

RAISEL
MATANZAS
POMARES



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA
John

EL DISCERNIMIENTO EN LA UNIÓN TRANSFORMANTE. DEL MAESTRO ECKHART POR SAN IGNACIO DE LOYOLA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

**EL DISCERNIMIENTO EN LA
UNIÓN TRANSFORMANTE. DEL
MAESTRO ECKHART POR SAN
IGNACIO DE LOYOLA**

Autor: Fr. Raisal Matanzas Pomares, O.P.

Director: Prof. Dr. D. José García de Castro



MADRID | Diciembre de 2020



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

Ign

FACULTAD DE TEOLOGÍA

**EL DISCERNIMIENTO EN LA UNIÓN
TRANSFORMANTE. DEL MAESTRO ECKHART
POR SAN IGNACIO DE LOYOLA**

Por:

Fr. Raisel Matanzas Pomares, O.P.

Visto bueno del director

Prof. Dr. D. José García de Castro

Fdo.

MADRID | Diciembre de 2020

A mi familia,
hermanos en la Orden
amigos, colegas y profesores de la universidad.

A todos los que buscan la comunión y se familiarizan
con el inestimable tesoro del fondo de su alma
en un constante ejercicio de discernimiento.

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN.....	11
CAPÍTULO I: MAESTRO ECKHART. HISTORIA Y TRADICIÓN	23
CAPÍTULO II: COORDENADAS EN EL DISCERNIMIENTO DE SAN IGNACIO DE LOYOLA.....	49
CAPÍTULO III: EJERCICIO ESPIRITUAL EN EL <i>ANIMA</i> , <i>LOCUS RELIGIOSO</i> DE LA EXPERIENCIA.....	73
CAPÍTULO IV: ALTERNANCIAS OPUESTAS POR LA QUE PASA EL <i>ANIMA</i> EN SU TRANSFORMACIÓN POR EL <i>ÊWIGEN GEBURT</i>	101
CONCLUSIÓN GENERAL	125
BIBLIOGRAFÍA	131
APÉNDICE	139
GLOSARIO DE TÉRMINOS CLAVES EN ALEMÁN.....	141
ÍNDICE GENERAL	143

SIGLAS Y ABREVIATURAS

<i>Au</i>	Autobiografía de san Ignacio de Loyola
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BgT	<i>Das buoch der goetlîchen troestunge</i> [Libro del consuelo divino]
c.	Cuestión
CAA.	Contemplación para alcanzar amor
com.	Comentario
Const.	Constituciones de la Compañía de Jesús
coord.	coordinado por
CSCP	Consolación sin causa precedente
<i>DEI</i>	Diccionario de Espiritualidad Ignaciana
dir.	dirigido por
DW	Die deutschen Werke [Obras alemanas]
EE	Ejercicios Espirituales
<i>EMR</i>	<i>Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception</i>
Fr.	Fray
GEI	Grupo de Espiritualidad Ignaciana
Gs	Granum sinapsis
introd.	Introducción
LCO	Libro de las Constituciones y Ordenaciones de los Frailes de la Orden de Predicadores
n.	nota
NP	Nuestro Padre santo Domingo
O.P.	Orden de Predicadores
PF	Principio y Fundamento

<i>Pr.</i>	Predigten [Sermón en alemán]
pról.	prólogo
RdU	<i>Die reden der unterscheidunge</i> [Conversaciones de discernimiento]
Sp	<i>Sprüche</i>
<i>STh</i>	Suma de Teología
Vab	<i>Von abegescheidenheit</i> [Del desasimiento o Del ser separado]
VdeM	<i>Von dem edeln menschen</i> [Del hombre noble]

INTRODUCCIÓN

1. Cuestiones introductorias

1.1 En el fondo del alma del ser humano, el deseo de la comunión con Dios.

*«...que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti,
que también sean uno en nosotros,
para que el mundo crea que tú me has enviado.
Les he dado la gloria que me diste, para que sean uno,
como nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mí
para que sean perfectamente uno» (Jn 17, 21-23).*

A lo largo de la historia de la humanidad el hombre se ha descubierto con una sed de la experiencia de lo trascendente. En lo más profundo de sí anhela a Dios, tiende a Dios, ya que es *capax Dei*, creado a su imagen, como semejanza suya (Cf. Gn 1,26). San Agustín, consciente de esta realidad, lo sintetiza al escribir: «nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti»¹. Un Dios cuyo misterio de comunión convoca, y atrae hacia sí, con suma gratuidad, a todos los hombres.

Así es que, durante el siglo XX, y lo que va del XXI, se ha producido en la historia de las religiones una mutación². La secularización y el pluralismo social han sido la expresión madura del principio de autonomía y subjetividad moderna. Así también, se verifica que la época moderna, con su proceso real de secularización, no ha traído la superación de la religiosidad sino su transformación en un pluralismo religioso y el despertar de una nueva conciencia espiritual.

Por eso, según la valoración de Martín Velasco, este despertar está producido, en su raíz, por las transformaciones socio-culturales que han surgido durante el siglo³. En

¹ Agustín, *Confesiones*, I,1,1, tr. José Cosgaya (Madrid: BAC, 2005), 23.

² Cf. Martín. Juan, “El siglo de una gran mutación religiosa”, *Sal Terrae* 87 (1999): 879.

³ Cf. *Ib.*, 886.

concordancia con este despertar, y en contraste con la secularización, Radcliffe subraya que vivimos un tiempo marcado por una profunda sed de lo trascendente, de una búsqueda religiosa⁴. Y habrá que sumar una llamada de atención, al propio hombre, por el gran peligro que representa. Esto es, la tendencia a desviar esta sed bien hacia sí mismo o hacia otro destino fuera de Dios.

Por otra parte, quienes como seguidores de Cristo ha de preocuparnos cómo regenerar el cristianismo en este tiempo. Ante la responsabilidad que asumimos cada bautizado, mediante el compromiso con el mandato misionero del Señor (Cf. Mc 16,15), hemos de buscar alternativas, para enfrentar este gran reto. Y, además, un lenguaje propicio que explicita la Buena Nueva hoy, razón de nuestra esperanza.

Y aún más importante, acentuamos, en esta época, no sólo la misión *ad extra* sino *ad intra* de la comunidad eclesial. Esta se favorecerá al no promover con exclusividad un conocimiento racional, sino que ha de propiciar espacios donde se facilite la experiencia de comunión con Dios. De tal forma que oraremos en la misma sintonía de Jn 17,21-23, o con semejantes palabras tales como:

«(...) Darum lehre mich,
mich so zu verhalten, daß ich niemals
ohne Dich bin und Du niemals an Deinem lieblichen
einfließenden Werks in mir
gehindert werdest. Und mich auch niemals
ohne Dich einer äußeren Lust hingebe,
noch mich in meinen Gedanken mehr
mit einer Kreatur beschäftige
außer mit Dir...»⁵

1.2 Eckhart, maestro de lo inenarrable del misterio de comunión del alma con Dios

La preocupación por la búsqueda de la comunión con Dios, de ese deseo de Jesús, el Cristo, de ser uno con la Trinidad de Dios, ejerce un atractivo singular en el tiempo y fuera de este. Ya desde la tradición imaginal, en el medioevo, la experiencia espiritual está

⁴ Timothy. Radcliffe, “El trono de Dios. El papel de los monasterios en el Nuevo Milenio”, *Revista de teología pastoral* 89, n.º. 1043 (2001): 225.

