propio’ (*eigen sich*) según lo accidental; es decir que, a causa de su ceguera, se apropia para sí mismo de lo que es de Dios, se lo asigna como meta y con el tiempo se desliza hacia lo defectuoso.

Pero aquél que quiera dejar (*lassen*) de manera adecuada este ‘yo’ (*sich*), ha de hacer las tres consideraciones (*inblike*) siguientes. Así, la primera consiste en que, sumergiendo su mirada en sí mismo, comprenda la nada (*nichtekeit*) de su propio yo y contemple que su ‘yo’ y el de todas las cosas es una nada (*ein nicht*), si se desliga y excluye del ‘Algo’ [Ser] (*ichte*) que es la única potencia operativa.

La segunda consideración, que no ha de pasarse por alto, es que en el máximo desprendimiento (*gelezse*) se mantiene en cualquier caso el propio yo con su esencia instrumental (*gezeuglicher istikeit*) propia, en cuanto que ha salido [de Dios] (*nach dem usschlage*) y no puede ser al mismo tiempo (*ze male*) aniquilada.

La tercera consideración consiste en un abandono (*ufgebenne*) despojado (*entwerdenne*) y libre del propio yo, en todo aquello en lo que en algún momento se haya conducido con apropiación, y haya estimado la creaturalidad desde el apego hacia la multiplicidad frente a la verdad divina; [un abandono] tanto en el gozar como en el padecer, en el hacer como en el dejar. Y que así pueda, con todas sus fuerzas, perderse a sí mismo sin condición alguna (*sich wistloseklich vergange*), se despoje irrevocablemente de sí mismo y, de ese modo, sea uno con Cristo en la unidad (*mit Cristo in einikeit eins werde*), de manera que él opere en todo tiempo y reciba todas las cosas desde Cristo, —en cuanto al reconocimiento interno (*nach einem ingebenne*)—, y en esa simplicidad contemple todas las cosas. Y este ‘yo’ desprendido se vuelve un ‘yo cristiforme’, como dice la Escritura acerca de Pablo, que exclamó: “vivo, pero ya no yo, Cristo vive en mí”. Y esto es lo que llamo un ‘yo’ bien ponderado (*ein wolgenegen sich*).

- 336,1 Nu nemen wir daz ander wort her für, daz er spricht: lazsen.
336,2 Daz meinde er ufgeben oder verahten, nüt also, daz man es múg
336,3 gelazsen, daz es zermal ze nihti werde, denn allein in der verahtunge,
336,4 und denn ist im gar reht.
- 336,5 *Der junger:* Gelobet si dú warheit! Lieber herr, sag mir,
336,6 blibet eime seligen gelazenen menschen útzet?
- 336,7 *Dú warheit:* Es geschihet ane zwifel, wenne der güt und
336,8 und getrúw kneht wirt in gefüret in die fröde sins herren, so wirt
336,9 er trunken von dem unmessigen úberflusse des götlichen huses; wan
336,10 ime geschihet in unsprechelicher wise als einem trunken
336,11 menschen, der sin selb vergisset, daz er sin selbes nit ist, daz er
336,12 im selb zermal entworden ist und sich zermal in got vergangen hat
336,13 und ein geist mit im worden ist in aller wise, als ein kleines wassers
336,14 tróphlin in vil wines gegozsen. Wan als daz im selber entwirdet,
336,15 so es den smak und die varwe an sich und in sich zúhet, also ge-
336,16 schiht dien, die in voller besitzunge sint der selikeit, daz dien in
336,17 unsprechelicher wise ellú menschlichú begirde entwiche, und in
336,18 selber entsinkent und ze male in dem götlichen willen versinkent.
336,19 Anders móhti dú schrift nüt war sin, dú da sprichet, daz got sol
336,20 werden ellú ding in allen dingen, were daz des menschen in dem
336,21 menschen út blibi, daz nit zermal uz im gegozsen wurd. Da blibet
336,22 wol sin wesen, aber in einer anderú forme, in einer anderú glorie
336,23 und in eime andern vermugenne. Und daz kumet alles von ir selbs
336,24 grundlosen gelazsenheit.
- 336,25 Und sprichet denne uf den vordern sin also: ob aber kein
336,26 mensche in disem lebenne als gelazsen si, daz er daz volkomenlich
337,1 begriffen habe, daz er des sinsheit niemer ane gesehe in lieb noch
337,2 in leide, denn daz er alzermal sich selb dur got minne und meine
337,3 nach der aller volkomnesten begriffenheit, des kan ich mich
337,4 –sprichet er– nit verstan, ob es ist. Die gangen her für, die im
337,5 gelebt hein, wan nach minem verstenne ze sprechenne, so dunket
337,6 es mich nüt muglich.
- 337,7 Usser diser rede aller macht du merken ein antwürt diner frage,
337,8 wan ein rehtú gelazsenheit eins solichen edelen menschen in der
337,9 zit dú ist nach gebildet und gestellet nach der gelazsenheit der
337,10 seligen, von den dú schrift seit, minr und me nach dem, als denne
337,11 dú menschen minr und me geeiniget ald eins sint worden. Und
337,12 merk sunderlich, daz er sprichet, daz sú da entsetzet werdent dez
337,13 iredheit und úbersetzt in ein ander forme und in ein ander gún-
337,14 lichí und in einen andern gewalt. Waz ist nu dú ander frömde
337,15 forme, denn dú götlich nature und daz götliche wesen, in daz sú,
337,16 und daz sú in sich verflözent, daz selbe ze sinne? Was ist denne ein
337,17 ander glorie, denn verkleret und vergúnlichet werden in dem istigen
337,18 liechte, daz nit zúganges hat? Waz ist denne ein anders vermúgen,
337,19 denn daz von der selbsheit und der selben einikeit dem
337,20 menschen wirt gegeben ein götlichú kraft und götliches vermúgen
337,21 in túnne und in lazsenne alles, daz ir selikeit zú gehöret? Und
337,22 also wirt der mensch entmenschet, als geseit ist.

Fíjate ahora la otra palabra que él [¿Cristo?, ¿Eckhart?] dijo: ‘dejar’ (*lassen*). Con ella quería decir ‘abandonar’ (*ufgeben*) o ‘menospreciar’ (*verachten*), pero no que uno pueda ‘dejarse’ (desprenderse, *gelassen*) hasta el punto de no ser absolutamente nada, sino sólo en el menosprecio [de uno mismo], y esto es lo más conveniente.

EL DISCÍPULO: ¡Alabada sea la Verdad! Querido Señor, dime, ¿queda algo en una persona desprendida y bienaventurada (*seligen gelazenen menschen*)?

LA VERDAD [al margen del manuscrito, San Bernardo. Cf. *De dilig. Deo*]: “Sucede sin duda alguna, que cuando el siervo bueno y fiel es conducido en la alegría de su Señor [Mt 25,21], se embriaga de la inconmensurable sobreabundancia de la casa divina [Sal 35,9]. Pues le ocurre, de modo inefable, como a un hombre embriagado que se olvida de sí mismo, de manera que ya no es él mismo y está totalmente despojado de sí mismo y se ha perdido totalmente a sí mismo en Dios y se ha vuelto un espíritu con Dios en todo modo (*in aller weise*) [1Cor 6,17], como una gotita de agua vertida en una gran cantidad de vino. Pues así como ella se despoja de sí misma, pues adopta y recibe en ella el sabor y el color del vino, sucede igualmente con aquellos que poseen plenamente la bienaventuranza, de un modo inefable se desvanece (*entwicket*) todo su deseo humano y se deshacen de sí mismos (*entsinken*) y al mismo tiempo se sumergen (*versinken*) en la voluntad divina. Pues no sería cierta la Escritura cuando dice que Dios ha de ser todo en todas las cosas [1Cor 15,28], si algo de lo humano permaneciera en el hombre y no se vertiera del todo. En efecto, su substancia (*wesen*) permanece, pero en otra forma, en otra gloria y en otra potencia”. Y ello viene de su propio y abismal desprendimiento (*grundlosen gelassenheit*).

Y [San Bernardo] se refiere a lo que precede de este modo: “Pero si hay en esta vida algún hombre” tan desprendido “que pueda haber comprendido plenamente”, y que no considere su propio yo (*sinsheit*), ni en el gozo ni en el padecer, “de manera que en todo tiempo se ame a sí mismo a través de Dios y comprenda según la más alta concepción”, “eso –dijo [Bernardo]– no lo puedo saber. Que se presenten aquellos que lo hayan experimentado, pues si digo lo que pienso, me parece que no es posible” [*De dilig. Deo* c.15 n.39].

A través de este discurso puedes apreciar una respuesta a tu pregunta, pues el verdadero desprendimiento de una persona de tal nobleza (*edeln menschen*) en este mundo (*in der zeit*) reproduce y se conforma con el desprendimiento de los bienaventurados –del cual habla la Escritura– en mayor o menor grado, según los hombres estén más o menos unidos o lleguen a ser Uno. Y fíjate especialmente que él [San Bernardo] se refiere a que han sido depuestos (*entsetzet*) de su propiedad particular (*iresheit*) y transpuestos (*übersetzt*) en otra forma, en otro esplendor y en otra potencia. Pues ¿qué es ‘otra forma ajena’ (*fromde forme*), sino la naturaleza divina y el ser divino, en la que ellos se transfunden (*verflozzen*) y ella en ellos, de manera que son lo mismo? ¿Y qué es ‘otra gloria’, sino el ser transfigurados y glorificados en esta luz esencial (*istigen liehte*), que es inaccesible [1Tim 6,16]? ¿Y qué es ‘otra potencia’, sino la que reciben los hombres de esta mismidad (*selbsheit*) y de esta misma unidad, y que les da una fuerza divina y una potencia divina en todo el hacer y el dejar, y que corresponde a su bienaventuranza? Y de este modo llega el ser humano a perder su humanidad (*entmenschet*), como acabamos de decir.

337,23 *Der junger:* Herre, ist dis muglich in der zit?

337,24 *Dú warheit:* Dú selikeit, von der gesprochen ist, mag er-
337,25 volget werden in zweierley wise. Ein wise ist nach dem aller vol-
337,26 komnesten grade, dú über alle mǔglicheit ist, und daz mag nit gesin
337,27 in diser zit; wan zǔ des menschen nature hōret der lip, des manig-
337,28 valtig gedrang widersprichet disem. Aber die selikeit ze nemene
337,29 nach teilhafter gemeinsamkeit, also ist es muglich, und dunket doch
337,30 menigen menschen unmuglich. Und daz ist nit unbillich, wan hie
338,1 her enmag kein sin noch vernunft gelangen. Wol sprichet ein schrift,
338,2 daz man vindet einer hande menschen, usgesundertú und geleptú
338,3 menschen, daz die sijen so gar gelútertes und gotfōrmiges gemútes,
338,4 daz die tugenden in in standen nach gōtlicher glicheit; wan sú sint
338,5 entbildet und úberbildet in des ersten exemplars einikeit, und koment
338,6 neiswi in ein volles vergessen zerganklichs und zitliches lebennes,
338,7 und sint verwandelt in gōtliches bilde und sint eins mit im. Aber
338,8 es stet dur bi, daz dis zǔ gehōret allein dien, die dise selikeit in
338,9 ir hōhsten hein besessen, ald aber etlichen menschen, wenigen und
338,10 den aller frúmsten, die noch mit dem libe in dem zite gand.

EL DISCÍPULO: Señor, puede suceder esto en este mundo (en el tiempo, *in der zeit*)?

La Verdad: La bienaventuranza de la que se ha hablado, puede ser alcanzada de dos modos. La primera es según el grado más pleno, que sobrepasa toda posibilidad y no puede alcanzarse en el tiempo; pues el cuerpo corresponde a la naturaleza humana y sus múltiples necesidades la contradicen. Pero la bienaventuranza, en cuanto a una comunión participada parcial (*nach teilhafter gemeinsamkeit*), es posible, aunque a muchos les parezca imposible. Y [esta última postura] es razonable, pues ningún pensamiento, ningún intelecto puede conseguirla [la bienaventuranza].

[Sin embargo], bien dice un escrito que hay un tipo de personas muy ejercitadas que destacan especialmente, cuyo corazón (*gemurtes*) es tan puro y deiforme, que en ellas las virtudes se encuentran según la semejanza divina; pues “están despojadas de toda imagen (‘des-imaginadas’, *entbildet*) y transfiguradas (‘sobre-imaginadas’, *überbildet*)” en la unidad del primer ejemplar “y llegan en cierto modo a un olvido total de la vida efímera y temporal y son convertidas (*verwandelt*) en la imagen divina y son uno con ella” [cf. Eckhart, VdeM]. Pero allí se dice que esto corresponde únicamente a aquellos que han poseído esta semejanza en su más alto grado, o también a algunas personas, poco numerosas y entre las más piadosas, que todavía están en el tiempo y con su cuerpo.

V. Kapitel

338,12 **Von den hohen und nützen fragen, die ime dú warheit lies**
338,13 **werden von der glichnússe eins gelassen menschen.**

338,14 Dar nah kam der junger in eine begirde, ob in keinen landen
338,15 ein söllich edeler gelazner mensch weri, der dur Cristum warlich
338,16 wer in genomen, daz im der von gotte bekant wurde und zú siner
338,17 heimlicher rede keme. Und do er in disem ernste waz, do wart er
338,18 sinkende in sich selb und in der vergangenheit siner sinnen duchte
338,19 in, er wurde gefüret in ein vernúnftiges land. Und da sah er
338,20 entzúschent himel und erde sweben ein glichnúst, als ob es eins
338,21 menschen glichnúst were, bi einem krúze in gütlicher gestalt, und
338,22 daz zweierley menschen giengen dar umbe und kamen nit hin zú;
338,23 und die einerley sahen die glichnúst an núwan von innan und nüt
338,24 von ussen, die andern von ussen und nit von innen, und waren
338,25 beide gekeret mit schlage und hertikeit gegen der glichnúst. Also
338,26 duchte in, daz sich die glichnúst her abe liezsi als ein wes-
338,27 licher mensch, und sas zú ime und meinde, daz er fragti, waz er ze
338,28 fragenne hetti, dez wurdi im geantwúrtet.

339,1 Er húb uf und sprach mit inrlichen súfzen sins herzen: «Ach,
339,2 ewigú warheit, waz ist dis, ald waz betútet disú wunderlichú gesicht?»
339,3 Also wart im geantwúrtet und sprach daz wort in im also:

339,4 Disú glichnúst, die du hast gesehen, betútet den einbornen sun
339,5 gottes nah der wise, als er menschlich nature hat an sich genomen.
339,6 Und daz du núwan ein bild sehe und daz selb doch unzallich manig-
339,7 valtig waz, daz betútet ellú dú menschen, dú sinú gelider sint, die
339,8 öch süne oder sun worden sint dur in und in ime, als dú zale vil
339,9 liplicher gelider an eime libe. Aber daz daz höpt úbertrefflich
339,10 schein, daz meinde, daz er der erste und eingeborne sun ist nach
339,11 der úbertreffenden annemunge in die selbsheit der götlichen persone,
339,12 und aber die andern in die innemunge úberförmiger einikeit des
339,13 selben bildes. Daz krúze betútet, daz ein warer gelazsener mensche
339,14 nach dem ussere und inren menschen alle zit sol stan in sin selbs
339,15 ufergebenlich in alles daz, daz got wil von im gelitten han, wannen
339,16 daz kumt, daz er geneiget si in sterbender wise daz ze enphahenne
339,17 dem himelschen vatter ze lobe. Und solichú menschen stant adel-
339,18 lich von innen und gewerlich von ussen.

Daz dú gestalt als güt-
339,19 lich waz bi dem krúze, daz bezeichet: wie vil sú lidennes hant,
339,20 des hein sú ein verachten von ir selbs gelazsenheit. Wa sich daz
339,21 höpt hin kerte, da kerte sich och der lip hin: daz betútet die ein-
339,22 mütikeit der getrúwen nachvolge sines reinen spiegellichen lebennes
339,23 und gúter lere, zú der sú sich vermúgentlich kerent und sich dem
339,24 glich haltent.

Capítulo V

Acerca de las preguntas elevadas y útiles que la Verdad dejó que le surgieran ante la figura (*glichnüsse*) de una persona desprendida.

Después le surgió al Discípulo el deseo de saber si en algún lugar se podría encontrar tal persona noble y desprendida, que por Cristo estuviera verdaderamente ‘anegado’ [en Dios] (inmerso, *in genomen*), para que por Dios pudiera llegar a conocerlo y a tener una conversación íntima con él. Y con este deseo tan sincero, fue sumergido en sí mismo (*sinkende in sich sell*) y en la extinción (*vergangenheit*) de sus sentidos le pareció que era conducido a un país ‘intelectual’ (espiritual, *vernünftiges land*). Y allí vio una figura (*glichnuss*) suspendida entre el cielo y la tierra, como si fuese la figura de un ser humano en una cruz, con aspecto bondadoso (*in gütlicher gestalt*), y dos clases de hombre que daban vueltas alrededor de ella pero sin llegar a aproximarse; unos veían la figura solamente desde el interior y no desde el exterior, y los otros desde el exterior y no desde el interior, y ambos estaban apartados de la figura con repulsión y dureza hacia ella. Le pareció entonces que la figura se abajaba como si fuese un hombre real (*ein weslicher mensch*) y se sentaba a su lado y le invitaba a plantearle preguntas, que le serían respondidas.

Comenzó a hablar y dijo con un profundo suspiro desde el fondo de su corazón: “Oh eterna Verdad, ¿qué es esto? y ¿qué significa esta extraña visión?”.

Recibió pues una contestación, y LA PALABRA (*daz wort*) habló en él del siguiente modo:

La figura que has visto representa el Hijo unigénito de Dios según el modo en el que él asumió la naturaleza humana. Y el que hayas visto únicamente una imagen (*bild*), aunque ésta sea innumerable y múltiple, representa a todos los hombres que son sus miembros y también son o han llegado a ser hijos por Él y en Él, como grande es el número de miembros corporales en un cuerpo. Pero el que la cabeza pareciera más elevada significa que Él es el Hijo primogénito y unigénito, según la asunción (*annehmung*) suprema en la mismidad de la Persona divina, mientras que los demás [son hijos] por la ‘inmersión’ de la unidad transformante (*innehmung überförmer einikeit*) con esta misma imagen [cf. 2Cor 3,18]. La cruz significa que una persona verdaderamente desprendida, según su hombre exterior e interior, debe abandonarse constantemente a sí misma, en todo aquello que Dios quiera que le sobrevenga [que padezca *gelitten han*], venga de donde venga, y que esté dispuesta a recibirlo, muriendo a sí misma, en alabanza del Padre del Cielo. Tales personas son nobles por dentro y vigilantes (*gewerlich*) por fuera.

Y la figura que estaba bien situada en la cruz indica cuánto han padecido aquellos que alcanzan tal desprendimiento que se desdeñan a sí mismos. Hacia donde se giraba la cabeza, se giraba también el cuerpo: esto representa la unanimidad del seguimiento (*nahfolge*) fiel de su vida pura, que es como un espejo, y de su enseñanza buena, hacia la cual se orientan con todas sus fuerzas y se comportan de manera semejante (*gleich*) a ella.

- 339,25 Die einerley menschen, dú in von innen an sahen und nút
339,26 von ussen, bezeichnet dú menschen, die Cristi leben an sehent nú-
339,27 wan in der vernunft nach schöwlicher wise und nút in abwürkender
339,28 wise, da sú ir eigen nature sóltin durbrechen in nachvolgklicher
339,29 übungē des selben bildes. Sú zúhent es alles nah diser angesiht
339,30 zú der nature wollust und lediger friheit in selb ze hilfe, und dunkt
340,1 sú menglich grob und unverstanden, dú inen des selben nit ge-
340,2 hellent.
- 340,3 Etlichú sahen es öch an allein nach der ussern wise und nit
340,4 nach dem inren, und dú schein herte und strenge; und us dem übert
340,5 sú sich strengklich und lebet behütlich und tragent den
340,6 lúten vor einen erberen heiligen wandel, und úbersehent aber Cristum
340,7 von innen. Wan sin leben waz senfte und milte, aber disú menschen
340,8 hant vil slahennes und urteilent ander lúte, und dunket sú alles daz
340,9 unreht, daz ir wise nit füret. Disú menschen haltent sich unglich
340,10 dem, den sú doch meinent, und daz merket man da bi: der sú
340,11 súchet, sú stant nút in eime lazsenne ir selbz noch entsinkenne ir
340,12 nature und nach verlust der dingen, dú da schirment den willen,
340,13 als gern und ungerne und des glich. Und hie mit wirt der wille
340,14 behalten und beschirmet, daz der mensch nit kumet ze götlichen
340,15 tugenden, als gehorsami, lidberi, unbehabenlichi und dero glich;
340,16 wan sogtan tugende tragent den menschen in daz bilde Cristi.
- 340,17 *Der junger* vieng an ze fragenne noch me und sprach also:
340,18 Sag mir, in weler benenten wise kumet ein mensch zú siner selikeit?
- 340,19 *Entwürt:* Man mag es nemmen ein geberlich wis, als da stet
340,20 geschriben an sant Johans ewangelio, daz er hat gegeben macht
340,21 und múgen, gottes sún werden allen den, die von nihti anders denne
340,22 von gotte geborn sint. Und daz geschihet in glicher wise, als man
340,23 geberunge nach einer intragender gemeiner wise nemmet. Waz nu
340,24 daz ander in solicher wise gebirt, daz bildet es nach im und in sich
340,25 und git ime glichheit sins wesens und wúrkunge. Und dar umbe,
340,26 in einem gelazsenen menschen, da got allein vatter ist, in dem sich
340,27 nút zitliches gebirt nach eigenschaft, dem werdent sinúogen uf
340,28 getan, daz er sich da verstat, und nimet da sin selig wesen und
340,29 leben und ist eins mit im, wan ellú dinge sint hie eins in eime.
- 340,30 *Der junger* sprach: Ich sich doch, daz berg und tal ist
340,31 und wasser und luft und manigerley kreature; waz seist du denne,
340,32 daz núwan eins si?
- 341,1 *Daz luter wort* entwürt und sprach also: Ich sagen dir noch
341,2 me: es si denn, daz der mensch zwei contraria, daz ist zwei wider-
341,3 wertigú ding verstande in eime mit einander, — fürwar ane allen
341,4 zwifel, so ist nút gút lihte mit ime ze redenne von sólichen dingen;
341,5 wan so er dis verstat, so ist er aller erst getretten dez halb uf den
341,6 weg des lebennes, daz ich mein.
- 341,7 *Ein frage:* Weles sint dú contraria?
341,8 Entwürt: Ein ewiges niht und sin zitlichúgewor-
341,9 denheit.