⁵ [Enseñame, pues, / a comportarme de tal modo que nunca / estés sin Ti y que Tú nunca encuentres en mí obstáculos para la obra de amor / que infundes en mí. Y que tampoco / me entregue jamás otro placer / ni que mis pensamientos me ocupen / más como otra criatura / que Contigo, Señor] Andreas. Schönfeld, “Gebet Meister Eckharts”, en *Meister Eckhart. Geistliche Übungen. Meditationspraxis nach den »Reden der Unterweisung«* (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2003), 8. Fragmento de una oración descubierta por Freimut Löser y traducida al alemán moderno por Andreas Schönfeld. La traducción citada aparece en Alois María. Haas, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual* (Barcelona: Herder, 2002), 10.

marcada por el sentido de peregrinación del *homo quaerens*. Es decir, el hombre que busca y se pregunta. Bajo estos presupuestos encontramos uno de los grandes místicos del alma y de lo inenarrable de Dios que sondeó y predicó sobre dicha unión. De esta manera, hace honor a una de las máximas espirituales de la Orden a la que perteneció. Así reza: “*Contemplare et contemplata aliis tradere*”. Nos referimos a Eckhart von Hochheim, más conocido como el Maestro Eckhart.

El momento que le toca vivir es controvertido y pasa por ser incomprendido muchas veces por sus explicaciones, incluso en la actualidad, en las que se entremezclan elementos teológicos, metafísicos y espirituales⁶. Y, sin duda alguna, se halla en sus páginas una frescura y una hondura de Dios, y del hombre, que hacen que aquellos que se acerquen a su lectura quieran adentrarse en tales misterios expuestos por el Maestro.

1.3 ¿Volver a un maestro espiritual del siglo XIII?

¿Por qué volver a un maestro espiritual nada más y nada menos que del siglo XIII? ¿Qué puede descubrir a la Orden de Predicadores (O.P.)? ¿Y a aquellos que siguen a Cristo? ¿Qué aportan sus enseñanzas a la sociedad del siglo XXI? Con estas preguntas no se pretende diseccionar la realidad por sectores o grupos humanos, sino que busca caldear los ánimos del lector para introducirse en estas reflexiones. Por eso, aunque cuestionamos en específico para mostrar la polémica, respondemos en sentido global, tal y como compleja es la vida y todos aquellos que la conformamos.

Por consiguiente, al menos tres aspectos subrayo a propósito de este retorno: primero, una búsqueda de la Verdad para transmitirla. Segundo, un objetivo central en toda su vida, el nacimiento del Hijo de Dios en el alma. Y, tercero, la importancia del discernimiento, como un ejercicio espiritual, para la vida.

1.3.1 La búsqueda de la verdad

La O.P. posee como carta credencial el lema *Veritas*, su ideal dominicano. El dominico ha de ser un incansable buscador de la verdad para poder transmitirla. Si bien es cierto que este ideal es esencial en la vida de los predicadores, no es patrimonio monopolizado de la Orden. Caer en dicho pensamiento contradeciría el mismo principio. Los predicadores buscamos la verdad junto a otros. Incluso, «la predicación dominicana ha

⁶ Cf. Inés. Fuentes, “El todo y la nada de Dios: Maestro Eckhart”, en *El Dios que viene. Renovar la predicación cristiana*, ed. Javier Carballo, Manuel Santos y Gonzalo Blanco (Madrid: Edibesa, 2017), 160.

aparecido siempre como una predicación doctrinal, preocupada por los contenidos objetivos de las verdades sagradas que iluminan la realidad toda»⁷.

Y, en esta línea, se sitúa el Maestro Eckhart. En sus obras se manifiesta un empeño continuo por sacar a la luz aquello que al ojo humano se le dificulta contemplar sobre las realidades humanas y divinas. De forma que, aunque a veces dando tumbos, conquista, formula, se rectifica y reformula aquella parte de verdad que encuentra y quiere revelar⁸. Así, sucederá al exponer lo concerniente a un ejercicio de discernimiento espiritual. Incluso, se evidenciará al abordar las cuestiones del consuelo-desconsuelo y cómo en Dios el hombre bueno hallará siempre el consuelo necesario. Un Dios siempre cercano al ser humano.

1.3.2 La encarnación continuada

La búsqueda de la verdad le llevará a acentuar el tópico por excelencia de las ideas del Maestro, la encarnación del Hijo de Dios. Así, la práctica del discernimiento de espíritu se encamina a que el ser humano, observador de sí, se reconozca en su tendencia o no a favorecer dicho acontecimiento.

En Eckhart se encuentra un optimismo en relación a la vivencia que el hombre puede desarrollar a través del conocimiento de sí, y del ejercicio de su intelecto, que trasciende al conocimiento de Dios. Su antropología es una apuesta por el ser humano. En sus páginas se hayan una frescura de optimismo en sus capacidades que le posibilitan conocerse a sí y llegar hasta el mismo Dios, en un movimiento ascendente. Por otra parte, y de forma descendente, como en una misma y única sinfonía, por pura gratuidad de Dios, el hombre está facultado para engendrarle.

Esta experiencia beneficia a que se busque y halle a Dios en todo, de forma que todo le sepa a Dios. Tal actividad se verá favorecida a través de un constante ejercicio del espíritu, de un continuo *abegescheidenheit* [desasimiento] de la persona, de un dejarse poseer por el mismo Dios. De ahí la insistencia en la práctica continua y cotidiana, de un ejercicio espiritual de parte del predicador, que busca, en última instancia, recibir el don de Dios. Un ejercicio que se manifiesta en el obrar, mas posee su ancla, su génesis e impulso desde lo más importante, el fondo del alma. Allí, en el trono de Dios, en su silencio, quietud y paz, Dios realiza su obra por excelencia, Él engendra a su Hijo en el alma.

⁷ Felicísimo. Martínez, “El ideal de la verdad y el diálogo con las culturas”, en *Domingo de Guzmán. Evangelio viviente* (Salamanca: San Esteban, 1991), 307.

⁸ Cf. Cf. Ilse de Brugger, trad., *Meister Eckhart. Tratados y sermones* (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013), 41-42.

1.3.3 El discernimiento como un ejercicio espiritual. Fundamento para la vida

La puesta en práctica de un ejercicio de discernimiento de espíritu se realiza en la cotidianidad de la existencia. A Eckhart Se le califica como un maestro de escuela y de vida. Y para el desarrollo de una vida en Cristo es necesario un ejercicio de discernimiento que permita mantener la recta intención del espíritu hacia Él.

Por consiguiente, de este maestro espiritual del medioevo ¿cabría la posibilidad de que aprendamos algo sobre las cuestiones concernientes al discernimiento de espíritu y que sea de gran provecho para nuestra vida? Una de las razones por la que se hace necesario la práctica de un discernimiento espiritual es por la precaución que el ser humano ha de mantener en el desarrollo de su vida. Esta llamada de atención, a la observación de sí y análisis de sus mociones, es porque se encuentra expuesto al engaño. Uno de los seguidores del Maestro, Tauler, exhorta a sus lectores de la siguiente manera:

«Pero deben advertir los amadores de Dios que muchos son engañados por sus movimientos del corazón y por instintos interiores, pensando que son movidos por Dios para hacer esto o aquello, o cesar de tal o de tal obra, que en la verdad son movidos por su naturaleza, o por espíritu maligno, porque no basta la buena intención. Por tanto, a todos aquellos que desean ser buenos, sumamente es necesario considerar con diligencia si caminan con la luz divina, o con la natural, o con otra cualquiera engañosa»⁹.

Al realizar una búsqueda bibliográfica, para revisar el estado de la cuestión sobre este tema, resultó sorprendente que no se descubrieran referencias al respecto. Sin embargo, no porque no se encontrarán dichas referencias; por eso, no se descarta que el Maestro concediera importancia al discernimiento como un ejercicio fundamental en la vida del ser humano. El término discernimiento apenas aparece como referencia explícita en las obras que más se trabajan en esta investigación. Esta será una cuestión pendiente para seguir su búsqueda en las demás páginas escritas por él.