El tipo de hombres que miraban desde dentro y no desde fuera designa a los que miran la vida de Cristo sólo desde el intelecto, en modo contemplativo pero no en modo operativo (*abwüirkender wise*), cuando deberían traspasar (o quebrar) (*durchbrechen*) su propia naturaleza, ejercitándose en la imitación de la Imagen misma. Miran todo desde la perspectiva del placer natural, con la ayuda de su libre libertad, y consideran torpes e ignorantes a aquellos que no tienen las mismas luces que ellos. Ciertos miraban también sólo desde el modo exterior, y no según el interior, y parecían duros y severos. Por ello se ejercitan duramente y viven con cautela, y muestran a los demás una manera de vivir honorable y santa, pero les falta ver a Cristo desde el interior. La vida de éste fue suave y amable, pero estas personas son muy batalladoras y juzgan a los otros, y creen que aquello que no sigue su método es erróneo. Estas personas se sitúan de manera desemejante a aquél al que se refieren y se puede ver en lo siguiente: para el que las observa, no se sitúan en un ‘dejarse a sí mismas’, ni en el abandono de su naturaleza, ni tampoco en la pérdida de aquello que preserva la [propia] voluntad, como [el hacer las cosas] ‘de buena’ o ‘de mala gana’ y cosas semejantes. Y por ello, la voluntad [propia] se mantiene y es preservada, y el ser humano no llega a las virtudes divinas, como la obediencia, la paciencia (*lidberi*), la desposesión (*unbehabenlich*) y otras semejantes; pero tales virtudes conducen al ser humano hasta la imagen de Cristo.

EL DISCÍPULO prosiguió con sus preguntas y dijo lo siguiente: Dime, ¿cómo se denomina el modo en que un ser humano alcanza su bienaventuranza?

RESPUESTA: Se puede considerar como un modo de nacimiento (*ein geberlich wis*), como está escrito en el evangelio de Juan [Jn 1, 12-13], que “él ha dado el poder y la potencialidad de llegar a ser hijo de Dios (*gottes sün*, en singular) a todos aquellos que no han nacido sino de Dios”. Y esto sucede de modo semejante a lo que se llama comúnmente ‘dar a luz’ (*geberunge*). Ahora bien, lo que es alumbrado de este modo está formado (*bildet*) según aquél del que procede y en él y se le confiere la semejanza de su ser y obrar (*gleichheit sins wesens und wüirkung*). Por tanto, a una persona desprendida, de la cual sólo Dios es Padre, en la que nada temporal es engendrado como algo propio (*nah eigenschaft*), se le abren los ojos, de forma que allí se comprende a sí misma y recibe allí su ser y su vida bienaventurados y es una con Él, porque aquí todas las cosas son uno en el Uno.

EL DISCÍPULO dijo: Sin embargo yo veo que hay montañas y valles, agua y aire, y multiplicidad de criaturas. ¿Cómo puedes decir que no son más que uno?

LA PALABRA PURA respondió y habló así: Te digo aún más, a menos que el ser humano comprenda dos ‘*contraria*’, es decir, dos cosas opuestas, ambas en uno, verdaderamente y sin duda alguna no es nada fácil hablar con él de tales cosas. Cuando ya comprende estas cosas es que ya ha recorrido la mitad del camino de la vida al que aludo.

UNA PREGUNTA: ¿Cuáles son los *contraria*?

RESPUESTA: Una nada eterna y su existencia temporal (su ‘haber llegado a ser’ en el tiempo, *zeitlichügewordenheit*).

- 341,10 *Ein widerwerfunge*: Zwei contraria in eime sinde nach
341,11 aller wise widerwerfent alle künste.
- 341,12 *Entwürt*: Ich und du bekomen einander nit uf einem rise
341,13 ald uf einem platze; du gast einen weg und ich ein andern. Dine
341,14 fragen gand us menschlichen sinnen, und ich antwürt us den sinnen,
341,15 die da sint über aller menschen gemerke. Du müst sinnelos werden,
341,16 wilt du hin zú komen, wan mit unbekennen wirt dú warheit bekant.
- 341,17 Es geschah in den selben ziten ein vil grozú endrunge in ime.
341,18 Er kam underwilent dar zú, daz er etwie dike zehen wochen, ald
341,19 minre ald me, so kreftekliche entwúrket wart, daz im mit offenen
341,20 sinnen, in der lúten biwonunge und ane die lúte, sin sinne also
341,21 entgiengen nach eigener wúrklicher wise, daz im úberal in allen
341,22 dingen núwan eins antwurte und ellú ding in eime ane alle manig-
341,23 valtigkeit disses und jenes.
- 341,24 *Daz wort húb* an und sprach in im: Wie do, wie ist es nu
341,25 gevarn, hab ich reht geseit?
- 341,26 *Er sprach*: Ja, daz ich vor nit moht glóben, daz ist mir nu
341,27 worden ein wissen; aber mich wundert, war umb es vergange.
- 342,1 *Daz wort sprach*: Da ist es vil liht noch nit gesunken uf
342,2 sinen weslichen grunt.
- 342,3 *Der junger* vieng aber an und fraget also: Wa lendet eins
342,4 gelazsenen menschen verstandenheit?
- 342,5 *Entwürt*: Der mensch mag in zit dar zú komen, daz er sich
342,6 verstat eins in dem, daz da niht ist aller der dingen, die man be-
342,7 sinnen alder gewórten mag; und daz niht nemmet man nach ver-
342,8 hengter wise got, und ist an im selber ein aller weslichostes iht.
342,9 Und hie erkennet sich der mensch eins mit disem nihte, und dis
342,10 niht erkennet sich selv ane werk der erkantnisse. Aber es ist hie
342,11 verborgen neiswaz noch inbaz.
- 342,12 *Ein frage*: Seit dú schrift út von dem, daz du hast genemmet
342,13 niht, nit von sime núsinde, mer von siner úbertreffender unbe-
342,14 griffenheit?
- 342,15 *Entwürt*: Dionysius schribet von eime, daz ist namelos,
342,16 und daz mag sin daz niht, daz ich meine; wan der im sprichet
342,17 gotheit oder wesen, oder waz namen man im git, die sint im nit
342,18 eigen nach dem, als die namen sich bildent in der kreature.
- 342,19 *Ein frage*: Waz ist aber daz verborgen inbaz dis vorgehan-
342,20 ten nihtes, daz da in siner betútung nach diner meinunge alle ge-
342,21 worden ihtikeite us schliezende ist? Es ist doch lutrúein-
342,22 valtikeit; wie mag daz aller einvaltigest haben inbas ald usbas?

UNA OBJECCIÓN: Dos contrarios en uno es una total contradicción con todas las ciencias.

RESPUESTA: Yo y tú no nos encontramos en un mismo cauce ni en un mismo lugar. Vas por un camino y yo por otro. Tus preguntas brotan de los sentidos (*sinnen*) humanos y yo te respondo según sentidos que están por encima de toda percepción humana. Has de quedarte sin sentido (*sínlos werden*) si quieres llegar hasta aquí, pues sólo con desconocimiento (*unbekennen*) es conocida la Verdad.

En esa misma época tuvo lugar un cambio enorme en él. Y le llegó a suceder que durante aproximadamente diez semanas –unas veces más y otras menos–, estaba tan fuertemente ‘desobrado’ (*entwürken*, despojado de sus operaciones), que aún teniendo los sentidos despiertos (*mit offenen sinnen*), tanto en compañía de la gente como sin ella, sus sentidos (*sinne*) estaban tan despojados (*entgiengen*) de su propio modo de operar, que para él, en todas partes y en todas las cosas, sólo el Uno respondía y todas las cosas [estaban] en Uno, sin toda la multiplicidad que se manifiesta en esto o en aquello.

LA PALABRA comenzó a hablar en él: ¿Cómo te ha ido? ¿He hablado correctamente? [= ¿Era verdad lo que dije?].

ÉL respondió: Sí, lo que antes no podía creer, se ha convertido para mí en un saber (*ein wissen*). Pero me asombra que se haya extinguido.

LA PALABRA habló: Quizá (*vil licht*) no se ha sumergido todavía en su fondo esencial (*weslichen grunt*).

EL DISCÍPULO volvió entonces a preguntar: ¿A dónde (*wa*) llega (*lendet*) la comprensión (*verstandenheit*) de una persona desprendida?

RESPUESTA: El ser humano puede en el tiempo llegar a comprenderse uno en Aquél que nada es de todas aquellas las cosas que se pueden pensar (*besinnen*) o nombrar; y ‘Nada’ designa de modo convencional a Dios, y es en sí mismo lo más sustancial (*ein aller weslichstes iht*). Y aquí el hombre se reconoce uno con esa ‘Nada’, y esa ‘Nada’ se conoce a sí misma sin operación del conocimiento (*erkantnisse*). Pero aquí se esconde algo todavía más profundo (*inbas*).

UNA PREGUNTA: ¿Habla la Escritura de aquél que has denominado ‘Nada’, no por su ‘no-ser’ sino por su inalcanzable inteligibilidad (incomprensibilidad suprema)?

RESPUESTA: Dionisio [cf. *De div. nom.* I 1-2] escribe acerca del uno sin nombre y que bien podría ser esta ‘Nada’ a la que me refiero; pues cuando se le llama Deidad o Ser o cualquier nombre que se le dé, estos nombres no son adecuados, pues e forman en la criatura.

UNA PREGUNTA: ¿Pero qué es lo más profundo y escondido de dicha ‘Nada’, que en su significado, según tu opinión, excluye a todas las cosas que han llegado a ser? Ciertamente es una pura simplicidad, pero ¿cómo puede lo más simple tener mayor profundidad o exterioridad?

342,23 *Entwürt:* Alle die wile, so der mensche verstat ein einunge
342,24 oder solich ding, daz man mit rede kan bewisen, so hat der mensch
342,25 noch inbaz ze gånne; daz niht mag inbaz in sich selber nite, mer
342,26 nach dem, so wir verstan mugen, daz ist, so wir ane alle förm-
342,27 lichú lieht und bilde, die sin mugent, werden verstände, daz doch
343,1 einkein verstentnisse mit formen und bilden mag erlangen. Und hie
343,2 von kan man nit gereden, wan ich ahten, daz sie geredet von eime
343,3 dinge, daz man mit der rede kan bewisen; waz man nu hie von
343,4 redet, so wirt doch daz niht nihtesnit bewiset, waz es ist, daz noch
343,5 als vil lerer und bûcher werin. Aber daz diz niht sie selb dúver-
343,6 nunft oder wesen oder niessen, daz ist och wol war nach dem, als
343,7 man úns dar us reden mag; es ist aber nach warheit dez selben
343,8 als verre und verrer, denn der einer finen berlen sprechi ein hakbank.

343,9 *Ein frage:* Waz ist daz gesprochen: so daz geberlich niht,
343,10 daz man got nemmet, in sich selber kumet, so weis der mensche
343,11 sin und des keinen underscheid?

343,12 *Entwürt:* Denne ist dis niht nüt in im selber unser halb, die
343,13 wile es solich ding in úns ist wúrkende; wenne es aber in sich
343,14 selber kumet úns halb, so wissen wir und och es unser halb von
343,15 disen dingen nüt.

343,16 *Ein frag:* Des bewise mich baz!

343,17 *Entwürt:* Verstast du nit, daz der kreftiger entwordenliche
343,18 inschlag in daz niht entschleht in dem grunde allen underscheid,
343,19 nüt nach wesunge, mer nach nemunge úns halb, als geseit ist?

343,20 *Ein frage:* Mich rüret noch ein wort, daz da vor gesprochen
343,21 ist: daz der mensch dar zú muge komen in zit, daz er sich ver-
343,22 stande eins in dem, daz ie ist gewesen. Wie mag daz sin?

343,23 *Entwürt:* Es sprichet ein meister, daz ewikeit ist ein leben,
343,24 daz über zit ist und alles zit in sich beschlúzset, ane vor und ane
343,25 nach. Und wer in genomen wirt in daz ewig niht, der besitzt al
344,1 in al und hat da nit vor noch nach. Ja, der mensch, der hüt wurdí
344,2 in genomen, der weri nit kúrzer da gesin nach ewikeit ze sprechenne,
344,3 denn der vor tusent jaren in wart genomen.

344,4 *Ein widersprechenne:* Dis innemennes ist der mensch
344,5 allein wartende nach sime tóde, als dú schrift seit.

344,6 *Entwürt:* Daz ist war nach einer wirigen und volko-
344,7 merner besitzunge, aber nüt nach einem vorversúchenne, minr und me.

344,8 *Ein frage:* Wie ist es aber umb daz mitwúrken des men-
344,9 schen mit gotte?

RESPUESTA: El ser humano tiene que ir mucho más allá (*inbax*) de todo lo que se puede expresar (*beweisen*) con palabras, como lo que el hombre comprende por unión o cosas similares. La Nada no puede profundizar más en sí misma, mas nosotros sí podemos hacerlo, en cuanto a aquello que podemos comprender; es decir, si nosotros, sin ninguna luz formal ni imagen alguna, llegamos a conocer aquello que ningún entendimiento puede alcanzar con formas e imágenes.

Y no se puede hablar de ello, pues considero que en tal caso supondría hablar de una cosa que se puede expresar con palabras. Pero todo lo que se diga de esta ‘Nada’ no expresa absolutamente nada de lo que ‘es’, por muchos Maestros y libros que haya. Ahora bien, que esta ‘Nada’ sea en sí misma intelecto (*vernunft*), ser (*wesen*), o fruición (*niessen*) es verdad en cuanto a la manera en que nosotros podemos hablar de ella. Pero en cuanto a la verdad, estas palabras están tan alejadas de ella, o incluso más, que si se dijera ‘banqueta’ (*bakbanké*) para designar a una perla fina.

UNA PREGUNTA: ¿Qué se quiere decir con las siguientes palabras?: Cuando la ‘Nada generadora’ –como se considera a Dios– viene a sí misma, el ser humano no conoce ninguna diferencia entre él y esta Nada.

RESPUESTA: [Se quiere decir] que esta Nada no está en sí misma ‘en cuanto a nosotros’ (desde nuestra perspectiva, *unser halb*) durante el tiempo (*wile*) en que está operando en nosotros tales cosas; pero cuando viene a sí misma ‘en cuanto a nosotros’ (*únsen halb*), entonces ni nosotros ni ella –‘en cuanto a nosotros’ (*unser halb*)– sabemos nada de esas cosas.

UNA PREGUNTA: Acláramelo mejor.

RESPUESTA: ¿No entiendes que en el potente ‘desplome’ (raptó, *inschlag*) en la Nada, que despoja de todo lo temporal (que hace des-devenir, *entwordenliche*), se elimina en el fondo toda diferencia, no según la esencia (*nach wesunge*), sino según nuestra apercepción (*nach nemunge únsen halb*), como se ha dicho anteriormente?

UNA PREGUNTA: Todavía me conmueve una palabra que se ha dicho, que el hombre puede llegar en el tiempo [en esta vida] a comprenderse uno en Aquél que siempre ha sido. ¿Cómo puede ser esto?

RESPUESTA: Dice un Maestro, que la eternidad es una vida que está por encima del tiempo y abarca en sí misma todo el tiempo, sin antes ni después. Y aquél que sea ‘anegado’ (*in genommen*) en esta Nada eterna posee todo en todo y no tiene ni antes ni después. Sí, el hombre que fuese hoy ‘anegado’ [en la Nada eterna] no estaría allí más brevemente –hablando según la eternidad– que aquél que hubiera sido ‘anegado’ durante mil años.

UNA OBJECIÓN: Esta ‘inmersión’ (*innemennes*) sólo la puede esperar el ser humano después de su muerte, como dice la Escritura.

RESPUESTA: Es verdad según una posesión duradera y perfecta, pero no según una pre-gustación (*vorversuchenne*) menor o mayor.

UNA PREGUNTA: ¿Pero cómo puede darse la cooperación entre el ser humano y Dios?

- 344,10 *Entwürt:* Daz da von gesprochen ist, daz ist nit ze verstenne
344,11 nach blozser hellunge, als dú wort hellent nach gemeiner rede, es
344,12 ist ze nemenne nach der entgangunge, da der mensch im selber nüt
344,13 ist bliben und sich in daz eine hat vergangen und eins ist worden;
344,14 und da wúrket der mensch nüt als mensch. Und us disem grunde
344,15 ist ze verstenne, wie dirre mensch in ime hat alle kreaturen in eini-
344,16 keite und alle wolluste, ja dennoch, die man hat in liplichen werken,
344,17 ane liplichú und geistlichú werk, wan er ist es selber in der vor
344,18 gesprochenner einikeit.
- 344,19 Und merk hie einen underscheit. Die alten naturlichen meister
344,20 giengen dien natúrlichen dingen nach allein in der wise, als sú sint
344,21 in ir natúrlichen sachen, und also sprachen sú^voch dur von, und
344,22 also smakten sú inen und nit anders. Ouch die götlich kristan
344,23 meister und gemeinliche die lerer und heilig lúte nement dú ding,
344,24 also sú von gotte sint us geflozsen und den menschen nach sime
344,25 natúrlichen tóde wider in bringent mit deme, daz sú hie in sinem
344,26 willen lebent. Aber disú ingenomnú menschen nement von über-
344,27 swenker inneblibender einikeite sich und ellú ding als ie und ewklich.
- 344,28 *Ein frage:* Ist kein anderheit da?
- 344,29 *Entwürt:* Ja, der eht es reht hat, der weis daz und erkennt
345,1 sich kreature, nit gebrestlich, mer vereintlich; und do er nüt waz,
345,2 do waz er daz selbe unvereinet.
- 345,3 *Ein frage:* Waz ist daz gesprochen: do er nüt waz, do waz
345,4 er daz selb?
- 345,5 *Entwürt:* Es ist, daz sant Johans sprichet an sime ewan-
345,6 gelio:“daz geworden oder geschaffen ist, daz waz in im daz leben.”
- 345,7 *Ein frage:* Wie mag nu dis bestan in der warheit, wan es
345,8 hillet, als ob dú sele zwei iht si, geschaffen und ungeschaffen? Wie
345,9 mag daz sin, wie mag der mensch kreature sin und nüt kreature?
- 345,10 *Entwürt:* Der mensch mag nüt kreature und got sin nach
345,11 únsere rede, mer got ist drivalent und eins; also mag der mensch in
345,12 etlicher wise, so er sich in got vergat, eins sin in dem verlierenne
345,13 und nach usserlicher wise schówende niessende sin, und des
345,14 glich. Und des gib ich ein glichnúst. Daz^voge verlúret sich in
345,15 sinem gegenwúrtigen sehenne, wan es wirt eins an dem werke der
345,16 gesihte mit sinem gegenwurfe, und blibet doch ietweders, daz es ist.
- 345,17 *Ein frage:* Wer ie die schrift bekande, der weis, daz dú sele
345,18 in dem nihte eintweder múz^o überfórmert werden ald aber ze nihte
345,19 werden nach dem wesenne; und daz ist hie nüt also.
- 345,20 *Entwürt:* Dú sele blibet iemer kreature, aber in dem nihte,
345,21 so si da ist verlorn, wie si denne kreature si oder daz niht si, oder
345,22 ob si kreatur si oder nit, des wirt da nütznút gedaht, oder ob si
345,23 sie vereinet oder nit. Aber da man noch vernunft hat, da nimet
345,24 man es wol, und dis blibet dem menschen mit einander.

RESPUESTA: Lo que se dice sobre esto no se ha de entender en cuanto al mero significado (*nach bloßer bellunge*) que presentan las palabras según la manera común de hablar, sino en cuanto al ‘éxtasis’ (*entgangunge*), en el cual el ser humano no ha permanecido en sí mismo, sino que se ha extinguido (*vergangen*) en el Uno y ha llegado a ser uno; y allí el ser humano no opera como el ser humano. Según esta razón se ha de entender que tal hombre tiene en sí mismo a todas las criaturas en la unidad y todo el gozo –incluso el que se tiene en las obras corporales– sin operar corporal o espiritualmente, pues él es eso mismo en la unidad anteriormente mencionada.

Y advierte aquí una diferencia. Los antiguos maestros de la naturaleza observaban las cosas naturales únicamente según el modo en el que están en sus causas naturales y también hablaban así de ellas, y de este modo gustaban de las cosas, y no de otra manera. Los maestros cristianos de Dios [= los teólogos] y, en general, los [demás] maestros y la gente santa conciben las cosas como dimanadas (*us geflozsen*) de Dios y consideran que los seres humanos, después de su muerte natural, son de nuevo conducidos hacia Aquél en cuya voluntad han vivido aquí [en su vida mortal]. Pero estos hombres ‘anegados’ [en Dios], en razón de la unidad desbordante y que permanece interior (*überswenker inneblibender einikeite*), se conciben a sí mismos y a todas las cosas como desde siempre y eternamente.

UNA PREGUNTA: ¿No hay aquí diversidad alguna?