No obstante, algunos indicios son evidentes en varios de sus sermones. Así, en la prédica novena, *Quiasi stella matutina...*, llama la atención sobre la facultad del alma, en su unidad con el cuerpo, de observarse a sí misma. Lo realiza a través de la imagen medieval por excelencia de la interioridad. O sea, el ojo que mira hacia la mismidad y que, a su vez, en su atisbo hacia lo exterior afecta al hombre por todo cuando proviene de afuera. Así considera: «el ojo resulta tan sutil y fino que no acepta las cosas en su rudeza como en sí

⁹ Juan. Tauler, “Sermones”, en *Obras*, tr. Teodoro Martín (Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Universitaria Española, 1984), 382-383.

mismas; antes tienen que ser cernidas y refinadas al aire de la luz; esto sucede porque [el ojo] tiene consigo al alma»¹⁰.

Más adelante, en el sermón trigésimo segundo, *Consideravit semitas domus...*, vuelve sobre el ojo como órgano que ejerce una función indispensable en el discernimiento. Aunque hace referencia a los otros sentidos, como senderos por donde el alma se relaciona con el mundo exterior, privilegia a los ojos, es decir, a aquellos que pueden traer cosas nocivas para el ser humano. Por eso la importancia de una continua vigilancia¹¹. Y de nuevo, el intercambio entre el interior y el exterior en el hombre.

Y, en el ciclo de sermones sobre el nacimiento del Verbo en el alma, en la prédica centésimo segunda, *Ubi est qui natus est rex judeaerorum*, considera que dentro del ser humano habita una luz resplandeciente «giving him to understand what to do and what to leave undone, with much true guidance in regard to things of with before he knew or understood nothing»¹². Y más adelante, de forma explícita, comenta sobre el fondo del alma y el desasimiento: «and the freer you keep yourself the more light, truth, and discernment you will find. Thus no man ever went astray for any other reason than the first departed from *this*, and then sought too much to cling to outward things»¹³.

Eckhart insiste en que la imagen de Dios ha de estar impresa en el alma y el ser humano ha de dejarse moldear y hacerse con el modo de Dios. Por eso, para discernir, «The blessed see God in a single image, and in that image, they discern all things»¹⁴. Ahora bien, además de estos indicios qué revelan las enseñanzas del Maestro, ¿qué otros elementos del discernimiento se encuentran en sus obras que iluminan la vida del ser humano?

2. Cuestiones metodológicas

2.1 Objetivo de este trabajo investigativo

Eckhart pertenece a la corriente mística que se ha denominado como espiritualidad renana. Las ideas expuestas en sus obras han sido abordadas desde diversas perspectivas. En nuestro caso deseamos acentuar la cuestión del discernimiento ya que, sin duda alguna, en

¹⁰ Pr. 9, DW I, Brugger, 335-336.

¹¹ Pr. 32, DW II, Brugger, 520-521.

¹² [dándole a entender qué hacer y qué dejar sin hacer, con mucha verdadera orientación con respecto a las cosas de las que antes no sabía o no entendía nada] Pr. 102, DW IV, Walshe, 40.

¹³ [y cuanto más libre te mantengas, más luz, verdad y discernimiento encontrarás. Así, ningún hombre se desvió nunca por otra razón que no fuera primero, la de haberse apartado de esto, y luego haber buscado mucho para aferrarse a las cosas exteriores] Pr. 102, DW IV, Walshe, 41.

¹⁴ [Los benditos ven a Dios en una sola imagen, y en esta, discernen todas las cosas] *Ib.*, 42.

sus escritos y en sus seguidores se halla una atractiva teoría del discernimiento de inspiración metafísica¹⁵. Desentrañarla, será el propósito de este trabajo.

Por consiguiente, esta investigación posee como

- ❖ Objetivo general: Indicar la existencia de reglas, máximas o sentencias del discernimiento de espíritu que revela el Maestro Eckhart.
- ❖ Objetivo específico: Valorar la influencia de sus postulados sobre el discernimiento en las reglas de san Ignacio de Loyola.

Por tanto, dos son los problemas que aborda esta investigación: primero, ¿existen elementos sobre el discernimiento de espíritu revelados por el Maestro Eckhart que iluminan la existencia humana? Y, segundo, ¿sus reglas, máximas, o sentencias espirituales, concernientes al discernimiento, encuentran eco en las reglas de san Ignacio de Loyola? ¿Pudieron influir estas en la síntesis propuesta por Ignacio?

Y, desde ya, como hipótesis de nuestra investigación establecemos que, aunque no se hayan sistematizado las reglas, o máximas espirituales, en Eckhart, maestro de escuela y de vida, estas se reflejan en sus prédicas y enseñanzas. Y, a su vez, encuentran eco en las reglas de discernimiento de san Ignacio de Loyola.

2.2 Génesis del tema

La inquietud intelectual por estas preguntas hunde sus raíces en un interés de índole personal, a saber, la comunión del hombre con Dios. Durante estos dos años de estudios académicos, de los autores que más calado han hecho en la comprensión de dicha temática el Maestro Eckhart ha resultado ser el que más. Dos son las materias y los profesores que más me han favorecido este aprovechamiento intelectual y espiritual. El primero, el Dr. Eduard López Hortelano, SJ., con la materia *Imagen e imaginación de la experiencia espiritual*. Esta fue un baño de realidad al descubrir la hondura con que el Maestro presenta este tema.

Y, el segundo, el Dr. José García de Castro, SJ., con la materia *Teología y práctica del discernimiento*. En ella, descubrir que varios autores dominicos, además de otros en la historia de la tradición espiritual, pudieron ejercer un influjo en las nociones sobre el discernimiento en Ignacio; ha sido descubrir un amplio tema, de sumo interés académico y, por demás, de gran significado para la comprensión de la experiencia de Ignacio y la redacción de los *Ejercicios Espirituales* [EE].

¹⁵ Cf. José. García de Castro, “La historia del discernimiento espiritual”, (conferencia en clase, aula de Teología, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 28 de noviembre de 2017), 17.

Sin duda alguna, al acabar el examen final de la asignatura, en la charla sostenida con el profesor, le pedí que fuera el asesor en la realización de esta investigación. Para aquel entonces era consciente de lo que quería realizar mas ni el contenido, ni la forma de ejecución, eran del todo claros. Sólo en el trayecto de construcción, en el proceso de destrucción y reelaboración que sufre el trabajo investigativo, y a la luz del Espíritu Santo, se ha iluminado el camino, y he aquí su resultado.

2.3 ¿Por qué acudir a Ignacio cuando se pretende subrayar el discernimiento en Eckhart?

Un procedimiento metodológico en la realización de esta tesina ha sido incluir un capítulo sobre Ignacio de Loyola para resaltar lo concerniente a sus reglas de discernimiento. ¿Por qué esta opción cuando cualquier Maestro espiritual posee consistencia, en sí mismo, al explicar su teoría? ¿Acaso se pudiera razonar que de por sí, el pensamiento del Maestro Eckhart no fuera lo suficiente vasto para abordar esta temática? Es evidente que no negamos la complejidad y la riqueza que la obra eckhartiana posee. Muestra de este tesoro son las páginas que sobre el Maestro han escrito teólogos y filósofos. Y a otros ha inspirado en el desarrollo de su teoría. Eckhart se sostiene a sí mismo en su sistema de pensamiento. Ahora bien, al no poseer un cuerpo doctrinal, metódico, sobre el discernimiento, se acude a san Ignacio, que sí lo desarrolla y ofrece una metodología sistémica en sus constructos sobre el discernimiento.

Balthasar aporta un plus en la comprensión de esta elección al exponer cómo los ejercicios se han convertido, una vez que salen a la luz, en referencia para vivir la plenitud humana en el seguimiento al Señor. El autor expresa que «así como el dominico Tomás de Aquino se convirtió en el Patrón de todas las escuelas cristianas, cualesquiera que sean la Orden a la que pertenezcan, así el libro ignaciano de los *Ejercicios* pasó a ser la escuela práctica de santidad de todas las Órdenes»¹⁶.