RESPUESTA: Sí, quien lo tiene realmente se sabe y se reconoce criatura, no según la fragilidad sino según la unidad. Y cuando no era, era eso mismo, pero no-unido.

UNA PREGUNTA: ¿Qué se quiere decir con la afirmación: cuando no era, era eso mismo?

RESPUESTA: Es lo que san Juan dice en su evangelio [Jn 1, 3-4]: “lo que ha llegado a ser (*geworden*) o lo creado, era en Él la vida”.

UNA PREGUNTA: ¿Cómo se mantiene la verdad de tal afirmación? Pues parece como si el alma tuviera dos cosas (*ihl*), una creada y otra increada. ¿Cómo puede ser? ¿Cómo puede el ser humano ser criatura y no criatura?

RESPUESTA: El ser humano no puede ser criatura y Dios según nuestro discurso (nuestra comprensión). Es más, Dios es trino y uno. Y así puede el hombre, en cierto modo, en la medida en que se ha extinguido (*vergat*) en Dios, ser uno en la pérdida y, según el modo exterior, estar contemplando y gozando y [estar haciendo] cosas semejantes. Sobre esto pongo un ejemplo. En el acto de ver el ojo se pierde, pues en la operación de la visión se hace uno con su objeto y, sin embargo, cada uno sigue siendo lo que es.

UNA PREGUNTA: Quien conoce la Escritura sabe que, en la Nada, el alma tiene que ser o bien transformada (*überformet*) o bien aniquilada según el ser [morir]; y aquí no es así.

RESPUESTA: El alma permanece siempre criatura pero, en la Nada, cuando se ha perdido en ella, en modo alguno se plantea cómo es la criatura o cómo es la Nada, o si el alma es criatura o no, ni tampoco si está unida o no. Pero cuando todavía se tiene intelecto, entonces esto se percibe bien y, para el hombre, esto permanece junto con lo otro.

345,25 *Ein frage:* Hat dirre mensch noch daz beste?

345,26 *Entwurt:* Ja, nach der wise, daz im daz, daz er hat, nüt
345,27 wirt benomen, und ein anders, ein bessers, gegeben. Er wirt daz
345,28 selb me und luterlicher verstende, und blibet im daz. Aber er kam
346,1 noch nüt dar mit disem allem, da von gesprochen ist, nach dem us-
346,2 schlage. Sol er dar komen, so müz er sin in dem grunde, der ver-
346,3 borgen lit in dem vor genemten nihte. Da weis man nüt von nüte,
346,4 da ist nit, da ist ouch kein da; waz man da von redet, so verhönet
346,5 man es. Nochdenn so ist dirre mensche sin nüt, in dem im blibet
346,6 dis alles nach dem, als vor geredet ist.

346,7 *Ein frage:* Des bewise mich bas!

346,8 *Entwurt:* Die lerer sprechent, daz der sele selikeit lit ze
346,9 vorderlichest dar an: so si schöwet got bloz, so nimet si alles ir
346,10 wesen und leben und schepfet alles, daz si ist, als verre si selig ist,
346,11 von dem grunde dis nihtes, und weis, nach disem anblike ze
346,12 sprechene, von wissenne nüt, noch von minne, noch von nüte alze-
346,13 male. Si gestillet ganz und alleine in dem nihte und weis nit denne
346,14 wesen, daz got oder daz nit ist. So si aber weis und bekennet, daz
346,15 si daz niht weis, schowet und bekennet, daz ist ein usschlag und
346,16 ein widerschlag us disem ersten uf sich nach naturlicher ordenunge.
346,17 Und wan disú innemunge us der selben adren getrunge ist, hier
346,18 umb so macht du verstan, wie es sich gruntlich haltende ist.

346,19 *Ein frage:* Ich verstünde es gerne noch baz us der warheit
346,20 der schrift.

346,21 *Entwurt:* Es sprechent die lerer: swenne man bekennet die
347,1 kreature in sich selber, daz heisset und ist ein abentbe-
347,2 kentnisse, wan so siht man die kreature in bilden etlicher under-
347,3 scheide; so man aber bekennet die kreature in gotte, daz heisset
347,4 und ist ein mörgenbekentnisse, und so schöwet man die kreature
347,5 ane allerley underscheit, aller bilden entbildet und entglichenet aller
347,6 glicheit in dem einen, daz got selber in sich selber ist.

347,7 *Ein frage:* Mag sich der mensch dis niht verstan in disem
347,8 zite?

347,9 *Entwurt:* Nach geistes wise verstan ich nit, daz es mug sin;
347,10 aber nach der vereinter wise so verstat er sich vereinet in dem, da
347,11 sich dis niht nússet und geberlich ist. Dis ist wol, so der lip uf der
347,12 erde ist nach gemeiner rede, aber der mensch ist über zit.

347,13 *Ein frage:* Weder geschihet dú vereinunge der sele mit dem
347,14 wesen der sele ald mit ir kreften?

347,15 *Entwurt:* Daz wesen der sele wirt vereinet mit wesenne des
347,16 nihtes, und die krefte der sele mit werken des nihtes, die werk daz
347,17 niht hat in im selben.

UNA PREGUNTA: ¿Posee ya este hombre lo mejor?

RESPUESTA: Sí, en el sentido de que aquello que tiene no se le quitará y otra cosa aún mejor se le dará. Comprenderá eso mismo [lo que ya tiene] mejor y de manera más pura y permanecerá en él. Pero después de la salida [del rapto] (*usschlage*), no ha llegado todavía a todo aquello de lo que se ha hablado. Para llegar a ello ha de estar en el fondo (*grunde*) que se encuentra escondido en la Nada mencionada. Allí no se sabe nada de nada, allí no hay nada, ni tampoco hay ningún ‘allí’; y hablar de ello es denigrarlo. No obstante, tal hombre es así su nada, en la cual todo permanece para él, como se ha dicho anteriormente.

UNA PREGUNTA: ¡Explícame más sobre esta cuestión!

RESPUESTA: Los maestros [Eckhart] dicen que “la bienaventuranza del alma consiste en primer lugar en que contempla a Dios desnudo (*got bloz*); de ahí le viene todo su ser y su vida y saca todo cuanto es –según la medida de su bienaventuranza– del fondo de esta Nada y, si se habla según esta perspectiva, no sabe nada del saber, ni del amor, ni de cualquier otra cosa. Descansa total y exclusivamente en la Nada y no sabe nada que no sea el Ser, que Dios o la Nada es. Pero cuando [el alma] sabe y reconoce que sabe, contempla y conoce a la Nada, es una salida (*usschlag*) de este primer [estado] y un retorno (*widerschlag*) sobre sí misma, según el orden natural”. Y dado que esta ‘inmersión’ brota de la misma fuente (de la misma vena, *adren*), a través de ella puedes comprender qué es [la bienaventuranza] en el fondo.

UNA PREGUNTA: Me gustaría comprenderlo mejor según la verdad de la Escritura.

RESPUESTA: Los Maestros [ECKHART, SAN AGUSTÍN] dicen que cuando se conoce a las criaturas en sí mismas, tal conocimiento se denomina ‘vespertino’, pues entonces se ve a las criaturas en imágenes con ciertas distinciones. Pero cuando se conoce a las criaturas en Dios, ese conocimiento se denomina ‘matutino’, pues se contempla a las criaturas sin distinción alguna, despojadas (*entbildet*) de toda imagen y de toda semejanza (*entgelicht*) en el Uno, que es Dios mismo en sí mismo.

UNA PREGUNTA: ¿Puede el ser humano comprenderse en esta Nada en este tiempo (en esta vida)?

RESPUESTA: Según el modo del espíritu [humano], no creo que sea posible; pero, según el modo de la unión, se comprende a sí mismo unido allí donde esa Nada goza de sí misma y engendra (*geberlich ist*). Esto tiene lugar cuando el cuerpo se encuentra ‘en esta tierra’, según la manera común de hablar, pero entonces el ser humano está por encima del tiempo.

UNA PREGUNTA: ¿La unión del alma tiene lugar en su esencia (*wesen*) o en sus potencias?

RESPUESTA: La esencia del alma es unida a la esencia de la Nada, y las potencias del alma a las operaciones de la Nada, las operaciones que tiene la Nada en sí misma.

- 347,18 *Ein frage:* Ob och dem menschen sin gebresten enphallen,
347,19 ald ob er keinen gebresten múge dar nach erzögen, so er sich er-
347,20 kennet nochdenne kreature, nit in gebrestlicher wise, mer in ver-
347,21 einter wise?
- 347,22 *Entwürt:* Als verre der mensch im selber blibet, als verre
347,23 mag er gebresten üben, als sant Johannes sprichet: “nemen wir
347,24 úns des an, daz wir nüt sünde haben, so triegen wir úns selb und
347,25 ist kein warheit in úns.” Aber als verre der mensch im selb nüt
347,26 blibet, als verre wúrket er nit gebresten, als och sant Johans
347,27 sprichet an siner epistele, daz der mensch, der us got geborn ist,
348,1 entút nit sünde, noch übet nit gebresten, wan der götlich same blibet
348,2 in ime. Und dar umb dem menschen, dem hie reht beschilt, der
348,3 wúrket niemer werk me denne ein werk; wan es ist ein geburt und
348,4 ein grunt, ja nach vereinunge.
- 348,5 *Ein widerwerfen:* Wie mag daz bestan, daz der mensch
348,6 nit me wúrke denn ein werk? Nu hatte doch Cristus zwivalt werk.
- 348,7 *Entwürt:* Ich achte, daz der mensch nit me wúrke denn ein
348,8 werk, der nit sehens hat zú keinem werke, núwan als dú ewige
348,9 geburt es wúrket. Gebere got sinen sun nit ane underlaz, Cristus
348,10 hette naturlich werk nie gewúrket. Da von ahte ich es nit wan ein
348,11 werk, man welle es denne nemen nach menschlicher verstentnúst.
- 348,12 *Ein widerwerfen:* Nu sprechent doch die heidenschen
348,13 meister, daz enkein ding entsetzet wirt siner eigener wúr-
348,14 kunge.
- 348,15 *Entwürt:* Der mensch wirt nit entsetzet siner eigenen wúr-
348,16 kunge, mer si blibet da unangesehen nach der wise.
- 348,17 *Ein frage:* Ob dú kreatúrlíchú werk, die dem menschen
348,18 blibent ze wúrkenne, wede er dú si wúrkennde ald wer?
- 348,19 *Entwürt:* Sol der mensch komen zú dem vordern, so múz er
348,20 tot sin der widergeburte, die in im ist, und dú selb widergeburte múz
348,21 erstanden sin. Als wie, daz merke. Alles, daz in úns kumet, wan-
348,22 nan daz ist, wirt es nüt in úns anderwerb geborn, so ist es úns nüt
348,23 nütze. Dú widergeburte ist so frömde und hat so wenig me ze túne
348,24 mit dem libe nah ir urstendi, daz dú nature wúrket in dem men-
348,25 schen als in eime vernúnftigen tiere solichú werk, dú zú dez men-
348,26 schen lebenne hörent, und hat der mensch neiswie nüt me ze túne,
348,27 ja in wúrkender wise, als er hatte vor siner urstendi; mer in be-
348,28 sitzender wise so wúrket es disú werk. Und dez nim ein glichnisse
349,1 an dem gebranten wine: der hat nit minre materilicheit, ein kref-
349,2 tiger und stiller uswúrken, denne der win, der in siner ersten ge-
349,3 burte ist bliben.

UNA PREGUNTA: ¿Desaparecen también en el ser humano sus deficiencias (*gebresten*); ¿no puede surgirle después alguna deficiencia, cuando posteriormente se reconoce criatura, no ya según el ‘modo de la deficiencia’ sino según ‘el modo de la unión’?

RESPUESTA: En tanto en cuanto el ser humano permanece en sí mismo, en esa medida puede proceder de manera defectuosa, como dice San Juan [1Jn 1,8]: “Si suponemos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos, y no hay verdad en nosotros”. Pero en tanto en cuanto el hombre no permanece en sí mismo, en esa medida no comete deficiencias, como también dice San Juan en su epístola [1Jn 3,9], que “el ser humano que ha nacido de Dios, no comete pecado”, ni procede de manera defectuosa, “porque la semilla divina permanece en él”. Y, por eso, el ser humano al que le sucede ya aquí lo justo nunca opera sino una única operación, pues, según la unión, hay un nacimiento (*ein geburt*) y un fondo (*ein grunt*).

UNA OBJECCIÓN: ¿Cómo se puede entender que el ser humano ya no opere más que una operación? El mismo Cristo tenía, sin embargo, dos tipos de operación.

RESPUESTA: Estimo que el ser humano no opera ya más que una operación, pues no se fija en otra operación sino en la que se opera el nacimiento eterno. Si Dios no generara a su Hijo sin cesar, Cristo no hubiera obrado ninguna operación natural. Por ello, creo que no hay sino una operación, a no ser que se considere según el entendimiento humano.

UNA OBJECCIÓN: Pero los Maestros paganos sostienen que ninguna cosa puede ser privada de su operación propia.

RESPUESTA: El ser humano no es privado de su operación propia. Sin embargo, allí permanece ignorada según el modo [de considerarla].

UNA PREGUNTA: Las operaciones creaturales que se mantienen operativas en el ser humano, ¿las realiza él o sino quién?

RESPUESTA: Si el ser humano ha de llegar a lo anterior [al grado máximo], debe estar muerto al renacimiento que hay él y ese renacimiento ha de estar adquirido. Y fijate de qué modo. Todo lo que llega a nosotros, venga de donde venga, si no ha nacido de nuevo en nosotros, no nos es de utilidad. El renacimiento es tan extraño y tiene tan poco que ver con el cuerpo que, después de haber tenido lugar, la naturaleza opera en el ser humano como un animal racional, las operaciones que pertenecen a la vida humana. En cierto modo, el hombre ya no tiene que hacer nada de modo activo (*in wirkender wise*), como antes del renacimiento, sino que realiza estas operaciones según un ‘modo de posesión’ (*in besitzender wise*). Sobre esto toma como ejemplo el aguardiente; no tiene menos materialidad pero sí un efecto más fuerte y secreto que el vino, que se ha quedado en su primer nacimiento.

- 349,4 *Ein frage:* Gib einen underscheit zwúschent der ewigen ge-
349,5 burt und der widergeburt, die in dem menschen ist!
- 349,6 *Entwúrt:* Die ewigen geburt heiss ich die einigen kraft, in
349,7 der ellú ding und aller dingen sachen hein, daz sú sint und daz sú
349,8 sachen sint. Aber die widergeburt, dú deme menschen allein zúge-
349,9 höret, heis ich ein widerlenken eins ieklichen dinges, daz gevellet,
349,10 wider in den ursprung, ze nemenne nach dez ursprunges wise, ane
349,11 alles eigen anesehen.
- 349,12 *Ein widerwerfen:* Waz wúrkent denne die weslichen, natúr-
349,13 lichen sachen, von dien die natúrlichen meister schribent?
349,14 *Entwúrt:* Sú wúrkent natúrlich alles, daz dú ewig geburt in
349,15 dem menschen wúrket in irem geberenne, aber in dem grunde ist
349,16 hie von nút ze sagenne.
- 349,17 *Ein frage:* So dú sele in der innemunge vergat nach bekent-
349,18 nússe und aller ir kreatúrlichen gebruchunge, waz ist daz, daz denne
349,19 her us lúget nach usrichtunge der usseren sachen?
- 349,20 *Entwúrt:* Alle die krefte der sele sint ze krank, daz sú mu-
349,21 gin komen in diz niht nach solicher wise, als da vor geseit ist; aber
349,22 nochdenne, so man in disem nihte sich also verlorn hat, so wúrkent
349,23 die krefte daz, daz ir ursprung ist.
- 349,24 *Ein frage:* Wie ist daz verlieren gestalt, in dem sich
349,25 der mensche in gotte verlúret?
- 349,26 *Entwúrt:* Hast du mich eben gemerket, so ist es dir vor gar
349,27 eigentlich gezóget, wan wenne der mensch im selben also wirt ent-
349,28 nomen, daz er weder von sich noch umb nút niht waiz und ze male
349,29 gestillet in dem grunde des ewigen nihtes, so ist er wol verlorn im
349,30 selber.
- 349,31 *Ein frage:* Ob der wille zergange in dem nihte?
- 349,32 *Entwúrt:* Ja, nach sinem wellende, wan wie fri der wille
349,33 ist, so ist er alrerst fri worden, wan er bedarf nit me wellen.
- 350,1 *Ein widerwerfen:* Wie mag dem menschen sin wille zer-
350,2 gan? Cristo beleip sin wille nach wellender wise.
- 350,3 *Entwúrt:* Dem menschen vergat sin wille nach dem wellende,
350,4 daz er wil usser eigenschaft wúrken, nu dis, nu daz; und hie hat
350,5 er nit werk soliches wellendes in gebrestlicher wise, als da vor ist
350,6 geseit, mer sin wille ist fri worden, also daz er nit me denne ein
350,7 werk wúrket, daz er selber ist nach vereinter wise, und ane zit
350,8 wúrket. Mer, der es nimet nach únsere rede, so wil er nihteznit
350,9 úbels wúrken und wil ellú gúten ding; aber eigentlich so ist alles
350,10 sin leben und wellen und wúrken ein stillú unberúrtú friheit, die
350,11 sicher ane allen zwifel sin enthalt ist; und denne ist er sich haltende
350,12 in geberlicher wise.

UNA PREGUNTA: ¡Muestra la diferencia entre el nacimiento eterno (*der ewigen geburt*) y el renacimiento (*der widergeburt*) que tiene lugar en el hombre!

RESPUESTA: Llamo ‘nacimiento eterno’ a la única fuerza en la cual todas las cosas y todas las causas de las cosas tienen lo que son y lo que causan. Pero llamo ‘renacimiento’ –el cual corresponde únicamente al ser humano– al retorno (*widerlenken*) de cada cosa que ha sido producida hacia su origen, considerándolo según el modo del origen y sin ninguna mirada hacia lo propio.

UNA OBJECIÓN: ¿Qué operan entonces las causas naturales esenciales, sobre las cuales escriben los Maestros de la naturaleza?

RESPUESTA: Operan naturalmente todo aquello que opera el nacimiento eterno en el hombre cuando genera, pero ‘en el fondo’ ya no se puede decir nada de ello.

UNA PREGUNTA: Entonces, si en la ‘inmersión’ (*innemunge*) el alma extingue todo conocimiento y todo su modo de actuar creatural, ¿qué es lo que se vuelve hacia fuera para que se realicen las cosas exteriores?

RESPUESTA: Todas las potencias del alma son demasiado débiles para poder llegar a la Nada de ese modo, como se ha dicho anteriormente; pero después de que uno se ha perdido a sí mismo en esa Nada, las potencias operan lo que es su origen.

UNA PREGUNTA: ¿Cómo es el ‘perdersé’, en la cual el hombre se ha perdido en Dios?

RESPUESTA: Si te has fijado en mis palabras, antes te lo he mostrado claramente; pues cuando el ser humano está de tal modo ‘enajenado’ (*entnomen*) en sí mismo, que no sabe nada ni de sí mismo ni de Nada, y está tan aquietado en el fondo de la Nada eterna, entonces está totalmente perdido a sí mismo.

UNA PREGUNTA: ¿Se ha aniquilado la voluntad en la Nada?

RESPUESTA: Sí, en cuanto a su [propio] querer, pues por muy libre que sea la voluntad, sólo llega a la máxima libertad cuando ya no requiere querer más.

UNA OBJECIÓN: ¿Cómo puede el hombre aniquilar su voluntad? Cristo mantuvo su voluntad según el modo del querer (*nach wellender wise*).

RESPUESTA: La voluntad del hombre está extinguida según el modo del querer, en virtud del cual quiere operar según su propiedad particular, ahora esto, luego aquello; y aquí no opera tal querer en modo defectuoso, como se ha dicho anteriormente. Es más, su voluntad ha llegado a ser libre y ya no tiene sino una operación, que es él mismo según el modo de la unión y que opera fuera del tiempo.

Más aún, si se considera según nuestro modo de hablar, no quiere operar en absoluto nada malo y quiere todas las cosas buenas; pero en realidad toda su vida, su querer y su obrar es una libertad serena e inalterada, en la cual, con toda seguridad y sin duda alguna, tiene su morada (*sin enthalt ist*), y entonces se sitúa de modo generador.

350,13 *Ein widerwerfen:* Der usbruch dez willen ist nüt in ge-
350,14 berlicher wise.

350,15 *Entwürt:* Dirre wille ist vereint mit götlichem willen und ist
350,16 nüt wellende, denne daz er selber ist, als vil daz wellen in gotte
350,17 ist. Und daz vor gesprochen ist, daz ist nit ze verstenne nach einer
350,18 insetzung sin selbs in got, als es gemeinlich hillet, es ist ze ne-
350,19 menne nach entsetzunge sin selbs, wan der mensch wirt so gar ver-
350,20 einet, daz got sin grunt ist.

350,21 *Ein frage:* Ob dem menschen blibe sin persönlich under-
350,22 scheiden wesen in dem grunde dez nihtes?

350,23 *Entwürt:* Dis ist alles sament ze verstenne allein nach des
350,24 menschen nemunge, in der nach dem inswebenden inblike in ent-
350,25 wordenlicher wise diz und daz unangesehen ist, nüt in der wesunge,
350,26 in der ein ieklichs blibet, daz es ist, als sant Augustinus sprichet:
350,27 la vallen dis und daz güt in verahtunge, so blibet lüter gūti in sich
350,28 swebende in siner blozsen witi, und daz ist got.

350,29 *Ein frage:* Der mensch, der sich verstat daz niht, von dem
350,30 gesprochen ist, in gebruchlicher wise, blibet diz dem menschen al-
350,31 wegent?

351,1 *Entwürt:* Nein es in gebruchlicher wise, mer es blibet in
351,2 einer behaltlicher, unverlorner wise.

351,3 *Ein frage:* Oder irret daz usser daz inre út?

351,4 *Entwürt:* Weren wir usser zite nach dem libe, so were es
351,5 minre hindrunge verre nach etlicher wise an hunger, erbeite und
351,6 öch anders; aber die usser geistliche schöwunge irret nüt daz inre,
351,7 da si in friheite ist. Ouch geschihet es underwilent, so die nature
351,8 ie näher getrungen wirt, so dú götliche warheit ie richlicher stat.

351,9 *Ein frage:* Wann kumet swarmütikeit?

351,10 *Entwürt:* So sōlich ding nit kumet wan von natúrlichen
351,11 sachen, und der mensch inwendig fri ist, so enahte sin nüt, es zer-
351,12 gat mit dem libe. Were aber daz inre da mit vermischet von grunde,
351,13 dem were nit rehte.

351,14 *Ein widerwerfung:* Dú schrift der alten e und der núwen
351,15 us dem ewangelio lúhtet, wie man in zit dar zú nüt mug komen,
351,16 daz geseit ist.

351,17 *Entwürt:* Diz ist war nach besitzunge dez selben und voller
351,18 bekenunge; wan daz er hie versúchet, daz ist alles dōrt volkomen-
351,19 licher, wie es daz selb ist, und fúr verstände mag es sin uf erden.

UNA OBJECCIÓN: Pero la acción (*usbruch*) de la voluntad no sucede bajo modo generador.

RESPUESTA: Tal voluntad está unida con la voluntad divina y no quiere (*ist nüt wellende*) sino lo que ella misma es, en cuanto que su querer está en Dios. Y lo que se ha dicho anteriormente no se ha de entender como una ‘imposición’ de sí mismo a Dios (*insetzung*), como se oye comúnmente, sino que se ha de entender como una ‘deposición’ (desposesión, *entsetzung*) de sí mismo, pues el ser humano está tan unido [a Dios], que Dios es su fondo.

UNA PREGUNTA: ¿Permanece en el ser humano su ser personal distinto en el fondo de la Nada?

RESPUESTA: Todo esto se ha de entender únicamente en cuanto a la aprehensión del ser humano (*nach des menschen nemunge*), en la cual lo uno y lo otro se mantienen desapercibidos, según la mirada interior que refluye hacia sí misma (*inswebenden inblick*) en modo des-devenido (que despoja de lo temporal), pero no en la esencia, en la cual cada cual conserva lo que es, como dijo San Agustín [*De Trin.* VIII 3 n.4; Eckhart, BgT, DW V, 25:1-3]: “Deja a tal o cual bien caer en desprecio, y queda el Bien puro flotando en su simple inmensidad, y he aquí a Dios”.

UNA PREGUNTA: En el ser humano que se comprende a sí mismo en modo gozoso (*in gebrüchlicher wise*) como la Nada de la que se ha hablado, ¿se mantiene esta experiencia permanentemente?

RESPUESTA: No permanece en su ‘modo gozoso’, pero sí en un ‘modo constante’ (*behaltlicher*), que no se pierde.

UNA PREGUNTA: Lo exterior, ¿perturba lo interior?

RESPUESTA: Si estuviéramos fuera del tiempo según el cuerpo, tendríamos en ciertos aspectos menos ataduras (*hinderung*), como el hambre, los trabajos y otras cosas más, pero la contemplación espiritual exterior no estorba a la interior, pues ésta se realiza en libertad. También sucede en alguna ocasión, que cuanto más contrariada está la naturaleza, la verdad divina aparece con mayor riqueza.

UNA PREGUNTA: ¿De dónde viene la melancolía?

RESPUESTA: Cuando esta no viene sino de causas naturales y el ser humano es libre interiormente, no se ha de prestarle atención, pues desaparece con el cuerpo. Pero si el interior estuviera afectado por una melancolía de fondo, entonces no estaría bien.

UNA OBJECCIÓN: La Escritura, en el Antiguo y el Nuevo Testamento, y el Evangelio muestra claramente que no se puede llegar en el tiempo a lo que se ha dicho aquí.

RESPUESTA: Esto es cierto en cuanto a la posesión del mismo y a su pleno conocimiento; pero lo que se prueba aquí, allí es totalmente perfecto, como es en sí mismo; sin embargo, como precomprensión (*für verstände*) sí puede tener lugar en la tierra.

- 351,20 *Ein frage*: Ein mensch, der sin ewiges niht beginnet ver-
351,21 stan, nüt von úbertreffender kraft, mer allein von hören sagenne,
351,22 alder ane daz von ingetragnen bilden, waz ist dem ze tünne?
- 351,23 *Entwürt*: Der mensche, der noch nit so vil verstat, daz er
351,24 weis úbernátúrlích, waz daz vor gesprochen niht ist, da ellú ding
351,25 werdent inne vernihtet nah ir selbs eigenschaft, der laze ellú ding
351,26 sin, als sú sint, waz im für kumet, und halte sich an die gemeinen
351,27 lere der heiligen kristenheit, als man sihet vil güter einvaltiger
352,1 menschen, die in loblicher heilikeit lendent, dien doch hier zú nüt
352,2 ist gerúffet. Aber ie näher, ie besser. Ist im aber worden der
352,3 sicher punct, da halt er sich an, und ist uf dem rehten wege; wan
352,4 der punct haltet sich mit der heiligen schrift. Anders dunket mich
352,5 sorgklich ze tünne, wan der sich hier inne versummet, der verget
352,6 sich eintweder in unledikeit, ald geratet aber dik in ungeordent
352,7 friheit.

UNA PREGUNTA: Un ser humano que comienza a comprender su nada eterna, pero no por una fuerza superior, sino sólo de oídas, o sin esto, por medio de imágenes interiores, ¿qué ha de hacer?

RESPUESTA: El ser humano que aún no tiene la comprensión suficiente para saber sobrenaturalmente qué es esa Nada de la que hemos hablado, en la cual todas las cosas son aniquiladas según su propia individualidad (*nah ir selbs eigenschaft*), que deje todas las cosas ser lo que son y, que en todo lo que le sobrevenga, se comporte según la enseñanza común de la Santa Iglesia, pues se pueden ver muchas personas buenas y sencillas que acaban en una laudable santidad y no han sido llamadas a esto otro. Pero cuanto más se acerque uno a ello, mejor. Si por el contrario ha llegado a este punto seguro, que se mantenga en él, pues está en el buen camino, ya que es conforme a la Sagrada Escritura. Lo contrario me parecería preocupante; y el que se descuida en esto, o se pierde en la falta de libertad, o se enfanga en una libertad desordenada.

VI. Kapitel

352,9 **Uff welen puncten dien menschen gebristet, die valsche**
352,10 **friheit fürent.**

352,11 An einem liechten sunnentage do sazz er eins males in gezogen
352,12 und verdaht, und in der stilli sins gemütes begegnet ime ein ver-
352,13 núnftiges bilde, daz waz subtil an sinen worten und waz aber un-
352,14 geübet an sinen werken, und waz usbrúchig in flogierender richheit.

352,15 *Er húb an und sprach zú im also: “wannen bist du?”* *Es sprach:*
352,16 *“ich kam nie dannen.”*

Er sprach: “sag mir, waz bist du?”

Es

352,17 *sprach: “ich bin niht.”*

Er sprach: “waz wilt du?”

Es

352,18 *antwortete und sprach: “ich wil nüt.”*

Er sprach aber: “dis ist ein

352,19 *wunder; sag mir, wie heizsest du?”*

Es sprach: “ich heisse daz

352,20 *namelos wilde.”*

352,21 *Der junger sprach: Du maht wol heissen daz wilde, wan*
352,22 *dinú wort und antwürte sint gar wilde. Nu sag mir eins, des ich*
352,23 *dich frage: wa lendet din bescheidenheit?*

352,24 *Es sprach: In lediger friheit.*

352,25 *Der junger sprach: Sag mir, waz heissest du ein ledig*
352,26 *friheit?*

352,27 *Es sprach: Da der mensch nach allem sinem mütwillen lebet*
352,28 *sunder anderheit, ane allen anblick in vor und in nach.*

353,1 *Der junger sprach: Du bist nüt uf dem rechten wege der*
353,2 *warheit, wan sōlichú friheit verwiset den menschen von aller seli-*
353,3 *keite und entfriet in siner waren friheit; wan swem onderscheides*
353,4 *gebristet, dem gebristet ordenunge, und waz ane reht ordenunge ist,*
353,5 *daz ist büse und gebreste, als Cristus sprach: “der sünde tût, der*
353,6 *ist ein kneht der sünde”. Aber wer mit einer luterer gewisseni*
353,7 *und behütem lebenne in get in Cristum mit rehter gelazsenheit sins*
353,8 *selbs, der kumet zú der rechten friheit, als er selbe sprach: “lōset*
353,9 *úch der sun, so werdent ir warlichen fri.”*

Capítulo VI

En qué puntos fallan las personas que viven en una falsa libertad.

ÉL comenzó a hablar y le preguntó: ¿De dónde eres?

ESO dijo: No he venido de ninguna parte.

ÉL dijo: Dime, ¿qué eres?

ESO dijo: No soy.

ÉL dijo: ¿Qué quieres?

ESO contestó y dijo: No quiero nada.

Pero ÉL replicó: Sí que es extraño; dime, ¿cómo te llamas?

ESO dijo: Me llamo lo salvaje sin nombre.

EL DISCÍPULO dijo: Bien puedes llamarte lo salvaje, pues tus palabras y tus respuestas son totalmente salvajes. Pero contéstame ahora a una cosa que quiero preguntarte: ¿a dónde conduce tu entendimiento?

ESO dijo: A la libre libertad [a una libertad desligada de todo].

EL DISCÍPULO dijo: Dime, ¿a qué llamas una libre libertad?

ESO dijo: Cuando el ser humano vive sin distinción (alteridad) según todas sus apetencias (*müßwillen*), sin ninguna mirada hacia lo que pasa antes o después.

EL DISCÍPULO dijo: No te encuentras en el camino recto de la verdad, pues tal libertad aparta al ser humano de toda la bienaventuranza y le despoja de su verdadera libertad (*entfriet in seiner waren Freiheit*); pues cuando falta la distinción, falta el orden, y cuando no hay un orden justo, aparece lo malo y defectuoso, como dijo Cristo: “todo el que comete pecado, es hijo del pecado” [Jn 8,34]. Sin embargo, quién tiene una conciencia pura y una vida vigilante llega a [ser uno con] Cristo, por un justo ‘desprendimiento’ de sí mismo, y alcanza la justa libertad, como él mismo prometió: “si el Hijo os libera, llegaréis a ser verdaderamente libres” [Jn 8,36].

- 353,10 *Daz wilde sprach:* Waz heissest du ordenhaft ald nüt ordenhaft?
- 353,11 *Der junger sprach:* Ich heis daz ordenhaft, wenn alles daz,
353,12 daz der sache zugehörlich ist von innen ald von ussen nüt under-
353,13 wegen blibet unangesehen in dem uswürkenne; so heis ich daz un
353,14 ordenhaft, weles under disen vor genanten underwegen blibet.
- 353,15 *Daz wilde sprach:* Ein ledigú friheit sol dem allem sament
353,16 undergan und es alles verahten.
- 353,17 *Der junger sprach:* Dú verrüchtekeit were wider aller war-
353,18 heit und ist der falschen ledigen friheite gelich, wan si ist wider
353,19 die ordenunge, die daz ewig niht in siner berhaftkeit hat gegeben
353,20 allen dingen.
- 353,21 *Daz wild sprach:* Der mensche, der in sime ewigen nihte ze
353,22 nihte ist worden, der weis von underscheide nüt.
- 353,23 *Der junger:* Daz ewig niht, daz hie und in allen gerehten
353,24 vernúnften ist gemeinet, daz es niht si nüt von sime núsinde, mer
353,25 von siner úbertreffender ihtkeit, daz niht ist in im selber aller
353,26 minste underscheides habende, und von im, als es berhaft ist, kumet
353,27 aller ordenlicher underscheit aller dingen. Der mensch wirt niemer
353,28 so gar vernihtet in disem nihte, sinen sinnen blibe dennoch under-
353,29 scheid ir eigennes ursprunges und der vernunft dez selben ir eigen
353,30 kiesen, wie daz alles in sinem ersten grunde unangesehen
353,31 blibet.
- 353,32 *Daz wild:* Ob man es denne ze male nimet niergen denne
353,33 in dem selben und us dem selben grunde?
- 353,34 *Der junger:* Der nemi es nit rehte, wan es enist nit allein
353,35 in dem grunde, es ist och in im selbe ein kreatúrlíchs iht hie usse
354,1 und blibet, daz es ist, und nach dem so múz man es och nemen.
354,2 Were, daz ime engienge sin underscheid nach der wesunge als nach
354,3 der nemunge, so móht es bestan; und des enist nit, als da vor ge-
354,4 seit ist. Hie von sol man alweg haben gúten underscheid.
- 354,5 *Daz wilde sprach:* Ich han vernomen, daz ein hoher meister
354,6 si gewesen, und daz der ab sprechi allen underscheid.
- 354,7 *Der junger sprach:* Daz du meinest, daz er allen underscheid
354,8 ab sprechr, – nimst du daz in der gotheit, daz móht man ver-
354,9 stan, daz er meindi der personen eins ieklichen in dem grunde,
354,10 da sú inne sint ununderscheiden, aber nüt gegen dem sú sich wider-
354,11 heblich haltent; und da ist ze haltenne sicherlich persónlich under-
354,12 scheidenheit.
354,13 Nimest du es och von eins vergangnen menschen entworden-
354,14 heit, da von ist genúg da vor geseit, wie es ist ze verstenne nach
354,15 der nemunge, nit nach der wesunge. Und merke hie, daz es ein
354,16 anders ist underschidunge und underscheidenheit, als kuntlich ist,
354,17 daz lib und sel hant nit underschidunge, wan eins ist in dem an-
354,18 dern, und kein lid mag leben, daz usgeschidet ist. Aber under-
354,19 scheiden ist dú sele von dem libe, wan dú sele ist nit der lib, noch

LO SALVAJE dijo: ¿A qué llamas ordenado y desordenado?

EL DISCÍPULO respondió: Llamo [a algo] ‘ordenado’ (*ordentlich*) cuando todo lo que pertenece a la cosa, bien sea de su interior o de su exterior, no permanece desatendido en su operación; y llamo ‘desordenado’ a aquello en lo cual lo anterior no tiene lugar.

LO SALVAJE dijo: Una libre libertad tiene que sustraerse de todo eso y despreciarlo por entero.

EL DISCÍPULO dijo: [También] la locura sería contraria a toda verdad y es semejante a la falsa ‘libre libertad’, pues es contraria al orden que la Nada eterna, en su fecundidad, ha dado a todas las cosas.

EL SALVAJE dijo: El ser humano que ha llegado a ser nada en su Nada eterna, no sabe nada de diferencias.

EL DISCÍPULO: La Nada eterna a la que se alude aquí, y en todos los intelectos justos, no es ‘nada’ por su ‘no-ser’, sino por su Ser (*ihtheit*) eminente (trascendente), que no posee en sí mismo la mínima distinción y, por Él, que es fecundo, llega la distinción ordenada de todas las cosas. El ser humano nunca puede estar totalmente aniquilado en esta Nada, sus sentidos permanecen sin embargo distintos de su propio Origen y el intelecto humano mantiene su propia elección (*kiesen*), aunque en su primer fondo permanece desapercibido.

LO SALVAJE: Pero entonces ¿se le puede considerar totalmente y nada más que ‘en’ el fondo y ‘de’ este mismo fondo?

EL DISCÍPULO: No se le consideraría justamente, pues no está sólo en el fondo, ‘es’ en sí mismo una cosa creada aquí fuera [del fondo] y permanece lo que es, y también ha de considerarse según esta manera. Si perdiera su diferencia según la esencia (según la realidad, *nach der wesunge*) lo mismo que según la percepción (*nach der nemunge*), se podría admitir; pero no es así, como se ha dicho anteriormente. Aquí hay que establecer siempre una buena diferencia.

LO SALVAJE dijo: He oído que ha habido un gran Maestro [Eckhart] que negaba todas las diferencias.

EL DISCÍPULO dijo: A lo que te refieres, que él negaba toda distinción,

– Si lo consideras respecto a la deidad, se refería a cada una de las Personas en el fondo, pues allí son indistintas; pero no [aludía] a cómo están situadas recíprocamente, pues entonces se mantiene con toda seguridad una distinción personal.

– Si lo consideras respecto del despojamiento de sí mismo (*entwordenheit*) del sujeto ‘extinguido’ [en la unión con Dios], ya se ha dicho bastante anteriormente: cómo se ha de entender según la apercpción, no según la esencia. Y en esto fijate que no es lo mismo ‘separación’ (*unterscheidung*) y ‘distinción’ (*unterscheidenheit*); de todos es sabido que el cuerpo y el alma no tienen separación, pues uno está en el otro y ningún miembro puede vivir si se encuentra desgajado. Pero ‘distinta’ es el alma del cuerpo, pues el alma no es el cuerpo, ni el cuerpo, el alma.

354,20 der lib dú sele. Also verstan ich, daz in der warheit nüt ist, daz
354,21 unterschiedunge muge han von deme einveltigen wesenne, wan es
354,22 allen wesenne wesen git, aber nach unterschiedenheit, also daz daz
354,23 götlich wesen nit ist des steines wesen, noch des steines wesen daz
354,24 götlich wesen, noch kein creature der andern. Und also meinent
355,1 die lerer, daz disú unterschiedenheit eigentlich ze sprechene nit si
355,2 in gotte, mer si ist von gotte. Und sprichet úber der wisheit bûch:
355,3 als nüt innigers ist denn got, also ist nüt unterschiedeners. Und
355,4 dar umbe so ist dú hellunge valsch und disú meinunge gereht.

355,5 *Daz wilde sprach:* Der selb meister hat vil schone geseit von
355,6 eime kristmessigen menschen.

355,7 *Der junger sprach:* Der meister sprichet an einer stat also:
355,8 Cristus ist der eingeborne sun und wir nit, er ist der natürlich sun,
355,9 wan sin geburt zilet in der natur, aber wir sien nit der natürlich
355,10 sun, und úns erbeunge heisset ein widergeburt, wan si
355,11 zilet in einförmikeit siner nature; er ist ein bilde des vatters, wir
355,12 sien gebildet nach dem bilde der heiligen drivalentikeit. Und sprichet,
355,13 daz ime hier inne nieman kan gelich gemessen.

355,14 *Daz wilde sprach:* Ich han vernomen, er sprechi, ein sôlicher
355,15 mensche wúrke alles, daz Cristus wurkte.

355,16 *Der junger entwürt:* Der selbe meister sprichet an einer
355,17 stat also: der gerehte der wúrket alles, daz dú gerehtikeit wúrket;
355,18 und daz ist war, sprichet er, da der gereht eingeborn ist von der
355,19 gerehtikeit, als geschriben stat: “daz von fleische geborn ist, daz ist
355,20 fleisch, und daz geborn ist von geiste, daz ist geist.” Und daz ist
355,21 allein war, sprichet er, in Cristo, und an keinem andern menschen,
355,22 wan er hat nit wesen denne daz wesen des vatters, noch geberer
356,1 denne den himelschen vatter; und dar umb wurkte er alles, daz der
356,2 vatter wurket. Aber in allen andern menschen, sprichet er, so velet
356,3 dis, daz wir minr und me mit im wúrken nach dem, als wir minr
356,4 und me von im sien geborn. Und disú rede bewiset dich eigen-
356,5 lichen der warheit.

356,6 *Daz wilde sprach:* Sin rede lúhtet, daz alles, daz Cristo si
356,7 gegeben, daz si öch mir gegeben.

356,8 *Der junger:* Daz al, daz Cristo ist gegeben, daz ist vol-
356,9 komnú besitzunge der weslichen selikeit, als er sprach: “omnia
356,10 dedit mihi pater, der vatter hat mir al gegeben”; und daz selb
356,11 al hat er úns allen gegeben, aber in unglícher wise. Und er sprichet
356,12 an vil stetten, daz er daz al hat mit der infleischunge, und wir mit
356,13 der gotförmigen vereinunge; und dar umbe hat er daz so vil adel-
356,14 licher, so vil er sin adellicher enphenklich waz.

356,15 *Daz wilde* zoh aber fúr und meinde, daz er ab sprechi alle
356,16 glicheit und vereinunge, und daz er úns sazti bloz und entglichenet in
356,17 die blozsen einikeit.

Por ello entiendo yo que la verdad es que no puede haber ninguna separación con el Ser simple, pues es el que da ser a todos los seres. Pero según la distinción, el ser divino no es el ser de la piedra, ni el ser de la piedra el ser divino, ni ninguna criatura [ser el ser] de otra. Y por ello piensan los Maestros que, hablando con propiedad, esta distinción no está ‘en’ Dios sino que viene ‘de’ Dios. Y él [Eckhart] dice sobre el *Libro de la Sabiduría* [In Sap. n.154]: “así como no hay nada más interior que Dios, no hay nada más distinto”. Por ello tu interpretación es errónea y esta exposición, correcta (*gereht*).

LO SALVAJE dijo: El mismo Maestro ha dicho muchas cosas hermosas acerca de la persona conformada con Cristo (*keristmessigen menschen*).

EL DISCÍPULO dijo: El Maestro ha dicho en un lugar [In Job. n.123] que “Cristo es el unigénito y nosotros no”. “Él es Hijo por naturaleza (*der natürlich sun*), pues su nacimiento tiene su fin (*zilet*) en la naturaleza” pero nosotros no somos el hijo por naturaleza, y nuestra generación se denomina “un renacimiento (*widergeburt*), pues tiene su fin en la uniformidad (*einformikeit*) con su [de Cristo] naturaleza; él es imagen del Padre, nosotros somos formados (*gebildet*) a imagen de la Trinidad”. Y dice que en esto nadie puede adecuarse igualmente a él.