Por otra parte, si bien una de las pretensiones es ilustrar si las nociones eckhartianas sobre el discernimiento influyen en las reglas de discernimiento ignacianas, se prefiere presentar la sistematización de Ignacio para luego, con la exposición del pensamiento de Eckhart, corroborar o no esta hipótesis de investigación. Además, las aportaciones de ambos autores forman parte del patrimonio espiritual universal. Cada uno, por caminos diferentes, pretenden la misma finalidad, la salvación de las almas. Y porque varios son los carismas,

¹⁶Hans. Balthasar, “Teología y santidad”, en *I. Verbum Caro. Ensayos teológicos*, 2ª ed., tr. Andrés Sánchez (Madrid: Encuentro-Cristiandad, 2001), 203.

mas un mismo Espíritu el que los suscita (1Cor 12,4-11), la riqueza y provecho de ambos redundan en beneficio para todos. Así, el conocimiento adquirido se enriquece y se ilumina desde perspectivas diferentes.

2.4 Proceso de construcción de la tesina

Grosso modo, una vez que se definió el objeto de estudio y la metodología a utilizar, procedí a la búsqueda bibliográfica sobre el discernimiento en el Maestro. A su vez, parte del contenido ignaciano estaba localizado por la materia que se cursó. Con la bibliografía de referencia del Maestro Eckhart, se realizamos una lectura a través de la lente del discernimiento y se identificaron cuatro categorías esenciales que se extraen del sistema ignaciano. Estas incluyen, en primer lugar, el ejercicio espiritual; en segundo lugar, sobre la consolación; tercero, desolación y cuarto, la cuestión de la voluntad. A partir de entonces, se procedió a la redacción por capítulos y se constituyó un calendario para planificar entregas y correcciones. Al final, este fue interrumpido por la Pandemia de COVID-19, que en el mundo entero se vive, desde febrero de este año en curso.

Por otra parte, se ha de reconocer los aportes, correcciones, matizaciones, etc., de los coloquios que se tuvieron con el tutor, Dr. José García de Castro, SJ., en primer lugar. En segundo lugar, de los correos, charlas y entrevistas que sostuvimos con la Dra. Silvia Bara Bencel. Y, en tercer lugar, de las correcciones y matizaciones del Lic. Fr. Juan José de León Lastra, O.P., así como de las sugerencias del Lic. Fr. Francisco Rodríguez Fassio, O.P. Y, en cuarto lugar, de las indicaciones y enseñanzas de la Dra. María Jesús Fernández Cordero.

2.5 Sistema de citas en los libros de estudios

a) Escritos eckhartianos

Para el uso de las obras del del Maestro utilizamos la tabla comparativa en castellano¹⁷. Y para sus citas se sigue el siguiente patrón. Se referencia la obra en concreto; la cuestión, que se identifica con la letra c., o el número de párrafo (si aplica); la fuente en alemán; el traductor y la página. Tal y como se aprecia en el siguiente ejemplo: RdU c.20, DW V, Brugger, 87. Y en este otro, figura el número de párrafo citado en la obra Sp 55, Pleiffer, Vega, 165.

Por otra parte, en el caso de que la cita no sea en español, las traducciones se indican al pie de página con la correspondiente referencia. Y se emplea *Ib.*, para acotar las citas que

¹⁷ Ver anexo número I.

pueden coincidir en obra y fuente, o en ocasiones aparece el caso que indica obra, fuente y traductor. Además, es necesario aclarar que, al aludir sobre algún término o apartado introductorio en estas obras, se cita según el modo acostumbrado en el estilo Turabian.

b) Obras de Ignacio y documentos de la Compañía

En el caso de las obras ignacianas, los números de los EE se citan en el cuerpo del trabajo, al igual que la *Autobiografía (Au)*, seguido del número correspondiente. Los primeros van encerrados entre corchetes y los segundos entre paréntesis. Si deseamos enfatizar en una parte específica del número citado, en el caso de los EE, colocamos este como subíndice; tal y como se ilustra a continuación: [EE 316₁].

2.6 Estructuración de los capítulos y elementos metodológicos

Este trabajo investigativo se estructura en cuatro capítulos con sus introducciones y conclusiones cada uno. Y con una introducción y conclusión general de la investigación. De igual forma, presentamos las referencias bibliográficas y un anexo de las obras del Maestro. El capítulo primero versa sobre la contextualización de Eckhart, su tiempo y espacio. Subrayamos sus obras fundamentales y se enfatizan aquellas que más se emplean en esta investigación, que conciernen al discernimiento. Presentamos la herencia de la espiritualidad de la Orden a la que pertenece y se esbozan, a modo de aperitivo, posibles elementos de continuidad y discontinuidad con Ignacio de Loyola. Estos hacen referencias directas o indirectas a las categorías del discernimiento.

De forma que, con las puertas abiertas al corpus ignaciano, nos adentramos en el discernimiento en el capítulo segundo. Aquí presentamos la génesis de las reglas de discernimiento ignaciano y los aspectos claves en la su cosmovisión. El capítulo introduce las reglas de discernimiento y explicita las alteraciones fundamentales por la que atraviesa el alma, objetos de discernimiento, la consolación y la desolación. Por último, hacemos hincapié en un ejercicio de discernimiento en la vida cotidiana. Así como mostramos que Dios se manifiesta en lo creado y su contemplación nos alcanza y familiariza con su amor y comunión.

Por otra parte, dedicamos el capítulo tercero analizar la importancia del ejercicio espiritual en Eckhart y presentar cuál es la finalidad de este. Además, *locus* religioso de la experiencia espiritual es el alma, lugar por excelencia de los movimientos del espíritu y centro del discernimiento. Por lo que, para cerrar este apartado, ahondamos en el significado que esta categoría posee en la obra del Maestro.

Por último, el capítulo cuarto muestra la gramática del Espíritu con que el Maestro Eckhart equipara a sus oyentes y lectores. Bajo las categorías consuelo-desconsuelo se manifiestan las ideas expuestas por el Maestro y se revelan sus reglas de discernimiento. De igual forma, se ilustra su eco en las reglas de discernimiento de san Ignacio de Loyola. Y se enfatiza, al finalizar este capítulo, el hábito que ha de adquirir el hombre bueno, en su ejercicio de discernimiento, que le prepara para vivir la vida y permanecer en Dios.

Así es que, leer a Eckhart hoy, más allá de sus censuras y reprobaciones, es volver a la fuente viva que fluye y mana, a la escuela que se fundó bajo el sello de la mística que se desarrolla alrededor del Rin¹⁸. Y aún más, en un pensamiento refinado, una mística que habla de las profundidades del alma. En el fluir de este manantial de su enseñanza buscamos, con una la lectura atenta y meditada, aquellos patrones de discernimiento que en su obra destellan; y como brújula señalan pensamientos de gran valía para aquellos que buscamos la íntima comunión con la Trinidad de Dios.

¹⁸ Cf. Alain de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, tr. M. Serrat Crespo (París: Bayard, 1999), 7.

CAPÍTULO I

MAESTRO ECKHART. HISTORIA Y TRADICIÓN

Exordio

Para conocer con mayor cabalidad un sujeto, o colectivo de personas, el contexto histórico es un paso esencial. Sin duda alguna, este aporta datos de gran valor para situarlo en las coordenadas espacio-temporal. En este caso presentamos algunos elementos esenciales que constituyen el marco histórico donde se desarrolla la vida y obra del Maestro Eckhart. Iniciador de una nueva corriente de espiritualidad en las regiones del río Rin, su vida transcurre entre la segunda mitad del s. XIII y la primera mitad del s. XIV.

En esta época compleja, de crisis y contrastes, este capítulo expone los aspectos económicos, políticos, sociales y eclesiales que vieron transcurrir la vida de este Maestro¹. De igual forma, apuntamos los movimientos espirituales de la época, así como situamos la relevancia de la O.P., que se encontraba en plena expansión y esplendor.

Por otra parte, para concretar su espacio vital, se puntualizan algunos datos bibliográficos que se registran del Maestro, así como sus principales obras relevantes. Dos de sus obras: *Die reden der underscheidung* [Conversaciones de discernimiento = RdU], *Das buoch der goetlichen troestunge* [Libro del consuelo divino = BgT], serán los textos básicos desde donde se realizará, en el capítulo IV, una lectura en clave de discernimiento espiritual. Por tal motivo, desde ya se apuntan algunos datos generales que permiten situarse en los mismos, y se completará el cuadro de la visión de estos textos al abordar dicho capítulo.

¹ Este término es de vital importancia para esta época y para la tradición. Por eso, en muchas ocasiones, nos referiremos a Eckart bajo esta categoría. Esta implica el reconocimiento a sus prédicas y enseñanzas que le avalan como Maestro de escuela y Maestro de vida. Además, para una mayor comprensión del significado de esta voz, véase la nota al pie número 28 de este capítulo.

Además, es imposible desligar al Maestro en primer lugar, de la Orden que le acoge y, en segundo lugar, de la espiritualidad que emana de ella. Por ende, se presente la herencia espiritual que recibe. Note el lector algunas especificaciones concernientes a esta época. Y, en sentido general, dicha herencia se mantiene, en esencia, hasta la actualidad. Esta se expone bajo el lema de la O.P. *Contemplare et contemplata aliis tradere* y la relación de dicha máxima espiritual con los pilares sobre las que se afirma la Orden.

De tal suerte que se ilustra primero, cómo el estudio, la oración y la vida comunitaria informan a la predicación y al mismo tiempo son informados por ella. Segundo, estas contribuyen no sólo a glorificar a Dios y a la santificación del fraile, sino que alcanza al otro, en la caridad, para su salvación. Y, tercero, en la complementariedad, fecundidad, engranaje y equilibrio de estos elementos armoniosos entre sí, descansa la síntesis del modo de vida dominicano. Así es que, su predicación y enseñanza emanan de la fuente de la contemplación para alabar, bendecir y predicar.

Por otra parte, se producirá un salto en la reflexión que se sigue para aterrizar en el contenido esencial de esta investigación. El mismo persigue proporcionar brochazos a un cuadro inacabado que se pretende ilustrar, y responde a la inquietud académica que inspira este trabajo. Esto es, primero, iluminar los elementos de continuidad-discontinuidad que pueden existir entre el Maestro Eckhart y san Ignacio de Loyola. Y, segundo, el desarrollo de esta investigación, el grueso de la misma, y a la vez lo más específico; buscar indicios del reflejo de las nociones eckhartianas en las reglas de discernimiento ignacianas.

Por consiguiente, con respecto a la primera parte, se presentarán varios aspectos que se relacionan, directa o indirectamente, con las reglas de discernimiento y que pueden considerarse elementos divergentes o confluentes entre ambos místicos. Por la limitación del tiempo, y al no ser contenido específico de este trabajo de fin de máster, sino una ventana a otras posibles investigaciones con más profundidad, tan solo se puntualizarán algunos elementos sugerentes. Y en relación con el segundo punto, este será la esencia de toda la obra que se realiza.

1. Tiempo y espacio del Maestro Eckhart

Si algo caracterizó los siglos XII y XIII es una expansión demográfica y económica europea que fomentó el desarrollo de la cristiandad². En el orden social, la caballería

² Cf. Jacques. Le Goff, “La formación de la cristiandad (siglos XI-XIII)”, en *La civilización del occidente medieval*, tr. Godofredo González (Barcelona: Paidós, 1999), 55-90.

medieval va cediendo su paso a la burguesía, el labrador pasa a ser artesano, el castillo deja paso a las ciudades y se emigra del campo a la ciudad.

Para s. XIV, la sociedad europea se verá inmersa en una profunda crisis en sus diversos ámbitos. Por lo que esta visión global augura una época de muchos contrastes. ¿Cuáles fueron estos y qué caracterizaba la Orden que arrojó al Maestro por aquel entonces?

1.1 Pinceladas del contexto histórico entre los siglos XIII y XIV

Con el fomento de las ciudades en el s. XIII se incrementa la economía³, el intercambio comercial bajo la autonomía de los oficios y progresa la economía monetaria. Esta prosperidad colapsa al pasar de siglo. Tras las grandes roturaciones hay un período de carestía, hambre y epidemias. Los pobres recursos en la agricultura y la vulnerabilidad en los cultivos⁴ provocaron grandes hambrunas con la peor de las consecuencias, la muerte. Con la indigencia extrema vienen de la mano las enfermedades y sobresalen las fiebres y la *pestis*⁵. De esta última la más temida por sus efectos en las personas, fuera de la condición que fuese, es la peste negra. Entre 1348-1352 asolaría a Europa.

Asimismo, es una época donde junto a las censuras, condenas y guerras se manifiesta una efervescencia religiosa y una búsqueda de una vida evangélica al estilo de Cristo y los apóstoles. A juicio de Le Goff, la realidad medieval occidental en el campo político es compleja por la atomización social, de los gobiernos, y la encastración de los poderes. Es decir, por la no diferenciación en su dependencia política de la diversidad de señores: príncipes, reyes, la Iglesia, etc., al estar encastrado. De esencial repercusión serán los conflictos entre el papa y el emperador. La historia recoge los acaecidos entre el rey de Francia Felipe el Hermoso y el papa Bonifacio VIII y Jacques Duèze, papa Juan XXII (1316-1334), enfrentado con Luis IV de Baviera, emperador en 1314. En el fondo, el *quid* de la cuestión se haya en las tensiones entre el poder temporal y el espiritual.

Más adelante se produciría la Guerra de los Cien Años (1339-1453) que enfrentó a Francia con Inglaterra en un larguísimo conflicto que alcanzará a Juan Taulero (1300-1361) y Enrique Suso (1293-1399), discípulos de Eckhart⁶. Además, la decadencia del papado iría vinculada al período de residencia, o cautividad de estos, en Aviñón desde 1309 (Clemente

³ Cf. Emilio. Mitre, “El orden social cristiano entre los siglos XI y XIII: imágenes, realidades y fronteras”, en *El mundo del cristianismo II. El mundo medieval*, 2ª ed., coord. Emilio Mitre (Madrid: Trotta, 2006), 275-276; 280-281.

⁴ Cf. Silvia. Bara, “Para entender al Maestro Eckhart y la mística alemana”, *Ciencia Tomista* 135, nº. 437 (septiembre-diciembre 2008): 456-459.

⁵ Cf. Mitre, 283-285.

⁶ Cf. Libera, 9.

V) hasta 1378 (Gregorio XI). Y más tarde derivaría en una aguda crisis que lleva al traste al Cisma de Occidente (1378-1417).

Asimismo, dominicos y franciscanos estarán a cargo de la dirección espiritual desde el púlpito y las cátedras. «El mapa de las casas franciscanas y dominicanas a finales del siglo XIII es el mapa urbano de la cristiandad»⁷. Y entre los diversos movimientos de renovación espiritual de este período se encuentran los begardos, beguinas, Amigos de Dios y los hermanos de la fraternidad del Libre Espíritu⁸. Los begardos y las beguinas son un movimiento religioso de varones y mujeres que llevan una vida de piedad intensa, de oración y de caridad. Se organizan en beguinatos y las beguinas llegarán a ser numerosas.