LO SALVAJE dijo: Me he enterado que él decía que tal persona obra todo lo que Cristo obró.

EL DISCÍPULO contestó: El mismo Maestro dice en otro lugar [In Job. n.190]: “el justo obra todo lo que obra la Justicia”. Y esto es verdad –dice él [Eckhart]– porque el justo ha nacido (*eingeborn*) de la Justicia, como está escrito: “lo que ha nacido de la carne, es carne, y lo nacido del espíritu, es espíritu” [Jn 3,16]. Pero esto no es verdad –dice él– más que en Cristo y en ningún otro hombre, pues [Cristo] no tiene más ser que el ser del Padre, ni más engendrador que el Padre del Cielo; y por ello opera todo lo que el Padre opera. Pero en todos los demás hombres –dice él–, sucede que operamos más o menos con Él según que hayamos nacido más o menos de Él. Y este discurso te advierte exactamente de la verdad.

LO SALVAJE dijo: Su discurso aclara que todo lo que ha sido dado a Cristo, también me ha sido dado a mí.

EL DISCÍPULO: Este todo que es dado a Cristo es la posesión plena de la bienaventuranza substancial (*weslichen selikeit*), como dijo: “*Omnia dedit mihi pater*, el Padre me ha dado todo” [Jn 3,35]; y esto mismo el Padre nos lo ha dado a todos, pero de modo desigual. En muchos lugares dice además [Eckhart] que Cristo tiene ese ‘todo’ por la encarnación, y nosotros por la unión deiforme (*gotiformigen vereinunge*). Y por ello él lo posee de manera mucho más noble, en tanto en cuanto él también era receptivo (*enphenklich*) de un modo mucho más noble.

Pero LO SALVAJE replicó y se refirió a que él [Eckhart] recusaba toda semejanza y unión, y que nos situaba totalmente (*bloz*), despojados de toda semejanza (*entglicheit*), en la pura unidad (*blozsen einikeit*).

356,18 *Der junger antwürt* und sprach: Dir gebristet ane zwivel,
356,19 daz dir nit lúhtet der underscheit, von dem da vor geseit ist, wie
356,20 ein mensche ein sülle werden in Cristo und doch gesúndert bliben,
356,21 und wa er vereinet ist und sich unvereinet eins nemende ist. Wes-
356,22 lich lieht hat dir noch nit gelúhtet, wan weslich lieht lidet orde-
356,23 nunge und underscheit, entwiset von usbrúchiger manigvaltikeit. Din
356,24 scharphes gemerke richset mit gúnlichí dez liehtes der nature in be-
356,25 hender vernúnftikeit, daz da vil glich lúhtet dem liehte der götlichen
356,26 warheit.

357,1 *Daz wilde* gesweig und bat in mit ergebnlicher underteni-
357,2 keit, daz er fúrbaz rúrti den nützen underscheit.

357,3 *Er entwúrte* und sprach also: Der meiste gebreste, der dich
357,4 und dine glichen entsetzet, der lit dar an, daz úch gebristet
357,5 gútes onderscheides vernúnftiger warheit. Und dar umbe, wer sin
357,6 nehstes welle ervolgen und nüt in dise gebresten vallen, der sol diser
357,7 tógenlich lere flizsig wesen, so kumet er ungehindert zú eime seligen
357,8 lebenne.

EL DISCÍPULO contestó y dijo: Te falta, sin duda alguna, comprender la clarificadora distinción, de la que hemos hablado anteriormente: cómo un ser humano ha de hacerse uno en Cristo y, sin embargo, permanecer diferenciado (*gesündert*), y cómo puede estar unido y sin embargo percibirse no unido, sino ‘uno’ [con Él]. La verdadera luz (*weslich liebt*) todavía no te ha iluminado, pues la verdadera luz trae el orden y la distinción (*underscheid*) y rechaza la desbordante multiplicidad. Tu sagaz perspicacia rige con el esplendor de la luz natural en una aguda inteligencia, que es muy semejante a la luz de la verdad divina.

LO SALVAJE se calló y le rogó con humilde respeto, que le explicara mejor esta útil distinción.

ÉL contestó y habló del siguiente modo: La mayor deficiencia que tenéis tú y tus semejantes es que carecéis de la adecuada distinción (discernimiento, *gütes unterscheidet*) acerca de la verdad intelectual (*vernünftiger warheit*). Por ello, aquél que desee alcanzar su elevación suprema (*nebstes*) y no caer en estas deficiencias, debe aplicarse a esta enseñanza escondida, así llegará sin obstáculos a una vida bienaventurada.

VII. Kapitel

357,10 **Wie adellichen sich haltet ein reht gelazsener mensch in**
357,11 **allen dingen.**

357,12 Dar nah do kerte sich der junger aber mit ernste zú der
357,13 ewigen warheit und begerte och etwas underscheidens nah einem
357,14 gemerke des usseren bildes eins menschen, der sich warlich gelazsen
357,15 hetti, und fragte also: Ewigú warheit, wie haltet sich ein solicher
357,16 mensche in dien gegenwúrfen eins ieklichen dinges?

357,17 *Entwúrt:* Er entsinket im selben und mit im ellú ding.

357,18 *Ein frage:* Wie haltet er sich zú dem zite?

357,19 *Entwúrt:* Er stat in einem gegenwúrtigen nu ane behangnen
357,20 fúrsaz, und nimt sin nehstes in dem minsten als in dem meisten.

357,21 *Ein frage:* Paulus sprichet, daz dem gerehten enkein gesetzde
357,22 gegeben ist.

358,1 *Entwúrt:* Ein gerehter mensch haltet sich nach siner ge-
358,2 wordenheit underwúrflicher denne andrú menschen, wan er verstat
358,3 in dem grunde von innen, waz von ussen eime ieklichen gezem ist,
358,4 und nimet ellú ding also; aber daz er nit bandes enhat, daz ist da
358,5 von, wan er daz selb wúrket usser gelazsenheit, daz dú gemeinde
358,6 wúrket usser bezwungenheit.

358,7 *Ein frage:* Der in diser inniger gelazsenheit úbersetzt ist,
358,8 ist der nit entlediget von usseren úbungen?

358,9 *Entwúrt:* Wan sihet wenig menschen mit unverzerten kreften
358,10 dar zú komen, da von du seist, wan daz abwúrken ersúchet ir inni-
358,11 gostes gemarg, dien es wirt in der warheit. Und dar umbe, wenne
358,12 sú denne erkennt, waz ze túnne und ze lazsenne ist, so blibent
358,13 sú uf gemeinen úbungen, minr und me nach ire vermugentheit alder
358,14 nach anderre gelegenheit.

358,15 *Ein frage:* Wannan kumet etlicher gútschinender menschen
358,16 groz gedrange und úbrigú engi, dú sú hein an der gewizseni, und
358,17 aber etlicher anderre menschen ungeordentú witi?

358,18 *Entwúrt:* Sú zilent noch beidú uf ir selbs bilde, aber misse-
358,19 liche, die ersten geistliche, die andern liplich.

358,20 *Ein frage:* Gat ein solicher mensch alle zit mússig, alder
358,21 waz ist sin tún?

Capítulo VII

Con qué nobleza se comporta en todas las cosas una persona verdaderamente desprendida.

A continuación el Discípulo se volvió con gravedad hacia la Verdad eterna y deseó que también le ofreciera alguna distinción por la cual notar la imagen exterior de una persona que se hubiera desprendido verdaderamente (*warlich gelazzen*). Preguntó: Verdad eterna, ¿cómo se comporta tal persona respecto de cada una de las cosas?

RESPUESTA: Se pierde a sí misma y a todas las cosas con ella.

UNA PREGUNTA: ¿Cómo se comporta con respecto al tiempo?

RESPUESTA: Está situada en el 'ahora' presente sin ningún propósito (*fürsaz*) que la ate, y recibe su bien más alto en lo más pequeño como en lo más grande.

UNA PREGUNTA: Pablo dice que ninguna ley le es dada al justo [1Tim 1,9].

RESPUESTA: Un hombre justo, en cuanto ha llegado a serlo, se comporta con mayor sumisión que otros hombres, porque comprende en el fondo, desde dentro, lo que desde fuera conviene a cada cosa, y considera así todas las cosas. Pero el que no tenga ninguna atadura es porque él mismo obra por desprendimiento lo que comúnmente se hace por obligación.

UNA PREGUNTA: Aquél que está transpuesto (*übersetzt*) en tal desprendimiento interior, ¿no está liberado de los ejercicios exteriores?

RESPUESTA: Se ve a pocas personas llegar a lo que dices con las potencias sin desgastar, pues en las [personas] que de verdad lo viven, tal abandono ('des-obrar' *abwürken*) tiene lugar en su más profunda médula (*gemary*).

UNA PREGUNTA: ¿De dónde viene que algunos que parecen buenos presenten grandes apuros (*gedrangē*) y una extrema estrechez de conciencia y otros, sin embargo, una anchura desordenada?

RESPUESTA: Ambos persiguen todavía su propia imagen, pero de manera distinta, los primeros, de manera espiritual, y los segundos, de manera corporal.

UNA PREGUNTA: Tal persona [desprendida], ¿mantiene en todo tiempo su quietud o cuál es su actividad?

- 358,22 *Entwürt:* Eines wolgelazsenen menschen tūn ist sin lazsen,
358,23 und sin werk ist sin müssig bliben, wan sines tūnnes blibet er
358,24 ruwig und sins werkes blibet er müzsige.
- 358,25 *Ein frage:* Wie haltet er sich gegen sinem nehsten?
- 358,26 *Entwürt:* Er hat gemeinsami der lúten ane inbildunge und
358,27 minlichi ane beheftunge und mitlidunge ane sorge in rehter friheit.
- 358,28 *Ein frage:* Ist ein solicher mensche út schuldig ze
358,29 bihtenne?
- 358,30 *Entwürt:* Dú bihte, dú da geschihet von minnen, dú ist
358,31 edeler, denne dú von schulden gat.
- 359,1 *Ein frage:* Wie ist eins solichen menschen betten gestalt, ald
359,2 hat er öch ze bettenne?
- 359,3 *Entwürt:* Sin gebet ist fruchtber, wan er nimet einen inbruch
359,4 der sinnen, wan got ist ein geist und nimet war, ob er sich iergent
359,5 vermittelt habe, ald ob er sich iergent füre in keinem fürgriffe des
359,6 sinsheit. Und da wirt ein lieht erzöget in der obresten kraft mit
359,7 einem erzögenne, daz got ist daz wesen und leben und daz wúrken
359,8 in im und er dez selben alleine ist ein gezöwe.
- 359,9 *Ein frage:* Wie ist gestalt eins solichen edelen menschen
359,10 essen und trinken und schlaffen?
- 359,11 *Entwürt:* Nach usserkeite und nach sinnelicheit isset der usser
359,12 mensche, aber nach einem injehenne isset er nit, anders gebrucht
359,13 er der spise und rúwe in vichlicheite. Und also ist es öch in andren
359,14 sachen, die zú _____ dem menschen hörent.
- 359,15 *Ein frage:* Wie ist geschaffen sin ussere wandel?
- 359,16 *Entwürt:* Er hat nüt vil wisen noch worten, und dú sint
359,17 schlecht und einveltig; und hat einen sittigen wandel, daz dú ding
359,18 sunder in durch in flizsent, und ist rúwig in den sinnen.
- 359,19 *Ein frage:* Sint sú ellú also?
- 359,20 *Entwürt:* Minr und me nach ungliechheit dez zúvalles; aber
359,21 der weslich punct blibet gelich.
- 359,22 *Ein frage:* Ist ein söllicher mensche komen ze einem gantzen
359,23 wissenne der warheite, ald blibet im noch dunken und wenen?
- 359,24 *Entwürt:* Da der mensch im selber blibet, da blibet im öch
359,25 daz dunken und wenen; aber da er ime selber entgangen ist in daz,
359,26 daz da ist, da ist ein wizen aller warheit, wan es ist es selb, und
359,27 er stat sin unangenomen.
- 359,28 Und hie mitte si dir genüg geseit; wan kumet dar nüt mit
359,29 fragenne, mer mit rehter gelazsenheit kumet man zú diser verborgnen
359,30 warheit. Amen.

RESPUESTA: La actividad de una persona bien desprendida es su ‘dejar’, y su operación es permanecer inactiva, pues en su actuación permanece serena y en su operación permanece quieta.

UNA PREGUNTA: ¿Cómo se comporta respecto a su prójimo?

RESPUESTA: Tiene relación con la gente sin que su imagen se imprima en su interior (*inbildung*), ama sin apego y se complace sin inquietud, en una auténtica libertad.

UNA PREGUNTA: ¿Tiene tal persona alguna culpa que confesar?

RESPUESTA: La confesión que se realiza por amor es más noble que la que se hace por las culpas.

UNA PREGUNTA: ¿Cómo es la forma de oración de tal persona? Es más, ¿tiene que seguir rezando?

RESPUESTA: Su oración es fecunda, pues se entrega al recogimiento de los sentidos –ya que Dios es Espíritu– y se da cuenta de si alguna cosa se ha interpuesto [entre ella y Dios] o de sí, en algún momento, se ha conducido desde la intervención de lo que le es propio (*sinsheit*). Entonces resplandece una luz en su potencia superior, que hace que Dios sea el ser y la vida y la operación en ella y que ella no sea más que un instrumento (*geZÖwe*).

PREGUNTA: ¿Cómo es la forma de comer, de beber o de dormir de tal hombre noble?

RESPUESTA: Según lo exterior, y según los sentidos, el hombre exterior come, pero según el reconocimiento interior (*injebenne*) no come, pues de otro modo utilizaría el alimento y el descanso de manera animal. Y lo mismo sucede para las otras cosas que pertenecen al ser humano.

UNA PREGUNTA: ¿Cómo es su actitud exterior?

RESPUESTA: No tiene muchos modos [apariencias diversas] ni palabras, y éstas son sinceras y sencillas; tiene una conducta tal, que las cosas fluyen por él sin él, y permanece tranquilo en sus facultades (*sinnen*).

UNA PREGUNTA: ¿Son todos así?

RESPUESTA: Más o menos según las diversas circunstancias; pero los puntos esenciales permanecen idénticos.

UNA PREGUNTA: ¿Llega tal persona a un saber total de la verdad o se mantienen en ella el conjeturar (*dunken*) y el creer (*wennen*)?

RESPUESTA: En cuanto el ser humano permanece en sí mismo, también permanecen en él el conjeturar y el creer; pero en cuanto ha salido de sí mismo (*entgangen*) [y se encuentra] en aquello que es, allí goza de un saber de toda la Verdad, pues es eso mismo y se encuentra despojado de lo suyo.

Ya te he dicho suficiente. No es a través de preguntas, sino con un justo desprendimiento, como se alcanza esta Verdad escondida.

ANEXO II

GLOSARIO MEDIO-ALTO ALEMÁN / CASTELLANO

- abgehen, ganc ab* = apartarse, ¡apártate!
abegescheidenheit, abgescheidenheit = desasimiento (=BRUGGER; VEGA: ‘ser separado’; LIBERA: *détachement*).
- abgrund* = abismo, fondo
abziehen = abstraer (cf. Glosario *S. Th. mhd*, 383 = *abstrahere*; *abgezogen* = *abstractus*).
- abzug* = abstracción (como San Pablo); traduce el término latino *excessu*, raptó, abstracción, salida, retirada, enajenamiento, éxtasis. (ANCELET-HUSTACHE: *ravissement*; HOFMANN: *Entrückung*). En Suso, sólo en *Vita* c.2, 10:10; c.52:190:11 y c.53, 193:15.
- anderheit* = alteridad (LIBERA y ANCELET: *distinction*; STURLESE: *Unterscheidung*, distinción, diferenciación). Según Findebuch, 13, vocablo presente sólo en Eckhart y Suso. Comparando *Vita* c.51, 177:21-178:14 y SAN BUENAVENTURA, *Itinerarium* c.5 n.5-8, «*noh anderheit ist*» = «*neque aliqua potest fieri additio*» (ni se le puede añadir cosa alguna). Luego *anderheit* significaría también *adición, añadidura*.
- anhafi* = adhesión, apego.
- begirde* = deseo (por comparación de textos *Hor.* y *Bdew*); anhelo (Vega); afecto, apetito (cf. Glosario *S. Th. mhd*, 384: *affectus, appetitus; desiderium*).
- begriffen* = comprender, concebir, captar, aprehender. Por comparación entre *Bdew* c.12 y *Hor.* c.11 *apprehenditur*. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 384: *apprehender, capere, comprehendere, continere, deprehendere, tenere*).
- beiten* = *warten*: esperar, tardar (cf. Lexer I, 161).
- bekennen* = conocer. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 384: *cognoscere, noscere*).
- bekentnús* = conocimiento.
- beschaidenheit* = razón, entendimiento. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 384: *ratio*; Lexer I, 204: *Verstand*).
- bewerter* = experimentado (TOBIN: *seasoned*)
- billich* = conforme, conveniente (Lexer I, 276: *gemäss, geziemend, billig* = justo, equitativo).
- bildrich* = rico en imágenes.
- bischaft* = alegoría, figura.
- blöz* = absoluto, total, desnudo (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 385: *absolutus; nudus*).
- dunken* = conjetura.
- durchbrechen* = atravesar, irrumpir (STEER indica que corresponde a *transire*; BRUGGER: irrupción, VEGA: atravesar; LIBERA: *percée*)
- eigen* = propio
- eigenschaft* = propiedad. (Cf. Glosario *STh mdt*, 386: *conditio, proprietas, ratio*).
- einformikeit* = conformidad. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 386: *conformitas*).
- einikeit* = unidad. (Cf. Lexer I, 523, *eineheit* significa «unicidad, unidad, unión», *Einzigkeit, Einheit, Einigkeit*). Las traducciones alemanas de *Bdew* c.5, 344:27, HOFFMAN, 349; STURLESE, 41; así como la italiana: VANNINI, 51; y la francesa JARCZYK-LABARRIÈRE, 61, se inclinan por ‘unidad’ (*Einheit, unité*). Y Suíro, 289 traduce *einikeite* como *vnitate vel vnione*.
- enpfâhenne, enphâhen* = recibir, pero también concebir (cf. *Vita* c.51, 180: *enphangen wort*, el Verbo concebido por el Padre). (Cf. Glosario *STh mhd*, 386: *accipere; concipere conceptus; contrahere; participare; recipere; suscipere*). Tiene que ver con la teoría del conocimiento.
- enphenlich* = receptivo. (Cf. Glosario *STh mhd*, 386: *receptivus; perceptibilis*).
- enpfinden* = percibir, sentir.
- entbilden* = despojarse, des-imaginarse (trad. latín *Acta Echardiana: imaginem denudari*, cf. *Proc. Col* I, n.8, 201:19; *entbilde sín selbes* = *spoliet vel denudet se ipsum a propria imagine*, cf. *Proc. Col* I, n.10, 202:10).
- entgangenheit sín selbs* = pérdida de sí mismo; (según Findebuch, 86, propio de Suso = éxtasis, arrobamiento, *Entrückung, Ekstase*).
- entgungung* = éxtasis, traspasamiento; (Surio, 288 *excessum*; JARCZYK-LABARRIÈRE, *trépassement*; ANCELET-HUSTACHE, *anéantissement*).
- entgeisten* = despojado del propio espíritu, fuera de sí (propio de Suso, cf. Findebuch, 86).