Incluso, estas en Europa encontrarán su paralelo con las terciarias y en España con las beatas. Dado la creciente hostilidad y persecuciones que se generan contra el movimiento, y por los celos sobre su libertad⁹, se suprimen en el Concilio de Vienne (1311-1312) al ser identificadas como uno de los grupos heréticos. La experiencia espiritual femenina, a diferencia de la masculina, será la que más sufra durante el s. XIV.

Por su parte, los Amigos de Dios (Cf. Jn 15,14) son grupos de laicos reunidos en las regiones del Rin que buscan una mayor intimidad con Él. Mientras que la herejía del Libre Espíritu destaca por su subjetividad, en su forma de ser, lejos de toda autoridad que no fuera su experiencia. Repudian las normas morales y creen estar tan alto en su grado de perfección que son incapaces de pecar.

Ahora bien, para la O.P. el siglo XIII constituyó su Siglo de Oro y su extensión se estima que se extiende hasta mediados del XIV. Sin haber pasado treinta años contaba con figuras como Hugo de san Caro, reconocido como maestro de los exégetas; san Alberto Magno, patrono de las ciencias; san Raimundo de Peñafort, patrono de los juristas; santo Tomás de Aquino, patrono de las universidades y centros de enseñanza católicos. Detrás de las causas de este florecimiento, sin duda alguna, se recurre a Nuestro Padre santo Domingo (NP) como fundador peculiar, por su personalidad, formación, experiencia evangelizadora, la fidelidad de sus hijos a sus sucesores, así como la labor misionera de la Orden¹⁰.

⁷ Le Goff, 75.

⁸ Para ampliar el conocimiento sobre estos grupos y sus características esenciales: Cf. Bara, “Para entender al Maestro Eckhart y la mística alemana”, 461-472. Y en especial sobre las beguinas Cf. Martina Wehrli-Johns, “Béguinages”, en *EMR*, dir. Marie-Anne Vannier, et al., *L’apogée de la théologie mystique de l’Église d’Occident* (Paris: Cerf, 2011), 182-188.

⁹ Mitre, 277.

¹⁰ Cf. Venancio. Carro, “Florecimiento de la Orden Dominicana en el siglo XIII”, en *Santo Domingo de Guzmán. Historia documentada* (Guadalajara: OPE, 1973), 635-657.

Y se suma al elenco de frailes mencionados, en este siglo de esplendor, Eckhart de Hohenheim, más conocido como Maestro Eckhart. ¿Quién fue esta gran lumbrera para la O.P.? ¿Por qué se destaca y se cuenta entre el número de los frailes que llevaron la Orden hasta cimas insospechadas? ¿En qué destacó este fraile predicador? Son algunas de las cuestiones que ocuparán la reflexión en las páginas siguientes.

1.2 Principales datos biográficos del Maestro Eckhart

Los historiadores apuntan que apenas se conservan datos biográficos sobre Eckhart de Hohenheim. Si bien es cierto que no se pretende presentar una exhaustiva biografía¹¹ del mismo, sí es significativo recoger aquellas fechas relevantes de la vida y obra de este fraile dominico. Nacido en torno a 1260 en Turingia, ingresa muy joven en el convento de Erfurt. En 1227 se le sitúa en la universidad de París donde estudia Arte (Filosofía) y completa sus estudios teológicos en el *Studium generale* de Colonia. Según la tradición, allí debió conocer y asistir a las lecciones de san Alberto Magno. Para el 1298, fecha en que dicta sus *Collationes* ocuparía el cargo de prior de Erfurt y vicario general de Turingia. En el 1300 es enviado a París para impartir clases y allí obtendrá el título de *Magister sacrae theologiae*.

Así es que, elegido como primer prior provincial de la Provincia de Sajonia en el 1303 se le sumará en 1307 ser vicario general de la Provincia de Bohemia. En este período de su vida es relevante destacar que le confían entorno a cincuenta conventos de frailes y nueve monasterios de monjas a los que debe visitar a pie. Electo, en el 1310, provincial de Teutonia, no desempeñó el cargo porque el Capítulo General le destinará, una vez más, a París. Allí se dedica a la enseñar en la Sorbona desde 1311 hasta 1314, que será destinado a Estrasburgo. En Estrasburgo inicia una época fecunda, de diez años, en su labor de maestro y predicador. Se encarga de la dirección espiritual de los beaterios, conventos y monasterios femeninos.

En el 1322 volverá a Colonia como regente del *Studium generale*. A partir de 1326 se verá envuelto en una serie de denuncias que desencadenan un proceso inquisitorial. Del

¹¹ Muchos de los autores consultados presentan una bibliografía de Eckhart. La mayoría coincide en el itinerario de su vida, salvo algunas diferencias de fechas que oscilan en algún año. La razón de fondo en la imprecisión de las fechas podría estar en los escasos datos que sobre el autor se posee. Para una bibliografía más amplia puede consultarse a: Cf. Jeanne. Ancelet-Hustache, *El Maestro Eckhart y la mística renana*, tr. L. Hernández, Hombres de espíritu (Madrid: Aguilar, 1962), 27-50. Cf. Maurice O'C. Walshe, ed., *The complete mystical works of Meister Eckhart* (New York: Herder, 2009) 6-13. Cf. Rafaël-Louis. Oechslein, "Eckhart", en *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, t. IV-I, dir. M. Viller, (Paris: Beauchesne, 1960) 93-97. Cf. Marie-Anne. Vannier, "Eckhart", en *EMR*, dir. Marie-Anne Vannier, et al., *L'apogée de la théologie mystique de l'Église d'Occident* (Paris: Cerf, 2011), 415-420.

complejo proceso¹², y de las causas que pueden estar detrás del mismo, se acentúa primero, la disposición de Eckhart a reconocer si existiera algún error en su enseñanza. Segundo, la declaración solemne en el templo de los frailes en Colonia el 13 de febrero de 1327. Y, tercero, su viaje a Aviñón para ver al papa personalmente. En definitiva, permaneció fiel a la Iglesia. Juan XXII, el 27 de marzo de 1329, le condena mediante la bula *In agro dominico*. Para entonces, Eckhart había muerto entre julio de 1327 y el 30 de abril de 1328. Y serán sus discípulos Johannes Tauler, Juan Tauler o Taulero (1300-1361) y Heinrich Seuse, Enrique Suson o Susón (1295-1366) los que mantendrán vivo su pensamiento.

No será hasta el 1992 que, tras una petición del Capítulo General de la Orden, la Congregación de la Doctrina de la Fe acepta la rehabilitación del Maestro Eckhart¹³. El 16 de abril de 2010 el profesor Georg Steer publica un material de archivo de la Sociedad Británica Eckhart. En su conclusión manifiesta que «1) el Maestro Eckhart no necesita ninguna rehabilitación, 2) su doctrina está en consonancia con la ortodoxia católica, y 3) es un teólogo digno de recomendación»¹⁴. Habían transcurrido 750 años desde aquellos acontecimientos turbulentos al final de su vida.

1.3 Obras relevantes

De la tradición popular se conserva que al insigne Maestro Dios nunca le ocultó nada. E inundado y transformado de Dios¹⁵, quiere que todos cuantos le escuchan tiendan con mayor conciencia hacia Él, que busquen y hallen la Verdad. Para acceder a la fuerza de su palabra, que proviene de su contemplación, se cuenta con varios escritos en latín y en alemán. Detrás de los mismos se haya una sabiduría que conjuga la filosofía con la teología. Más, sobre todo, refleja una profunda sabiduría de la vida; razón que le acredita pasar a la historia, no solo como un *Lehremeister* (Maestro de escuela), sino como un *Lebenmeister* (Maestro de vida). Según la valoración de Alois María Haas, la vida y los escritos del Maestro están en una íntima sintonía. Sus reflexiones se sitúan en el contexto de su predicación y emanan de su enseñanza educativa o del cuidado pastoral que se le ha encomendado¹⁶.