- entgiessung* = difusión, *diffusio* (comparando *Vita* c.51, 178:24 con el texto paralelo de Buenaventura, *Itinerarium* c.6 n.2 (BAC, 620-621)).
- entlentú* = tomado, recibido (*entlehen*); (ANCELET-HUSTACHE: *emprunté*).
- entnomen* = enajenado, transportado, arrebatado, raptado.
- entnomenheit* = enajenamiento, arrobamiento, salida de sí, raptó.
- entschúten* = liberarse (cf. Lexer I, 585: *befreien*).
- entsetzen* = deponer.
- entsinken* = abismarse; perderse; (cf. Diccionario GRIMM: *excidere*, caer, perder; *elabi*, irse cayendo lentamente, desaparecer; deshacerse de sí mismo; soltarse; cf. Lexer I, 586: *von etw. abkommen* = apartarse, abandonar; *Verzückung* = extasis; *heraustreten*, salir).
- entsinkendes* = que se abisma.
- entwerdenne* = despojado de sí mismo (Lexer I, 597: *zu Nichte werden*).
- entwichen* = desvanecer.
- erkantnisse* = conocimiento. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 387: *erkennen* = *cognoscere*, *cognoscentia*, *intelligere*, *noscere*, *recognoscere*).
- ergezzung* = olvido (ANCELET-HUSTACHE, *délaissement*; el verbo *ergezzen*= olvidar, cf. Lexer I, 630: *vergessen*).
- floierende* = fluctuante, que va de un lado a otro (vocablo típico de Seuse, según Findebuch, 434; Lexer 3, 411: el verbo *floieren*: *hin u. her schwanken*, *flattern*, en Tauler y Seuse; HOFMANN lo traduce por *hochmütig*, ANCELET-HUSTACHE, *présomptueux*).
- fürbung* = purificación, *purgatio*, *reinigung*.
- fürbaz* = más adelante, más lejos (cf. Lexer 3, 589: *mehr vorwärts*, *fürder*, *weiter*, *ferner in raum, zeit u. grad (noch mehr)*).
- fürsaz*, *vürsaz* = propósito; (cf. Lexer III, 607: *vorsatz*, *vorhaben*, *entschluss*, *propositum*).
- gelázsenheit*, *gelassenheit* = desprendimiento (TOBIN: *detachment*; LIBERA, *délaissement*, *abandon*; cf. Lexer I, 806: *Gottergebenheit*).
- gebresten* = deficiencias, defectos, insuficiencia. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 387: *defectus*; *miseria*; *offensa*; *vitium*; también *deesse*; *deficere*). Comparando *Vita* c.51, 177:21-178:14 y SAN BUENAVENTURA, *Itinerarium* c.5 n.5-8, *gebrest* = *deficit*. Surio lo traduce por *vitio*.
- gebresthafte* = defectuoso, insuficiente (Típico de Seuse, cf. Findebuch, 111; cf. Lexer I, 761: *mangelhaft*, *gebrechlich* = defectuoso, insuficiente, imperfecto, frágil).
- gebruchen* = gozar, usar. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 387: *frui*; *uti*).
- gebrúchunge* = gozo, uso. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 387: *fruitio*; *usus*).
- geburt* = generación, nacimiento. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 387: *generatio*; *natio*; *nativitas*).
- gegenwürtekeit* = actual, presente; *actualis*, comparando *Vita* c.51, 178:24-179:5 con el texto paralelo de SAN BUENAVENTURA, *Itinerarium* c.6 n.2. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 388, *gegenwertcheit*: *praesentia*, *respectu*).
- gegenwurf* = objeto, asunto. (Cf. Lexer I, 782: *Gegenstand*, *Vorwurf*; Glosario *S. Th. mhd*, 388: *objectum*, *oppositum*; *subjectum*; *suppositum*).
- gehugnisse* = memoria (también *húgnúst*).
- gemüet*, *gemüte* = *mens*, ánimo, mente, corazón. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 388: *animus*, *mens*; LIBERA: *esprit*; BRUGGER: ánimo y mente; HUGENY: *volonté voulante*; PFISTER: *cœur*).
- genügte* = satisfacción, gozo, deleite. (Cf. Lexer I, 864: *Genüge*, *Befriedigung*, *Vergnügen*; BMZ 2, 359: *Fülle* = plenitud; *Befriedigung* = satisfacción; *Vergnügen* = diversión, gusto, placer).
- getriuwen* = confianza.
- gewerlich* = vigilante. (Cf. Lexer I, 987: *aufmerksam*, *sorgfältig*, *vorsichtig* = atento, cuidadoso, cauto).
- gewizzene* = conciencia
- gewordenheit* = el haber llegado a ser, el ser creado, la creaturalidad.
- gezoulich*, *gezōwlich* = instrumental. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 389: *instrumentalis*).
- gezouwe*, *gezōw* = instrumento. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 389: *instrumentum*).
- glich*, *gelích* = semejante, igual. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 388: *aequalis*, *similis*, *simul*).
- gelích geformet werden* = conformar. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 388: *conformare*).
- gelíchen* = asemejar, adecuar, comparar. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 388: *adaequare*, *comparare*, *proportionare*).

glichnus, gelíchnisse, gelíchnüss = semejanza, alegoría, metáfora, parábola, figura. (Cf. Glosario *S. Th. mhd.*, 388: *similitudo, metaphoricè, similitudinariè*).
grobheit = tosquedad (HOFMANN: *Unzulänglichkeít, insuficiencia*).
grundlos = sin fondo, abismal.

ie = siempre, en todo tiempo. (Cf. *Lexer I*, 1413).
ieklich = cada uno, algún, cualquier. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 390: *cuiuscumque; omnis, quislibet; unusquisque, quodlibet*).
ieklichs = ente cualquiera (esto o aquello).
ein ieklicher mensch = un hombre específico, concreto, cada cual.
iht, yt = algo, ente, sujeto, yo. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 386: *ihht = habere*).
inbildung, informunge = imaginación o in-formación, representación. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 390: *informieren = informare*).
íngebildet = LIBERA prefiere traducirlo como «uni-formado» en lugar de in-formado.
inblicke, ínblic = mirada interior, contemplación (interior), reflexión, consideración, iluminación. (Cf. *Vita c.52*).
íngang = entrada, llegada (irrupción en Dios).
in genomen = ‘anegado’ o ‘inmerso’ (en Dios) pues se emplea el prefijo *in*, hacia el interior.
íngenomenheit = inmersión en Dios, arrebató (propio de Tauler y Suso con el significado: «sumersión en Dios», *Versenkung in Gott*, cf. *Findebuch*, 185; ha sido traducido por TOBIN, 309 como *inwardness*; por STURLESE, 9 como *Eins Sein*; y por ANCELET-HUSTACHE, 428 Y 293 como *absortion* o *union*).
ínflíezen = infundir. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 390: *ínfluere*).
ínhangunge = inherencia. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 390: *ínhaerentia*).
ínjehen (widerínjehen) = reconocimiento interior. (Vocablo creado por Suso, cf. *Findebuch*, 186).
ínkêr = introversión; adentrarse (en el propio interior), vuelta hacia el interior. (Cf. *Lexer I*, 1436: *das Ínsichgehen; STURLESE: Rückkehr; Surio, 275: introversione*).
ínnebelíben = permanecer inmanente. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 390: *ímmanere*).
ínnemennes = ‘inmersión’ en Dios; en *Bdw c.5, 344:4* (SURIO, 286 lo traduce como *íntromissionem*).
ínnemunge = ‘inmersión’ en Dios; en *Bdw c.5, 349:17* (término propio de Suso, cf. *Findebuch*, 187).
ínnesín = interior, intrínseco. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 390: *ínesse; ínsind: íntrinsecus*).
ínnewonen = inhabitar. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 390: *ínhabitare*).
ínrlích = intrínseco (comparando *Vita c.51,178* y su paralelo de *Itinerarium c.6 n.2* (BAC, 620-621)).
ínschlag = desplome, raptó, introversión. (Cf. *Lexer I*, 1444: *Eínschlag*, impacto, caída; *Eínsdruck*, dirección hacia algo, raptó, arrobamiento, éxtasis, pero como vuelta hacia el interior; HOFMANN: *Entrückung; JARCZYK-LABARRIÈRE: ravissement; Vanini: rapimento; LIBERA: ímpulso; TOBIN: rapture; Surio, 287 introversionem*).
ínsetzung = imposición. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 390 *ínsetzen = ímponere*).
ínswébende, ín-swébende = que refluye. (Cf. *Lexer I*, 1445: *híneínschwébend*, oscilante, que está suspendido o que flota hacia dentro; *Findebuch*, 188, propio de Eckhart y Suso). *swébend* = *Lexer II*, 1347: *sích flíessend, síchiffend, síchwímmend, flíiegend hín u. her bewégen*.
ínwendíc = interior, interno. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 390: *íntensus, ínteríus*).
ístícheít = esencia; existencia. (Cf. *Lexer I*, 1460: *éssentia; BIHLMÉYER, 329* no está de acuerdo con *Lexer* e indica que *ístíkeít* puede ser también *éssé* o *ésséntínta*; correspondería, según LIBERA, a *quíddítas*, aquello por lo que la cosa es lo que es; BRUGGER lo traduce por «esencia primigenia»; Vega traduce en Eckhart *ístícheít* por «ser esencial» o «eseidad», en *Pr. 77*, Vega, 100; QUINT: *Seínsheit*; la expresión del *Pr. 83* de Eckhart, *úngewórdene ístíkeít*, corresponde, según LARGIER, a *purítas ésséndí*).
ístígú, ístíc = subsistente, existente (JARCZYK-LABARRIÈRE consideran que *ístígú* añade la existencia a la plenitud de la esencia; ANCELET-HUSTACHE y LIBERA lo traducen por: *subsíntant* y STURLESE, que lo traduce por *éssítíerénde*; no está presente en el glosario de la *S. Th. mhd*).
kêren = convertirse, volverse. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 380 = *convertere, tendere ín; sích kêren zuo: convertere an*).
kunst = arte, ciencia. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 391: *ars, scientia*).
kraft = facultad, potencia. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 390: *éffícaía, facultas, virtus*).
krefític = potente, eficaz. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 390: *éffícaíx*).

krankheit = fragilidad, enfermedad. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 390: *corruptio, infirmitas, miseria, morbus*; Surio, *imbecillitatis*).

kristenheit = iglesia. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 391: *corpus mysticus; Ecclesia*).

ledic, ledig, lēdec = desapegado, libre, desligado. (Cf. Lexer I, 1852: *frei, ledig, unbehindert*, sin trabas; también *lēdegkeit* = *vacuitas*, libre y vacío; FLASCH: *losgelöst*, desprendido).

lidikeit = desapego.

līden = sufrir, padecer pero también ‘ser pasivo’; traduce el latín *passio* (cf. Pfister, 94); *gotlīden*, padecer a Dios. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 391: *compati; pati; sustinere; tolerare*).

līdende = paciente, pasivo. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 391: *patiens; passivus; passive*).

līdunge = pasión. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 391: *passio*).

lust = deleite, agrado, gusto, placer, alegría, deseo. (Cf. Lexer I, 1991: *wohlgefallen, freude, vergnügen; verlangen, begierde, gelüsten*).

lustlich = deleitable. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 391: *delectabilis; voluptuosus*).

lúter = puro, claro, sin mezcla. (Cf. BMZ I, 1058: *lauter, hell, klar, rein*).

lúterkeit = pureza (en *Hor.* Suso emplea *puritas*).

meinung = intención, opinión. (Cf. Lexer I, 2082: *Sinn*, sentido; *Bedeutung*, significado; *Absicht*, intención; *Wille*, voluntad; *Gedanke*, idea; *Gesinnung*, convicción; *Meinung*, opinión).

minne = amor.

mittel, mitel = intermediario, mediación. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 392: *medium; ane mittel: immediate*).

mittelosú, ane mitel, sunder mitel = inmediato, sin intermediario (*sunder* = al margen, separado).

mût, muot, mût = ánimo, alma, voluntad, ... (Cf. Lexer I, 2241: *kraft des denkens, empfindens, wollens, sinn, seele, geist; gemüt, gemütszustand, stimmung, gesinnung*).

mûtwillen = apetencia, *Eigenwillen*, propia voluntad.

müßsig = quieto, inactivo

muessikeit = quietud

mugenheit = facultad, capacidad, poder. (Cf. BMZ II, 11, *Vermögen, Fahigkeit*).

nâch-volgunge = imitación, seguimiento. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 392: *imitatio; sequela*).

neiswie = de alguna forma (que no se conoce). (Cf. BMZ II, 330: abreviatura para decir: «*ich enweiz wie, waz...; irgend etwas; irgend wie*», no sé cómo, no sé qué...).

nemen = concebir, tomar. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 392: *accipere, derogare, recipere, resumere, sumere, trasferre, asumere, suscipere, sortiri*).

nemunge = modo de comprender, acepción, concepción, apercepción, aprehensión (ANCELET-HUSTACHE, *mode de perception*; Glosario *S. Th. mhd*, 382: *acceptio*).

niessen = gozo, gozar (*geniessen*), *fruitio*.

notdurft = necesariamente. (Cf. Lexer 2, 114 *nôtdurft: notwendigerweise*).

ruwig = sereno, pacificado.

reinkeit, reinekeit = castidad, limpieza, pureza. (Cf. BMZ II, 662: *Reinheit, Keuschheit, reiner Lebenswandel*).

selikeit, saelecheit = bienaventuranza, felicidad, salvación. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 383: *beatitudo, felicitas; salus; vita aeterna; gebruchung der selikeit: fruitio patriae*).

selstandunge = hipóstasis, subsistencia. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 394: *hypostasis, subsistentia*).

selbtheit = mismidad, *ipseidad* (identidad, peculiaridad, especificidad, individualidad).

sigen, sigen = confluir. (Cf. Lexer II, 916: *sich senken, niederfallen, sinken; bes. von flüssigkeiten: tropfend fallen, tropfen, tröpfeln, fliessen; ergiessen* = hundirse, caer, disminuir, descender, y para fluidos, gotear, fluir, derramarse).

sinsheit, sinesheit = propiedad, lo suyo, lo propio. (Cf. Lexer II, 929: sinónimo de *selbtheit*; según Findebuch, 315: sólo en Eckhart, *Paradisus*, Tauler y Seuse; BMZ III, 293: *das eigene Wesen, Selbstheit*).

sunder = especial, singular.

sunderlich = singular, especial. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*: *singularis, singuli, specialis*).

sunheit = filiación, esencia del Hijo. (Cf. Lexer II, 1314: *wesen des Sohnes*; en el Glosario *S. Th. mhd*, 394, aparece el sustantivo *sunlicheit* = *filiatio*).

süeze, suoze, sūze (sūze, sūze) = suave, dulce, agradable, amable.

- süezecheit, sũezekeit, sussekeit* = dulzura, suavidad, amabilidad. (Cf. Lexer II, 1288: *süssheit, süßigkeit, lieblichkeit, annehmlichkeit, freundlichkeit, gütigkeit*).
- Súse* = el nombre del libro de la *Vita*, Suso. La única otra palabra escrita igual en la obra susoniana es: *súsent uf* = *sursum*, clamad a Dios. Cf. *Vita* c.9, 27:21.
- súsen, siusen* = atronar, hacer ruido, silbar, clamar. (Cf. Lexer II, 1328: *sausen, brausen, rauschen, summen, zischen, knirschen, knarren; stridere, tinnire*).
- swanger werden* = concebir (Cf. ECKHART, *Pr.* 104, DW IV, 586, nota 40).
- sweben* = flotar, planear.
- teilhaftic* = participado. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 395: *participative, participatus, participans; teilhaftic werden* = *participare*).
- teillich* = particular. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 395: *particularis; in einer teillichi* = *in particulari*).
- tougen* = oscuro, escondido, secreto, escondido, misterioso. (Cf. Lexer II, 1481).
- tougenheit, tugenheit* = misterio. (Cf. Lexer II, 1483: *heimlichkeit, geheimnis, verborgenheit, geheimnisvolles wesen*).
- tougenlich, tovgenlich* = misteriosamente, en silencio, escondido
- tugen, tugent* = virtud, potencia (Cf. Lexer II, 1560; BMZ IV, 55: *virtus, Kraft*). *tugentforme* = forma virtual.
- tüginge* = acción. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 395).
- trost* = consolación, consuelo; *untrost* = desolación.
- überbilden* = transfigurar, transformar. (Cf. *Proc. Col* I n.8, LW V, 201:20 *in got überbildet* = *in deum per imaginem transformari*).
- überflug* = vuelo (sobrevolar), sólo en Suso, no se encuentra en ningún diccionario de medio-alto alemán.
- übertart* = tránsito [del espíritu humano]; *transitus*, en San Buenaventura, ANCELET-HUSTACHE lo traduce por: *transport*. Sólo en *Vita* c.53, 193:11.
- überformet* = transformar.
- übersetzt* = tanspuesto.
- überswenker* = desbordante.
- ufgang* = subida.
- ufgebenne* = entrega, abandono, renuncia.
- undergang* = abajamiento, kénosis. Relacionado con *In manos tuas...* Cf. *Vita* c.49, 167:9.
- underscheiden* = distinguir, diferenciar. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 395: *differre, distinguere, dividere*).
- underscheidung* = separación. (Cf. Lexer II, 1797-99: *distantia; Unterscheidung, Unterschied, differentia, interstitium*). BIHLMAYER en nota p.354 aclara: *underscheidung* = *Trennung (separatio)* y *underscheidenheit* = *Verschiedenheit (distinctio)*. Pero ambos sentidos aparecen el término *underscheidung*, según el Glosario *S. Th. mhd*, 395: *differentia, discretio, distinctio (6 veces)* y *divisio*.
- underscheidenheit* = distinción. (Cf. BMZ III, 104: *Verschiedenheit, Unterschied*. Según Findebuch, 376, característico de Eckhart y Suso).
- underscheit* = (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 395: *differentia, distare, distinctio*).
- understandunge* = subsistencia, sustancia. (Cf. Lexer II, 1805: *substantia*).
- understant* = supuesto, hipóstasis. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 395: *suppositum*).
- unteillich werden* = (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 396: *individuari*)
- untrost* = desolación.
- ununderscheiden* = indistinto.
- unvermisset* = no incorrecto, no defectuoso. (Cf. Findebuch, 392: *nicht fehlerhaft*, sólo en Suso).
- unwandelliche* = inmutable.
- unwidernemklich* = irrevocable.
- ursprung* = origen.
- üzbrächen* = surgir, salir, aparecer (Cf. Lexer II, 2037: *expelere, hervorbrechen, ausgehen, sich zeigen*; Findebuch, 398, propio de Eckhart; LIBERA lo traduce como difusión, efusión).
- üzbruch, usbruch* = procesión, difusión, efusión. (Cf. ANCELET-HUSTACHE, p.429, nota 4: *processio*; QUINT, DW II, p.363, nota 3, corresponde a *processio, processus* en latín).
- usganc, usgang* = salida, *exitus*. (Cf. Lexer II, 2040: *Ausgang, Endpunkt, Ende, exitus*).
- us gån, us gën, üzgên* = (Cf. Lexer II, 2022: salir, dejarse, perderse...; Glosario *S. Th. mhd*, 396: *exire, procedere, prodire, progredi*).

ûzgangunge = (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 396: *processio*; y *ûzgaunge*: *actio, emanatio, processio*).
usgeleit = expuesto, interpretado (expresión típica susoniana: *usgeleitû bischaft = ausgelegtes Gleichnis*, parábola explicativa o interpretativa, que corresponde a la expresión susoniana latina *figurata locutio*).
usschlag = salida (del raptó); *schlag* = golpe, latido; *inschlag* = raptó, desplome, introversión (unión mística); *usschlag*, salida de esa experiencia.
ustriben = echar, quitar algo de la cabeza.
ûzvluz = el dimanar. Traduce el término latino *emanatio* como *processio* y también el *exitus* (Vega: *fluir*).

verflüssen = deslizarse; *in sich verflözent* = transfundirse.
vergangenheit = extinción. Suso alude con este término a tres tipos de extinción en *Vita* c.48: una, total, tras la muerte; otra, como pérdida de sí mismo en la experiencia contemplativa extática; y la tercera, sinónimo de *gelassenheit*, de entrega total de la propia la voluntad a Dios. HOFMANN utiliza *Vergehen* o *Eingehen* (morir, desaparecer); ANCELET-HUSTACHE: *anéantissement*; STURLESE: *loslösen* (desprenderse); SURIO: *excesus spiritus*.
vergangen = aniquilado, extinguido, anonadado, perdido (perderse sí mismo).
verjehunge = afirmación. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 397: *affirmatio, confirmatio, distributio*).
vermugenne = potencia (por alusión a la cita de San Bernardo en *Bdw* c.4, 336:23).
vermügent sîn = ser valioso. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 397: *valere*).
vernunftig = (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 397: *intellectualis, intellectivus, intelligens, intelligibilis*)
vernunftikeit = intelecto. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 397: *intellectus, intelligentia*).
vernichten = aniquilar.
vernichtkeit = negación de sí mismo, anonadamiento.
verruochen = despreocupación, olvido.
versinken = sumirse, sumergirse, inmersión.
versenken = abismar, sumergir.
verstandenheit = comprensión, entendimiento, razón. Cf. *Bdw* c.5. (Cf. *Lexer* III, 249: *Verständigkei*t o comprensión, *Verstand* o entendimiento, inteligencia, juicio, sentido común).
verstantnisse = comprensión. (Cf. *Lexer* III, 249: *Verständnis, Einsicht, Verstand, intellectus*). En Eckhart aparece en la tríada: memoria, entendimiento y voluntad (*gehugnisse, verstantnisse und wille*), cf. *Pr.* 103, *DW* IV, 475:10.
HWPPh II, 786 indica que en Eckhart los términos *Vernunft* y *Verstand* se entendían de manera inversa al uso actual. Hoy se asocia *intellectus* a *Verstand* y *ratio* a *Vernunft*, pero entonces solía ser al contrario.
verstan = comprender, entender, captar. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 397: *accipere, considerare, conspiciere, intelligere* (5 veces), *sapere vel intelligere*).
verswemen = impeler, arrastrar. (Cf. *Lexer* III, 261: *wegschwemmen*).
verwandeln = convertir, transmutar, transformar.
verswemmen = arrastrar (sólo en Suso, cf. *Findebuch*, 422). *schwemmen* = conducir flotando río abajo.
verworfenheit = abajamiento, humillación, kénosis.
verzihen = rechazar, negar, renunciar. (Cf. *Lexer* III, 319).
verzuken = entrar en éxtasis. (Cf. *Lexer* III, 323: *im Geiste, durch verzückung entführen, entrücken*).
verzúket = raptado (en éxtasis); *verzúkunge* = *raptus*. (Cf. *Lexer* III,323).
vonker = abandono, conversión. (Cf. *Lexer* III, 457: *abwendung*; *Findebuch*, 438: sólo en Suso).
vinstri, vinsternis = oscuridad, tiniebla; oscuro, tenebroso, sombrío. (Cf. *Lexer* III, 458: *dunkel, finster, obscurus, opacus, tenebrosus*).

wesen = ser (en la mayoría de las ocasiones). En alemán moderno *Sein* = *esse* y *Wesen* = *essentia*, pero no era así en medio-alto alemán. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 399: *wesen* = *ens, esse, existens* y *wesunge* = *esse naturale, essentia*). Pero también podría significar *essentia*. (Cf. *Lexer* III, 800: *das Sein*, el ser, la existencia, *verweilen*, permanecer, *wohnen an einem Orte, Aufenthalt*, estancia; *Wesenheit, Leben, Art zu sein, essentia, Eigenschaft*, característica, *Zustand*, estado, *Lage*, situación. *BMZ* IV, 769: *das Sein, verweilen an einem Orte, Anwesenheit; Aufenthaltsort, Wohnort; Art zu sein, Wesen, essentia*). Comparando la afirmación latina de Eckhart *In Eccli.* n.10, *LW* II, 239:9-10 «*Et sic manent in divinis tantum duo praedicamenta, scilicet substantia et relatio*» con *Bdw* c.2, 331:1-2 «*in der go^tlichen nature ist nit anders denne wesen und die widertragenden eigenschefte*», *wesen* corresponde a *substantia*.

- wesende, wësende* = presente, existente. (Cf. Lexer III, 801: *seiend, anwesend*).
- wesentlich* = sustancial, real, duradero. (Cf. Lexer III, 802: *Wesen habend, wesenhaft, wirklich, dauerhaft*).
- wesentheit* = esencia, entidad; Suso se refiere a «*dú wesentheit dez menschen*» (cf. *Vita* c.48, 162:15.30), o «*natürlicher wesentheit*» (163:6) y utiliza un vocablo preciso para ‘esencia’, diferente de *wesen*). (Aunque en Glosario *S. Th. mhd*, 399: *ens, entitas*).
- weslichkeit* = ser, sustancialidad.
- wesunge* = esencia (cf. Bdw c.6, 354:15). (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 399: *essentia* (6 veces); *esse naturale*; y la expresión *nach der wesunge: essentialiter*).
- widerblick* = reflejo, contemplación reflexiva. (Cf. Lexer III, 829: *Reflex, Gegenblick, Rückblick, das Zurückschauen, Blitz*).
- widerbögen, widerböugen* = inclinación sobre sí mismo, reflexión; inclinar, reflejar. (Cf. Lexer III, 830, verbo: *reclinare, reflectere*, sust. *reflexio, reciprocatio*. Según Findebuch, 464, característico de Tauler y Suso como sustantivo, de Tauler y de la recopilación de sermones *Paradisus anime intelligentis* como verbo, y Eckhart y Paradisus como adjetivo (*widerböugec*)).
- widerglanz* = imagen reflejada, reflejo, reflexión. (Cf. Lexer III, 836: *Wiederschein, Wiederglanz, Abglanz*).
- widerglanz* = *widerglanz*. (Cf. Findebuch, 465: Eckhart y Suso).
- widerkaphen* = ‘está vuelto hacia’, respectividad; corresponde al término latino *respectus*. Cf. STURLESE (ed.), *Das Buch der Wahrheit: Mittelhochdeutsch-Deutsch*, XXXVII. El vocablo aparece en Suso y Tauler (Cf. Findebuch, 465).
- wideringang* = retorno [hacia Dios]
- widerinjehen, widerinjehen* = reconocer interiormente. Propio de Suso, así como *injehen*, con el mismo significado. (Cf. Findebuch, 465 y 186: *Sichzurückbeziehen*). En Lexer I, 1477 se indica que *jehen* significa *sagen, reden, bekennen*, pero también *halten für, aussehen, berufen, glauben, schieben*, etc. Ni Lexer ni el BMZ aluden a *widerinjehen* o a *injehen*. El Glosario *S. Th. mhd* tampoco, pero sí *verjehen: cedere, concedere, confiteri, profiteri* y *verjehunge: affirmatio, confirmatio, distributio*. STURLESE lo traduce: *Rückorientierung*.
- widergeberung; widergeborn* = regeneración; renacido. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 399: *regeneratio; renatus*).
- widerschlage, widerslac* = retorno. (Cf. Lexer III, 855: *wiederholter Schlag, golpe repetido, Rückschlag, golpe en retorno, Gegenteil, im Augenblick, Wiederschein, Reflex*).
- widertragen; widertragung* = (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 399: *referre, relativus; relatio*).
- wirkelich* = activo, actual, agente. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 399: *activus, agens, agibilis, effectivus operativus, practicus; - dinge: agenda*).
- wis, wíse* = modo, condición. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 399: *conditio, modus, ratio, status*). En Suso aparece también *arg wísen (Vita* c.49, 166:8): ‘modo malo’, ‘mala manera’, ‘malas acciones’.
- wíse* = pradera (*Wiese*); sabio (*weise*).
- wislosecliche* = sin condición alguna, sin modo. Adverbio propio de Suso, así como el sustantivo *wislosekeit*. (Cf. Findebuch, 474).
- wirkelich* = activo, efectivo, actual. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 399: *activus* (en 4 ocasiones) y una: *agens, agibilis, effectivus, operativus, practicus*. Cf. Lexer III, 928).
- wunnenberndú* = llena de delicias, alegría, gozo.
- wúrklichest* = actualísimo. Cf. la comparación entre *Vita* c.51, 177:21-178:14 y SAN BUENAVENTURA, *Itinerarium* c.5 n.5-8, texto que Suso cita casi textualmente.
- wúrklichkeit* = actividad; eficiencia. (Cf. Lexer III, 928, *wirkelicheit, wúrklicheit = Tätigkeit, Wirksamkeit, Werkfähigkeit*. Según el Findebuch, 473, es propio de Eckhart, Tauler, Suso y de los textos del siglo XIV recogidos en la obra: Georg STEER (ed.), *Scholastische Gnadenlehre in mittelhochdeutscher Sprache* (MTU 14), Beck, München 1966.
- zergange* = aniquilado
- zúfall, zuoval* = accidente. (Cf. Glosario *S. Th. mhd*, 400: *accidens, supperadditio*).

ANEXO III

CRONOLOGÍA

CONTEXTO SOCIAL	AÑO	ORDEN DE PREDICADORES
	1206	Domingo instituye en Prouille la primera comunidad de dominicas, formada por mujeres convertidas del catarismo.
IV Concilio de Letrán, convocado por INOCENCIO III.	1215	
	1216	HONORIO III aprueba la Orden de Predicadores.
	1220	Primera fundación de los dominicos en Alemania, en la ciudad de Colonia.
	1233	Fundación del convento de dominicas de Töss.
1ª mitad del s. XIII: poesía mística de la beguina HADEWIJCH DE AMBERES.	1234	Canonización de DOMINGO DE GUZMÁN, fallecido en 1221, fundador de la Orden de Predicadores.
Condena a la hoguera de la beguina ALEYDIS en Cambrai.	1236	Fundación del convento de dominicos de Constanza.
	1244	ALBERTO MAGNO enseña en París. Nace DIETRICH DE FREIBERG (Theodoricus Theutonicus) entre 1240-1245.
La beguina MATILDE DE MAGDEBURGO comienza a escribir su <i>Luz fluyente de la Deidad</i> .	1248	Fundación del <i>studium generale</i> de Colonia por ALBERTO MAGNO. Le acompaña TOMÁS DE AQUINO hasta 1252, año en que irá a enseñar a París.
	1256	El Capítulo General de Montpellier decide que la edad mínima de entrada en la Orden sea 15 años (y no 18).
SAN BUENAVENTURA escribe su <i>Itinerarium mentis in Deum</i> .	1259	Se restringe la movilidad en los conventos de dominicas y se establece una clausura estricta. (cf. LDM VII, 2162).
	1260	ALBERTO MAGNO es nombrado obispo de Ratisbona. Renuncia en 1262. Se le atribuye el establecimiento de una lista de

		errores, la <i>Determinatio de novo spiritu</i> contra la secta del Nuevo Espíritu. Nacimiento de ECKHART en Hochheim (Turingia).
	1263	<i>Leyenda Áurea</i> de SANTIAGO DE LA VORÁGINE.
	1264	<i>Suma contra Gentiles</i> de S. TOMÁS DE AQUINO.
CLEMENTE IV pone los monasterios de dominicas de nuevo bajo la jurisdicción del Maestro general de la Orden. Los dominicos han de atenderlas espiritualmente.	1267	<i>Suma Teológica</i> de S. TOMÁS (1266-1273).
	1268	GUILLERMO DE MOERBEKE traduce los <i>Elementatio Theologica</i> de Proclo.
	1270	El Capítulo General de Milán decide que se estudie la obra de TOMÁS DE AQUINO (será la enseñanza oficial de la Orden en 1309).
II Concilio de Lyon, convocado por GREGORIO X.	1274	Fallecen S. BUENAVENTURA y TOMÁS DE AQUINO. ECKHART novicio en el convento de Erfurt.
Decreto de París que condena el aristotelismo.	1277	El Capítulo General de Burdeos, a petición de Alberto Magno, encomienda que se siga estudiando a Tomás de Aquino. Hay 40 monasterios de dominicas en Teutonia, de los 58 de toda la Orden.
El Sínodo de Tréveris prohíbe la predicación de los begardos, «laicos ignorantes» porque difunden errores.	1280	Fallece ALBERTO MAGNO.
MARTÍN IV autoriza a las Órdenes Mendicantes el derecho de oír confesiones, independientemente del permiso del Ordinario del lugar, en la Bula <i>Ad fructus uberes</i> ; (privilegio revocado por Bonifacio VIII en 1300, restablecido por Benedicto XI en 1304 y derogado de nuevo en 1312 en el Concilio de Vienne).	1281	
Fallece mística beguina, y luego cisterciense, MATILDE DE MAGDEBURGO.	1282	

FELIPE IV, el Hermoso, rey de Francia (1285-1314).	1285	
	1286	El provincial de los dominicos de Teutonia, HERMAN DE MINDEN, decide que se ayude doctrinalmente a los monasterios de dominicas. Las <i>Sorores Poenitentes</i> o <i>Magdalenas</i> son incorporadas a la Orden dominicana.
	1287	Privilegio papal concedido a los dominicos sobre ciertas comunidades de beguinas de Renania.
El sínodo de Aschaffenburg (Baviera) denuncia los errores de begardos y beguinas. Varios son arrestados y acusados de herejía en Colmar y Basilea.	1290	
	1292	ECKHART en la universidad de París como <i>Baccalaureus</i> . Escribe su <i>Collatio in libros Sententiarum</i> .
	1294	ECKHART prior del convento de Erfurt y Vicario General de la provincia de Turingia (1294-1298). Entre 1295 y 1300 redacta <i>Die rede der underscheidung</i> .
	~ 1295	21 de marzo, nace HEINRICH SEUSE (o ENRIQUE SUSO) en Constanza.
Bula <i>Clericis laicos</i> de BONIFACIO VIII (1294-1303) contra las pretensiones de Felipe IV. Bula <i>Saepe sanctam Ecclesiam</i> (DH 866) que condena los errores de la secta laica de los Hermanos del Nuevo Espíritu.	1296	DIETRICH DE FREIBERG, Maestro en Teología de París.
Decretal de BONIFACIO VIII <i>Periculoso</i> , que impone clausura a todas las monjas.	1298	Entre 1298 y 1305, <i>Sermones alemanes</i> 101-104 de ECKHART (según Steer).
Primer año jubilar. El arzobispo de Cambrai censura la obra de la beguina MARGARITA PORETE, <i>Mirouer des simples ames anienties</i> .	1300	Nacimiento probable de JUAN TAULER en Estrasburgo.
Bula de BONIFACIO VIII <i>Unam sanctam</i> (DH 870-875) que reivindica la autoridad del Papa sobre el poder temporal. FELIPE IV convoca un concilio nacional contra BONIFACIO.	1302	ECKHART, Maestro en teología en París (1300-1303). <i>Quaestiones Parisiensis I-III</i> (o quizá todas ellas) y, según Steer, los prólogos del <i>Opus Tripartitum</i> (1302/1303).

<p>Las tropas de FELIPE EL HERMOSO hacen prisionero a BONIFACIO VIII, en Anagni, que muere poco después de ser liberado.</p>	<p>1303</p>	<p>El Capítulo General de Besançon decide escindir la provincia de Teutonia en dos: Teutonia (con 49 conventos de frailes y 64 monasterios) y Sajonia (47 conventos y 9 monasterios). ECKHART es elegido provincial de Sajonia (1303-1311). Primera redacción del <i>Opus Tripartitum</i> (según Sturlese). Entre 1303/1305 <i>In Gen. I, In Exod. e In Sap.</i> Entre 1303-1310 (según Sturlese), <i>Sermones et lectiones sup. Eccli. (In Eccli.)</i> Ciclo de sermones alemanes 101-104 sobre el nacimiento del Hijo en el alma.</p>
<p>ENRIQUE DE VIRNEBOURG es nombrado arzobispo de Colonia. FELIPE IV expulsa de Francia a los judíos, y confisca sus bienes.</p>	<p>1306</p>	
<p>FELIPE IV ordena detener a los templarios e incautar sus bienes. Decreto del obispo de Colonia, ENRIQUE DE VIRNEBURG, contra los begardos, acusados de herejía.</p>	<p>1307</p>	
	<p>1308</p>	<p>SUSO entra en el convento de los dominicos de Constanza, a los 13 años (ca. 1308-1310).</p>
<p>El papa CLEMENTE V (1305-1314) traslada de la Sede papal a Avignon, donde permanecerá hasta 1377.</p>	<p>1309</p>	<p>El Capítulo General de la Orden declara a TOMÁS DE AQUINO doctor oficial de la Orden y prohíbe enseñar doctrinas divergentes. Los dos capítulos siguientes (1313 y 1329) lo ratifican.</p>
<p>Los Templarios y Margarita PORETE condenados a la hoguera en París. Los sínodos de Tréveris y de Maguncia ponen bajo sospecha de herejía a begardos y beguinas.</p>	<p>1310</p>	<p>Fallece DIETRICH DE FREIBERG (después de 1310, probablemente entre 1318-1320).</p>
<p>Concilio de Vienne. La constitución <i>Ad nostrum qui</i> (DH 891-899) censura los errores de los begardos y beguinas sobre el estado de perfección, identificándolos con los Hermanos del Libre Espíritu. El concilio ratifica el decreto del papa CLEMENTE V <i>Cum de quibusdam mulieribus</i> que prohíbe el modo de vida de las beguinas. También censura algunas doctrinas de PEDRO JUAN OLIVI, iniciador de los franciscanos «espirituales» o «fraticellos» (DH 900-905).</p>	<p>1311-1312</p>	<p>Los dominicos de la provincia de Teutonia reeligen a ECKHART como provincial, pero el Maestro General no lo confirma, y lo envía a la universidad de París como <i>Magister</i>, donde permanece hasta 1313. De este periodo son algunas de sus obras latinas: probablemente <i>In Iob.</i>, la segunda redacción del <i>Opus Tripartitum</i> y las <i>Quaestiones Parisienses III-IV</i>.</p>

En Italia, los fraticellos, se separan de la Orden franciscana.		
RAIMUNDO LULIO enseña en París	1313	ECKHART en el convento de Estrasburgo. Encargado del <i>studium particulare</i> y de la asistencia doctrinal a los numerosos monasterios y comunidades de beguinas de Renania, seguramente hasta 1323. De 1313 a 1318 (aprox.) SUSO hace sus estudios filosóficos, probablemente en el <i>studium particulare</i> de Estrasburgo o de Constanza (hasta 1322). ¿Coincide ya con ECKHART?
Doble elección del emperador: Federico el Hermoso y Luis de Baviera, que inicia una lucha armada contra su adversario.	1314	«Conversión» de SUSO (ca. 1314).
Lluvias torrenciales que provocan una hambruna por todo el centro y Norte de Europa.	1315	TAULER novicio dominico en el convento de Estrasburgo (~ 1315-1318). ¿Coincide con SUSO?
JUAN XXII, papa (1316-1334).	1316	~ El tomista JUAN DE STERNGASSEN, Lector en Estrasburgo. ¿Maestro de Suso?
El papa publica los decretos del Concilio de Viena («Las Clementinas») y las autoridades eclesiásticas comienzan a disolver comunidades de beguinas en todo el Norte de Europa. El obispo de Estrasburgo, JUAN DE DÜRBHEIM, publica una carta contra «Los hermanos y hermanas del Libre Espíritu».	1317	
JUAN XXII publica el decreto <i>Ratio recta</i> para proteger a las terciarias franciscanas y a las beguinas ortodoxas de las persecuciones, especialmente en Alemania.	1318	HERVAEUS NATALIS, Maestro General de la Orden de Predicadores (hasta 1323).
	1319	SUSO estudia Teología, Biblia y Sentencias. ~ ECKHART comienza su <i>Libro del consuelo divino</i> (BgT).
Fallece DANTE.	1321	
Batalla de Müldorf: LUIS DE BAVIERA vence y hace prisionero a FEDERICO EL HERMOSO y rechaza la injerencia arbitral del Papa.	1322	ECKHART visita como Vicario de la Orden a las dominicas de Unterlinden. Suso en el <i>studium generale</i> de Colonia (de 1322 o 1323 a 1327).

<p>JUAN XXII condena la doctrina franciscana de la pobreza absoluta de Cristo y de los apóstoles, en la Bula <i>Cum inter nonnullos</i>.(DH 930-931) También declara nulas las pretensiones de LUIS DE BAVIERA al título imperial.</p>	<p>1323</p>	<p>Canonización de TOMÁS DE AQUINO. A partir de 1323 o quizá de 1324, ECKHART enseña en el <i>studium generale</i> de Colonia y predica en diversos monasterios (<i>cura monialium</i>). NICOLÁS DE ESTRASBURGO, Lector en el convento de Colonia (1323 – 1325).</p>
<p>JUAN XXII excomulga a LUIS DE BAVIERA y pone al Imperio en entredicho. MARSILIO DE PADUA escribe el <i>Defensor pacis</i> a favor del emperador.</p>	<p>1324</p>	<p>BERNABÉ CAGNOLI DE VERCELLI, Maestro General de la Orden (hasta 1332).</p>
<p>El franciscano GUILLERMO DE OCKHAM en Aviñón, para defender su pensamiento. El arzobispo de Colonia, ENRIQUE DE VIRNEBURG establece un tribunal contra la herejía del Libre Espíritu. Son condenados un gran número de begardos a morir en la hoguera, o ahogados en el Rin.</p>	<p>1325</p>	<p>El Capítulo General de Venecia recuerda la obediencia debida al Papa y señala los peligros de la predicación en lengua vulgar de ciertos frailes que en sus sermones tratan temas sutiles para el pueblo, en Alemania. NICOLÁS DE ESTRASBURGO es nombrado por el Papa visitador de la Provincia de Teutonia, debido a disensiones internas y falta de observancia en la Orden. Más tarde revisa la obra de Eckhart y no encuentra nada herético en ella.</p>
<p>OCKHAM y su superior general MIGUEL DE CESENA huyen de Aviñón y se refugian en la corte de LUIS DE BAVIERA. La Inquisición del arzobispado de Colonia instruye el proceso contra ECKHART.</p>	<p>1326</p>	<p>~ Eckhart predica su sermón <i>Del hombre noble (VeM)</i>. Los dominicos HERMANN DE SUMMO y GUILLERMO DE NIDECKE acusan de herejía al Maestro Eckhart ante el obispo de Colonia (entre el 1 de agosto de 1325 y el 26 de septiembre de 1326). 26 de septiembre. ECKHART comparece ante el tribunal de Colonia, a pesar de no reconocer su competencia, y defiende su ortodoxia, en respuesta a dos listas de acusaciones (<i>Responsio. Proc. Col I y II</i>). Es probable que SUSO fuera testigo directo del inicio del proceso contra Eckhart.</p>
<p>Se observa un cometa, considerado como mal augurio.</p>	<p>1327</p>	<p>14 de enero. NICOLÁS DE ESTRASBURGO es acusado por el obispo de Colonia de complicidad con la herejía, al haber defendido a Eckhart. Nicolás eleva una protesta y apela a la Santa Sede. 26 de enero. ECKHART hace también apelación al Papa y solicita ser juzgado</p>