¹² Cf. Ancelet-Hustache, 135-149.

¹³ Cf. Markus. Vinzent, “Maestro Eckhart rehabilitado”, *International Dominican Information* n.º. 482 (mayo 2010):142-143.

¹⁴ *Ib.*, 143.

¹⁵ Cf. E. Susón, *Autobiografía espiritual (Vita)*, tr. Salvador Sandoval (Salamanca: San Esteban, 2001), 75.

¹⁶ Cf. Alois María. Haas, “Escuelas del misticismo medieval tardío”, en *Espiritualidad cristiana II. Alta Edad Media y Reforma*, dir. Jill Raitt, trad. Jula Torres (Buenos Aires: Lumen, 2002), 150-151.

De su obra latina destaca el *Opus tripartitum*, escrito inconcluso donde propone exponer su doctrina a través de proposiciones, preguntas y exposiciones. Así también, algunos de sus sermones y una serie de comentarios a determinados textos de la Sagrada Escritura. Entre estos figuran el libro del Génesis y el Evangelio según san Juan. Por su parte, la obra alemana es más cuantiosa y de un talante pastoralista. Entre esta, los sermones y los tratados: RdU, BgT, *Von dem edeln menschen* [Del hombre noble =VdeM]. Estos dos BgT y VdeM forman un conjunto conocido como el *Liber Benedictus*. Y, por último, *Von abegescheidenheit* [Del desasimiento o Del ser separado = Vab].

Por la relevancia que en este trabajo poseen los libros RdU y BgT se considera oportuno brindar otros datos que permiten un mayor conocimiento sobre ellos.

1.3.1 *Die reden der unterscheidung*

Al comienzo de su obra RdU aparecen un conjunto de datos que permiten situar al Maestro y el escrito en cuestión. Entre estos figuran: el cargo que ostenta, su lugar de residencia, el destinatario de estas conversaciones y la metodología que emplea. Así traduce Silvia Bara: «Estas son las conversaciones que el vicario de Turingia, el prior de Erfurt, fray Eckhart, de la Orden de Predicadores, sostuvo con sus hijos [espirituales], que en sus conversaciones le preguntaban muchas cosas cuando se sentaban juntos *in collationibus*»¹⁷. Será la propia autora quien sugiera que este título se traduzca mejor por *Conversaciones de discernimiento*. Explica esta consideración a partir de la raíz del vocablo *unterscheidung* que remite al significado de “discernimiento”, “discreción”, a partir de la consulta de la *ST* y del diccionario *Lexer*¹⁸.

En cambio, Brugger opta por traducir *Pláticas instructivas* y señala algunos datos interesantes sobre la obra. De ella recoge, en primer lugar, que es la primera escrita en alemán, entre el 1294 y 1298. En segundo lugar, su naturaleza es práctico-moral más que especulativa o magistral. Y, en tercer lugar, uno de sus editores, Quint, asegura la autoría del predicador¹⁹.

En estos coloquios aborda temas tales como la obediencia, la oración, el desasimiento, entre otros. Y en alguno de ellos se sitúa la esencia de su doctrina. De amplia difusión en la época, los temas desarrollados hacen alusión a la práctica monástica y

¹⁷ Silvia. Bara, “El nacimiento de Dios en el alma”, en *Dios en ti: Eckhart, Tauler y Susón a través de sus textos*, ed. Silvia Bara, Julián de Cos y Salvador Sandoval (Salamanca: San Esteban, 2017), 45.

¹⁸ Cf. Silvia. Bara, *Teología mística alemana. Estudio comparativo del «Libro de la Verdad» de Enrique Suso y la obra del Maestro Eckhart* (Münster: Aschendorff, 2015), 303n5.

¹⁹ Cf. RdU, DW V, Brugger, 107n1.

conventual. Y aunque sus oyentes eran novicios, sus enseñanzas alcanzan a todos aquellos que quieran interesarse por ellas y vivir una vida justa, como hombres de buena voluntad.

1.3.2 *Das buoch der goetlichen troestunge*

Considerado de igual forma como genuino del Maestro, este libro se redactó entre 1308-1311. Incluso, algunos lo sitúan más tarde.²⁰ Está dedicado a la reina Agnes de Hungría. Y en él abundan consejos y ejemplos para tratar de consolar a la dama de tan alta alcurnia.

Por otra parte, sobre él se han sacado algunas proposiciones heréticas y otras que son mal sonantes en su contenido. Y el propio Maestro ofrece una división de esta obra en tres partes²¹. De ellas, la segunda y tercera resultan ser de un mayor contenido práctico.

2. Heredero de una tradición espiritualidad: *Contemplare et contemplata aliis tradere*

«Del mismo modo que es mejor iluminar que solamente brillar, asimismo es cosa más grande dar a los demás las cosas contempladas que solamente contemplarlas» (*STh*, II-II, q. 188, a. 6).

Ardua es la labor de sintetizar en unas páginas el carisma de la vida dominicana. En este lema de la Orden, acuñado por el Aquinate para hablar de la forma de vida religiosa mixta, sin duda alguna se haya una síntesis de la vida dominicana. Y no hay modo de desligar la contemplación de la segunda parte de la expresión, si bien es cierto que lo desmembramos para esbozar su configuración interna. Los pilares de la espiritualidad dominicana se sustentan en el equilibrio que el fraile ha de mantener entre el estudio, la oración, la comunidad y la predicación.

2.1 Del estudio y oración. *Contemplare*

El proyecto fundacional de santo Domingo se asienta sobre la contemplación, desde la lectura de una realidad encarnada, entre la experiencia personal de Dios y la cruda realidad de su época. Esta nota espiritual acompañará a los predicadores y será un desafío para la Orden, y para los seguidores de Jesús, el Cristo, en todos los tiempos. Para Felicísimo²², NP encuentra el itinerario al misterio de la Encarnación y pasión de nuestro Señor a través de la humanidad sufriente.

²⁰ Cf. BgT, DW V, Brugger, 173n1.

²¹ Cf. *Ib.*, 174.

²² Cf. Felicísimo. Martínez, *Espiritualidad dominicana. Ensayos sobre el carisma y la misión de la Orden de Predicadores* (Madrid: Edibesa, 1995), 20-25.

Así es que, esta humanidad cobra rostro en los diferentes lugares por donde peregrina al adentrarse en armonizar lo humano y lo divino. Es desde aquí, en el contexto del siglo XIII, ante las herejías valdense y cátaras, la profunda crisis por la que pasa la Iglesia, entre otros aspectos de la época referidos en el punto 1.1, donde Domingo se percató que para dar «razón de nuestra esperanza» (1Pe 3,15) se necesita de preparación, estudio, oración y la plataforma de una comunidad de hermanos.

En consecuencia, por ejemplo, el octavo modo de orar de santo Domingo²³ recoge, desde la iconografía, su centralidad en el estudio y la contemplación. La sustenta el principio de la dialéctica del movimiento y se concibe desde la dinámica recíproca entre el alma que mueve al cuerpo y el cuerpo que mueva al alma. De él se testimonia que del estudio pasaba a la oración, luego a la meditación y de esta, a la contemplación. Por lo que eleva «el estudio de las ciencias sagradas a la categoría de ejercicio espiritual y, por lo mismo, le concede un carácter santificador»²⁴. La fuente del estudio se haya en la Trinidad de Dios²⁵ y de esta se desprende que sea la ciencia sagrada quien ostenta la preeminencia en la investigación, meditación-oración y en la contemplación encarnada de la propia cultura del fraile (Cf. LCO, nº 85).

Por consiguiente, el estudio, para la Orden no se concentra en una mera actividad intelectual ni consiste en acumular títulos académicos. El fraile se adentra con los pies descalzos (Cf. Ex 3,5), en la mayor humildad y con el alma abierta al dador de todas las gracias, a escrutar la verdad del Evangelio a la luz del Espíritu Santo, su inspirador. Su propósito es que el fraile se empape de la sabiduría de la ciencia divina que ha contemplado, como ejercicio en el Espíritu, para que sea gestado en *praedicator gratiae*.