		<p>en Aviñón. 13 de febrero. ECKHART hace una declaración pública (<i>Protestatio</i>) en la que afirma que si se encontraran afirmaciones erróneas en sus sermones o escritos, se retractaría de ellas. El 22 de febrero se le deniega el recurso al Papa. A pesar de ello, una comitiva de dominicos, incluido el Provincial, va a Aviñón para solicitar allí un juicio justo.</p> <p>En 1326 o 1327 SUSO vuelve al convento de Constanza, seguramente como Lector.</p>
<p>LUIS DE BAVIERA se hace coronar en Roma por el cardenal COLONNA. Plaga de langostas.</p>	1328	<p>El capítulo general de Toulouse vuelve a señalar los peligros de la predicación de cuestiones sutiles en lengua vulgar y recomienda a los Lectores que no entren en cuestiones disputadas.</p> <p>Entre junio de 1327 y enero 1328 Eckhart comparece ante un tribunal de Aviñón y responde a 28 frases incriminadas (<i>Votum</i>). ~ Fallece ECKHART (antes del 30 de abril de 1328 ¿en Aviñón o de regreso?).</p>
<p>27 de marzo. Bula de JUAN XXII <i>In agro dominico</i> (DH 950-980) que señala 17 tesis de Eckhart heréticas y 11 equívocas y malsonantes, aunque con muchas clarificaciones puedan tener sentido católico. Señala también que Eckhart, al final de su vida, se sometió a la decisión de la Sede apostólica.</p>	1329	<p>~ SUSO redacta su <i>Libro de la Verdad</i> en defensa de Eckhart y contra la herejía del Libre Espíritu (entre 1326-1330).</p> <p>BERNABÉ CAGNOLI, Maestro General de los dominicos, envía a dos visitantes a Teutonia, para erradicar el «eckhartismo».</p> <p>El capítulo general de Sisteron pide que los Lectores enseñen la doctrina de Santo Tomás.</p>
	1330	<p>Capítulo general de Maastricht.</p> <p>En un Capítulo en <i>Niederland</i> (¿Maastrich?) se recrimina a SUSO por difundir «libros» que extienden la herejía: ¿el <i>Libro de la Verdad</i>?, ¿otras obras perdidas? SUSO es depuesto de su cargo de Lector.</p>
<p>Carta de JUAN XXII al arzobispo de Colonia con el mandato de anular el proceso contra Nicolás de Estrasburgo.</p>	1331	<p>El provincial de Teutonia, ENRIQUE DE CIGNO (defensor de Eckhart) se queja ante el Papa de las acciones de los visitantes. Juan XXII envía al dominico de Toulouse BERNARDO CARRERIE,</p>

		como visitador de la Provincia de Teutonia. Sus decisiones son aún más drásticas y también contestadas por ENRIQUE DE CIGNO, que es depuesto de su cargo en 1332; todos los amigos y seguidores de Eckhart son depuestos de sus cargos (Lectores, priores...).
Fallece ENRIQUE DE VIRNEBURG, obispo de Colonia.	1332	Capítulo provincial de Estrasburgo. Es elegido BERNARDO CARRERIE provincial de Teutonia, gracias a presiones y amenazas (según Trusen). Probablemente el tomista JUAN DE STERNGASSEN es encargado del <i>studium generale</i> de Colonia. La mística dominica MARGARITA EBNER entabla relación con el sacerdote ENRIQUE DE NORDLINGEN, del círculo de los «Amigos de Dios».
El obispo de Constanza, HUGO DE MONTFORT, abandona la obediencia al Papa y se alía al emperador. Los franciscanos y una parte del clero de la ciudad le siguen, desobedeciendo el entredicho.	1333	El Capítulo general de Dijon elige Maestro General a HUGO DE VAUCEMAN (1333-1341), que tendrá otra postura que su predecesor. Seguramente SUSO es rehabilitado y quizá haya recuperado su cargo de Lector. SUSO le dedica su libro <i>Horologium sapientiae</i> (redactado antes de 1339).
BENEDICTO XII, papa (1334-1342)	1334	BERNARD CARRERIE es depuesto y se elige un nuevo provincial de Teutonia (JAKOB VON FELSENBURG).
	1335	El dominico neoplatónico BARTOLOMÉ DE MOOSBURG ocupa el cargo de regente del <i>studium generale</i> de Colonia.
Constitución <i>Benedictus Deus</i> (DH 1000-1002) de BENEDICTO XII sobre la visión beatífica de Dios. Proceso de inquisición contra los begardos de Metz.	1336	Fallece en el monasterio de Töss la princesa ISABEL DE HUNGRÍA. Seguramente SUSO fue su confesor.
Dieta de Frankfurt: LUIS DE BAVIERA declara su rechazo a toda injerencia papal en la elección del emperador. Decide desobedecer la excomunión y el entredicho, y ordena al clero retomar públicamente el culto.	1338	
Las autoridades de las ciudades de Constanza y de Estrasburgo fuerzan al clero a	1339	SUSO y la mayoría de los dominicos del convento de Constanza abandonan la

reanudar las celebraciones litúrgicas o a exiliarse. Comienzo de la guerra de los Cien Años entre Inglaterra y Francia.		ciudad unos hasta 1346 y otros hasta 1349. TAULER, expulsado de Estrasburgo, va a Basilea donde entra en contacto con ENRIQUE DE NORDLINGEN y MARGARITA EBNER, del monasterio dominicano de Medingen. Alusión al <i>Horologium</i> en una carta de Enrique de Nordlingen a Margarita Ebner (21.09.1339) En algún momento del exilio, SUSO es elegido prior.
CLEMENTE VI, papa (1342-1352). En Constanza, insurrección de los gremios contra la dominación de los patricios. Graves inundaciones en 1342 y 1343.	1342	
	1345	Carta de TAULER a Margarita Ebner.
CARLOS IV de Moravia, elegido nuevo emperador de Alemania por la mayoría de los príncipes electores. Es confirmado por el papa Clemente VI.	1346	
Fallece LUIS DE BAVIERA, en un accidente fortuito. En Estrasburgo, RULMAN MERSWIN, autor probable del <i>Tratado de las nueve peñas</i> atribuido erróneamente a Suso, en el grupo de los «Amigos de Dios».	1347	Nace la mística dominica CATALINA DE SIENA. En una carta a Margarita Ebner, ENRIQUE DE NORDLINGEN afirma haberse separado de <i>dem Süsen</i> (de SUSO). Posiblemente, a consecuencia de las acusaciones de una mujer contra SUSO, al que atribuye la paternidad de su hijo ilegítimo.
La peste negra (1348-1349). Los motines populares antijudíos se radicalizan. Fuertes temblores de tierra. La población de Constanza recibe la absolución y se levanta el entredicho. El Papa prohíbe las manifestaciones de flagelantes.	1348	Todos los dominicos del convento de San Nicolás de la Isla regresan a Constanza. TAULER está de nuevo en Estrasburgo. El Capítulo general de Lyon depone al prior de Constanza. ¿Se trata de SUSO? SUSO es transferido al convento de Ulm (ca. 1348).
RUYSBROECK envía sus <i>Bodas del alma</i> a los Amigos de Dios de Renania.	1350	
	1351	Fallece MARGARITA EBNER (20 de junio), autora de las <i>Revelaciones</i> .
INOCENCIO VI, papa (1352-1362).	1352	
Los turcos otomanos entran en Europa.	1354	

	1355	Fallece CRISTINA EBNER, dominica de Engelthal, autora del <i>Libro sobre la abundancia de la gracia</i> .
La Bula de Oro, del emperador CARLOS IV, establece la elección imperial con independencia de la Iglesia.	1356	
	ca. 1360	Fallece ELSBET STAGEL, dominica del monasterio de Töss, hija espiritual y co-autora de la vida de SUSO, y autora de las <i>Vidas de las hermanas de Töss</i> .
	1361	Fallece TAULER en Estrasburgo (16 de junio).
URBANO V, papa (1362-1370).	1362	Fallece BARTOLOMÉ DE BOLSHEIM, provincial de Teutonia. SUSO le había presentado parte de sus escritos y los había aprobado. Compilación del <i>Exemplar</i> (ca. 1362-1363).
	1366	Fallece ENRIQUE SUSO en Ulm (25 de enero). Es enterrado junto al altar de San Pedro de Verona, mártir.
URBANO V se traslada a Roma. RULMAN MERSWIN funda la comunidad de los Hospitalarios de San Juan, en la Isla Verde de Estrasburgo.	1367	
Edictos imperiales de CARLOS IV contra todos los begardos y beguinas o hermanas conventuales. Sus casas son confiscadas por la Inquisición.	1369	
GREGORIO XI, papa (1370-1378).	1370	
Campana contra las beguinas de Estrasburgo. Bula del Papa suspendiendo las persecuciones a las beguinas.	1374	
GREGORIO XI establece de nuevo la Santa Sede en Roma. Fallece el cartujo LUDOLFO DE SAJONIA, autor de la <i>Vita Jesu Christi</i> .	1377	
Gran Cisma de Occidente (1378-1417). Fallece el emperador CARLOS IV.	1378	
	1380	Fallece Santa CATALINA DE SIENA. En una carta de 1380, GERHART GROOTE (1340-1384), fundador de los

		Hermanos de la Vida Común e inspirador de la <i>devotio moderna</i> , recomienda a los creyentes la lectura del <i>Libro de la Sabiduría eterna</i> y del <i>Horologium</i> de SUSO .
Fallece JAN RUYSBROECK.	1381	
Fallece RULMAN MERSWIN.	1382	
Fallece GERHART GROOTE, a causa de la peste, en Deventer.	1384	
	1389	Un franciscano anónimo, del convento de Neufchâteau en Lorena, traduce al francés el <i>Horologium Sapientiae</i> (<i>L'orloge de sapience</i>).
	1470	Primera impresión del <i>Horologium Sapientiae</i> , en París. (reeditado en 1479) y en Alost, c.a. 1487; Venecia, 1492; Colonia 1496...
	1482	Primera edición impresa de la obra alemana de ENRIQUE SUSO, preparada por FABRI, en Augsburgo (reeditada por OTMAR. en 1512).
	1493	Primera impresión de la traducción francesa <i>L'orloge de sapience</i> , en París.
	1555	Primera impresión de la obra alemana de ENRIQUE SUSO traducida al latín por LORENZO SURIO, en Colonia (reeditada en 1562, 1588, 1615, 1616, 1688...).

ANEXO IV

ILUSTRACIONES DEL *EXEMPLAR*

Bibliothèque Nationale Universitaire de Strasbourg

Ms. 2929

SÍNTEISIS EXPLICATIVA DE LA ILUSTRACIÓN

El manuscrito de Estrasburgo se remonta a 1365-1370, copiado en esa ciudad, quizá del original realizado por Suso en Ulm. Es probable que las ilustraciones originales hayan sido dibujadas o supervisadas por el autor mismo¹.

En la página anterior a la imagen (fol. 68r) se dice lo siguiente: «La ilustración siguiente muestra cómo un corazón rebosante de Dios quiere compartir eso mismo con muchas otras personas» («*Diŕ naged bild zóget, wie ein úbervolles herz gotes das selb och gern gemainsameti vil andren menschem*»).

La imagen del fol. 68v muestra a la Sabiduría eterna con corona, cetro y manto, semejante a una representación de María, pero también con barba (la Sabiduría-Cristo). La mano de la Sabiduría está sobre su corazón y dice:

«Bajo mi manto [amparo] divino quiero llevar, / a aquellos que lleven en su deseo mi nombre IHC». («*In minen götlichen schirm wil ich sú nemen / die minen namen Ihc in ibr begird wen tragem*»).

En la izquierda se encuentra el Siervo con el hábito abierto y el nombre de Jesús en su pecho. Tiene una corona de rosas blancas y rojas en la cabeza (símbolo del amor y del sufrimiento) y le está entregando a Elsbeth una corona y el nombre de Jesús.

Elsbeth, con hábito dominicano, está situada en el centro, arrodillada o sentada en una silla del coro, con un libro a su derecha (el breviario o la Biblia). Está recogiendo con una mano el nombre de Jesús y la corona de rosas y con la otra reparte el nombre IHC a diversas personas, religiosos y laicos, hombres y mujeres. Un ángel la está coronando (símbolo de que ya ha llegado a la bienaventuranza eterna).

¹ Una descripción detallada de las ilustraciones en Anna M. DIETHELM, 'Durch sin selbs unerstorben vichlichkeit hin zuo grosser loblichen heilikeit'. *Körperlichkeit in der Vita Heinrich Seuses*, Lang, Bern – Frankfurt a. M [et al.] 1988; y más brevemente en Edmund COLLEDGE – Jack C. MARLER, *Mystical Pictures in the Suso 'Exemplar'*. *MS Strasbourg 2929*: AFP 54 (1984) 293-354.

SUSO Y ELSBETH BAJO EL MANTO DE LA SABIDURÍA ETERNA

Vita c.45, fol. 68v



Situada al final de la *Vita*, el autor explica el contenido de la ilustración en el fol. 81v:

«La siguiente imagen muestra la presencia [la inmanencia, *iewesenheit*] de la desnuda Deidad en la Trinidad de las Personas, y el ‘flujo’ y ‘reflujo’ [la creación y el retorno] de todas las criaturas, y muestra el primer comienzo de una persona que se inicia, la ordenada ‘irrupción’ del progreso y la más alta, sobreabundante y trascendente perfección». (*«Disú nagedú bild bezeichent der blossen gotheit iewesenheit in persönlicher driheit vnd aller creaturen us vnd wideringeflossenheit vnd zögent den ersten begin eins annahenden menschen vnd sinen ordenlichen durpruch dez zuonemens vnd den aller hösten überswank überweslicher volkomenheit»*).

(Describimos las figuras siguiendo el sentido de las agujas del reloj). En la parte superior izquierda aparecen tres círculos concéntricos, con su explicación: «Este es el abismo sin modo de la eterna Deidad, que no tiene principio ni fin» (*«Diz ist der ewigen gotheit wisloses abgrunde daz weder/ annuang hat noch kein endes»*).

En la parte superior derecha, «la Trinidad de las Personas en la unidad de la esencia. ¡Alabada sea por los cristianos!» (*«Diz ist der personen driheit in wesentlicher einikeit von dem cristanr gelob seit»*).

El Padre, con barba, lleva en sus brazos un niño, que representa el alma de la persona que hace el itinerario místico y que es «alumbrada» como hija de Dios. El Hijo está a la derecha, con las manos cruzadas y el Espíritu es caracterizado como una figura humana que abraza al Padre y al Hijo.

Debajo de la Trinidad, aparece «la creación de la naturaleza angélica». Casi todas las figuras presentan en su centro unos pequeños círculos concéntricos que simbolizan la imagen de Dios en el alma. Una línea une todas las figuras por este centro. Debajo del ángel y fuera de la línea aparece dibujado el ángel caído, que ha perdido su círculo.

La siguiente figura es una mujer sentada con las manos unidas, que según el texto de la ilustración representa a «la humanidad, creada y formada según la Deidad» (*«Diz ist menschlichú geschaffentheit / gebildet nach der gotheit»*).

Fuera de la línea, en la parte inferior derecha, hay una pareja de la mano, bailando, que representan «el amor del mundo, que termina en lamentación» (*«Diz ist/ der welt/ minne dú nimt/ mit iamer/ ein endes»*); sobre ellos, la muerte, amenazadora.

En la parte inferior se muestra una monja arrodillada en oración; simboliza la persona que exclama: «¡Quiero hacer mi retorno a Dios, pues esta vida es corta!» (*«Minen ker/ wil ich zuo got/ nemen wan diz ist/ gar ein kurzes/ leben»*).

La figura siguiente es una monja de pie con una cruz en su mano derecha. Está rodeada de espadas y flechas y una serpiente y un escorpión, que simbolizan las dificultades exteriores y las tentaciones interiores en el camino emprendido. Y dice: «¡Oh!, mira cómo debo morir y ser crucificado con Cristo» (*«Ach luog wie ich muz sterben vnd mit Cristus gecruzget werden»*).

La línea conduce a una figura sentada, que parece dormida, totalmente abandonada en Dios: «El desprendimiento me vence; ¡ay! ha sido demasiado» (*«Gelassenheit mich beruoben wil, wa min ie waz ze vils»*).

La línea asciende a través de la cruz y conduce hacia la contemplación del Misterio de Dios, representada por una mujer con los ojos cerrados, que dice: «Me he despojado de los sentidos, las más altas potencias han vencido» (*«Die sinne sind mir entwürket, Die hohen kreft sint überwürket»*).

La siguiente imagen representa a Cristo que lleva en su seno a un bebé, el alma de la persona que se ha desprendido totalmente y conformado con Él. Es regenerada en Cristo y conducida allí donde se encuentra el Hijo en su divinidad. A continuación, la explicación: «Aquí ha entrado el espíritu [humano], y se encuentra en la Trinidad de las Personas» (*«Hie ist der geist ingeswungen vnd wirt in der driheit der personen fundem»*).

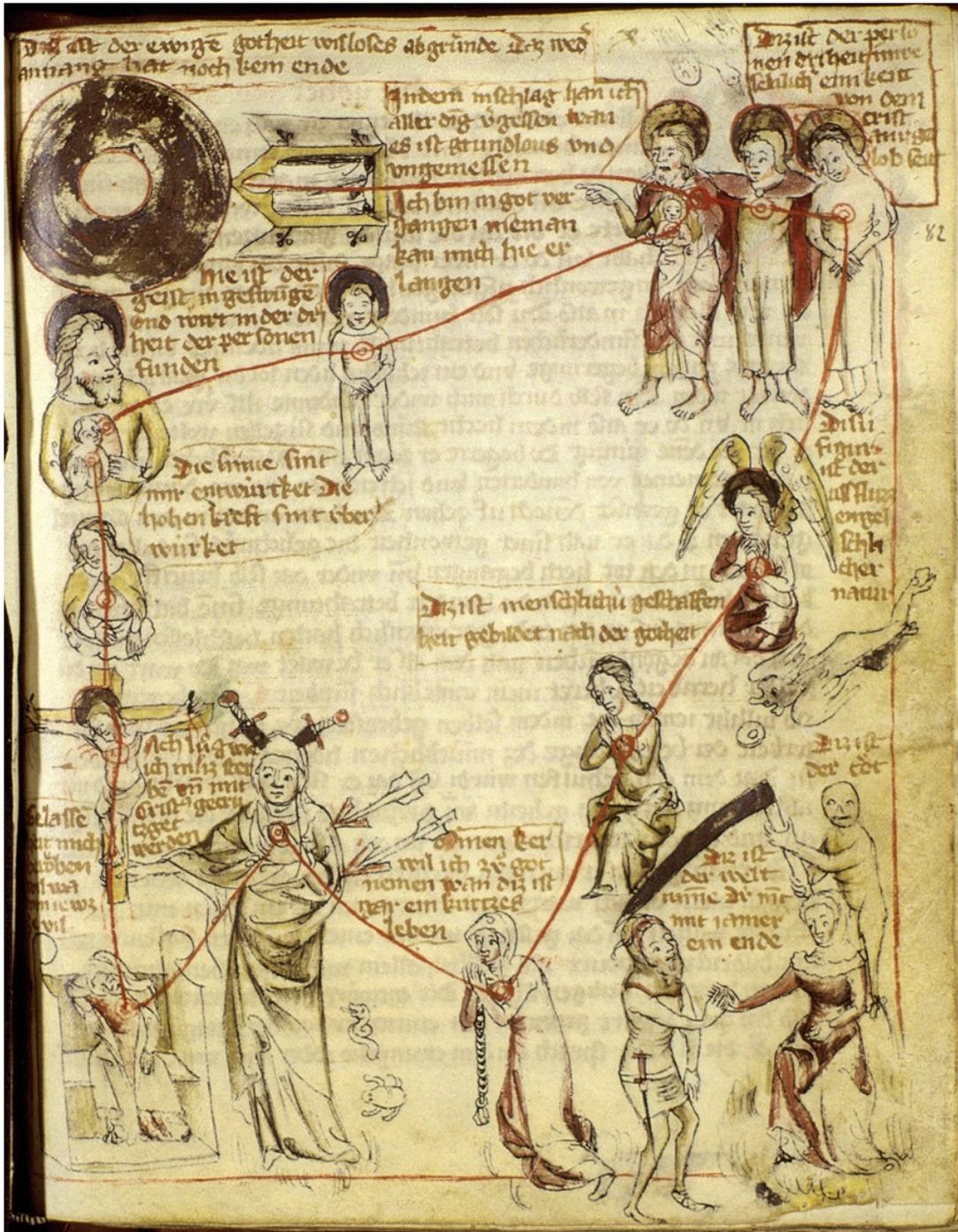
La siguiente imagen, con aureola, presenta la afirmación siguiente: «Me he extinguido en Dios. Nadie puede alcanzarme aquí» (*«Ich bin in got vergangen; nieman kan mich hie erlangen»*).

La línea conduce a la figura de la Trinidad y continúa hacia «el abismo sin modo de la eterna Deidad». Justo antes de ella, hay un dibujo que puede representar un sagrario o más bien una tumba abierta vista desde arriba, acompañado del texto:

«En el raptó (la introversión) he olvidado todas las cosas, pues no tiene fondo ni medida» (*«In dem insblag han ich aller ding vergessen wan es ist grundluos vnd vngemessem»*).

ITINERARIO MÍSTICO

Vita c.53, fol. 82r



SÍNTEISIS EXPLICATIVA DE LA ILUSTRACIÓN

Al final del capítulo 13 del *Libro de la Sabiduría eterna*, titulado «Acerca de la inmensa nobleza de los sufrimientos temporales», aparece la única ilustración de esta obra, compuesta por dos conjuntos de dibujos. El fol.109v los explica:

«Las imágenes siguientes quieren mostrar un dulce consuelo y palabras del Cielo para todos los corazones afligidos» (*«Dise nachgenden bilde mainent am sußes trosten mit himellichen worten aller trurigen hertzen»*).

El fol. 109r encabeza la ilustración con la afirmación, en verso:

«Todos los sufrimientos se transforman / en quien lleva a Jesús en su ánimo» (*«Alles liden wenden tût / der Iesus treit in sinem müß»*).

La cara de un ángel contempla la escena, por encima de la cruz, y quizá sea quién diga las palabras precedentes.

La parte superior de la ilustración muestra a Cristo crucificado y de la madera de la cruz brota un rosal florecido (el árbol de la cruz como el árbol de la vida).

A la derecha de la cruz, una figura con halo de santidad (Jesús, la Sabiduría), con una flor en la mano, dice:

«Cortaré rosas y a través de ellas otorgaré padecimientos» (*«Rosen wil ich brechen vnd vf sú liden trechen»*).

A la izquierda, el Siervo, con el nombre de Jesús grabado en el pecho y una corona de flores en su cabeza, mira fijamente a Jesús. Y exclama:

«Jesús ha herido mi corazón, mostrándome dónde se encuentra mi Jesús» (*«Jesus min herz verwunden hat / gezeichnet da min Jesus stas»*).

Dos ángeles despliegan un texto explicativo:

«Quien quiera recibir de Dios un amor especial, ha de soportarlo de manera conveniente. Ha de cargar con muchos sufrimientos, quién quiera gozar de la amistad de Dios». (*«Wer sunder lieb von got wil han, der sol in lait von billich stan. Lidens sol er tragen wil, der gottes früntschafft haben wil»*).

La parte inferior de la ilustración muestra al Siervo sentado, tocando con su mano derecha las heridas del Varón de dolores, azotado en la columna. Las manos del Siervo presentan también rosas, muestra de su conformación con el sufrimiento de Jesús. Por su izquierda, un ángel le ofrece un instrumento musical, un «salterio» (*psalterjen*), para que cante y narre la pasión salvadora de Jesús. La escena alude al texto del final del capítulo 13 del *Libro de la Sabiduría eterna* y también a su prólogo. A la derecha, dos mujeres, una con hábito religioso y otra sin él, con expresión dolida. «Estas son dos personas sufrientes» (*«Daz sint zwei lidendú menschen»*), se explica en la imagen. El Siervo escribe y ‘entona su canto de alabanza’ para mostrarles el consuelo y el sentido de la pasión de Cristo y del sufrimiento.

EL SIERVO CONTEMPLANDO LA PASIÓN DE CRISTO. SENTIDO DEL SUFRIMIENTO

Libro de la Sabiduría eterna (Bdew) c.13, fol. 109v