Ya desde los inicios de la Orden ser asiduos en el estudio de la verdad forma parte de la observancia regular del fraile, junto a la celebración litúrgica, la vida en común y el ministerio apostólico. En esta forma de vida le favorece como auxilio el silencio, el hábito y sus obras penitenciales (Cf. LCO, nº 40). Y en consideración a su importancia²⁶, se introduce la ley de la dispensa para favorecer que nada impida este ejercicio (Cf. LCO, nº 1 § VI).

²³ Vito. Gómez, ed., “Los nueve modos de orar de santo Domingo”, en *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporáneos*, ed. Vito Gómez, pról. José A. Martínez (Madrid: Edibesa, 2011), 368, 376-377.

²⁴ Daniel de Pablo, “Espiritualidad dominicana”, en *Espiritualidad de la baja Edad Media. Siglo XII-XV* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000), 137.

²⁵ Cf. Bruno Cadoré, ed., *Libro de las Constituciones y Ordenaciones de los Frailes de la Orden de Predicadores* nº 78 (Salamanca: San Esteban, 2019), 75. A partir de ahora se citará con las siglas LCO y en el cuerpo del trabajo con su correspondiente número.

²⁶ Para una profundización sobre el devenir histórico de la importancia del estudio en la Orden desde las Constituciones Cf. Antolín. González, *El carisma de la vida dominicana* (Salamanca: San Esteban, 1994), 187-197. Bajo similar esquema, y partiendo de la vida de santo Domingo al destacar el estudio como dimensión

Incluso, en el estudio y en la oración se recomienda guardar silencio (Cf. LCO, nº 46 § I). De igual forma, en la *lectio* divina y la oración litúrgica, centro y corazón de la vida dominicana (Cf. LCO, nº 57). Tanto en estas, como en la oración personal, se exhorta a que se tengan coloquios íntimos y familiares con Dios y se cultive la oración mental (Cf. LCO, nº 66 § I-II, 187 § III). Numerosos testimonios recogen de NP su peculiaridad en la oración. En ella prorrumpía con clamores y gemidos por sus pecados o con la misma intensidad intercede ante Dios al mostrar misericordia, compasión y solidaridad por el pecado del otro; práctica que lega a los frailes²⁷. Y entre esta forma de orar por ellos, a modo de jaculatoria, la súplica de intercesión: “Señor, ten piedad de tu pueblo, qué será de los pecadores”.

Por último, y no menos importante, se ha de delinear que la finalidad del estudio se encamina al ministerio de la salvación. He aquí la originalidad de NP al disponer del estudio como servicio para la predicación (Cf. LCO, nº 76) bajo la supervisión de un Maestro²⁸. Es decir, el estudio debe dirigirse «principal, ardiente y diligentemente a esto: que podamos ser útiles a las almas de los prójimos» (LCO, nº 77 § I) al hablar con Dios de los demás y a los demás hablar de Dios (Cf. LCO, nº 1 § II). Por lo que no es de extrañar que durante el siglo XIII sea significativo que para una mayor eficiencia en la labor misional se exija una preparación adecuada no sólo en la doctrina sino en el conocimiento de las lenguas²⁹; además de la virtud de los frailes para enfrentar la muerte y el martirio.

Así es que, por disposición de las actas capitulares de la época, se manda estudiar y conocer las lenguas de las comarcas cercanas a los conventos. Más específico, en el caso de España, por ejemplo, donde se crean escuelas oficiales dominicas de árabe y hebreo en la década de 1240 a 1250 para subsistir hasta 1312. Entre estas figuran la de Túñez, Murcia, Barcelona, Valencia y Játiva. Incluso, se crean numerosos Estudios Generales en las provincias que serán fuentes de la predicación.

importante en su vida, así como una síntesis de los Capítulos Generales en el siglo XIII Cf. Felicísimo. Martínez, *Ve y predica. La predicación dominicana en los siglos XIII y XXI* (Madrid: Edibesa, 2015), 135-150.

²⁷ Cf. Gómez, 369-370.

²⁸ Este *Magister* hay que desligarlo primero, del título que recibe el superior general de los frailes: *Magister Ordinis Predicatorum*. Segundo, del grado científico que concede la Orden *Sacrae Theologiae Magister* por la eminencia en el estudio y exposición de las ciencias sagradas que desarrolle un fraile (Cf. LCO, nº 94, 96-97). Tercero, y sería el indicado en este caso, se denomina a la persona que coordina un equipo al interior de una comunidad religiosa en los siglos XII y XIII. Y se incluyen bajo la misma categoría a los profesores tanto urbanos como de las universidades. Aplicándolo a la O.P., corresponde al jefe del equipo apostólico responsable de la predicación. Estos Maestros, con la luz del Evangelio, salen del claustro con su equipo de predicadores como itinerantes al encuentro de las personas sedientas de Dios. Cf. Humbert-Marie. Vicaire, *Historia de santo Domingo*, tr. Argimiro Velasco (Madrid: Edibesa, 2003), 521. Cf. Martínez, *Ve y predica*, 136.

²⁹ Cf. Carro, 715-719.

Así, desde el inicio queda reflejado el carácter apostólico de la O.P. al vincular el estudio y la oración. El fruto resultante de este ejercicio espiritual, de esta «forma de ascesis» (LCO, nº 83), se ofrecerá por la *gratia praedicationis*³⁰ al ser sostenido por una comunidad de hermanos que comparten «una sola alma y un solo corazón en Dios» (Hch 4,32; LCO, nº 1). El fruto de este ejercicio no posee, en esencia, un cúmulo de contenidos cargados de información. Más bien, procura el nacimiento del «Hijo de Dios» (Mc 1,1) en el mundo³¹ a través de un fraile que, en su mente y corazón, ha sido transformado por un rayo de luz de lo alto, don de Dios.

2.2 De la comunidad a la predicación. *Contemplata aliis tradere*

El estudio y la oración en el fraile revierten en el fomento de los lazos fraternos de una comunidad al ser alimentada, fortalecida y reconstruida gracias a ellos. Y hacen del convento donde vive una casa de predicación al disponer como horizonte, desde el proyecto fundacional de Domingo, «la predicación y la salvación de las almas» (LCO, nº 1 § II). De forma tal que la O.P., bajo el principio de unidad del Maestro de la Orden, se le confía el ministerio de la predicación. Este se realiza sin fronteras, de forma universal, en unión a toda la Iglesia (LCO, nº 1 § VI, 98). Sobre esta forma de ser comunitaria se escudriñará más adelante.

La vida fraterna posee como ideal la comunidad apostólica (Cf. Hch 2,42-47), se organiza por los hermanos de forma democrática bajo la dirección de un superior y se ordena por la vida regular. Esta constituye la plataforma para la contemplación y la predicación. Y no sólo esto, sino que, bajo el impulso de un mismo Espíritu, y por el amor y unidad de los hermanos (Cf. Sal 133,1), se construye al interior la Iglesia de Dios. Y luego, desde aquí, se ha de salir a predicar como testigos de la reconciliación universal de Cristo (Cf. LCO, nº 1-3).

Por eso, su modo de vida en sí es ya una forma de anunciar el Evangelio. Comunidad que comparte el bien común (Cf. LCO, nº 4 § II, 18 § I-II, 30, 32 § I, 36, 393 § I), en el

³⁰ La expresión *gratia praedicationis*, es decir gracia o aptitud para predicar conferida por el Espíritu y que no anula todos los medios humanos en la realización de este acto, y *praedicator gratie*, que no es más que el contenido de misericordia, bondad de Dios, de la creación y la humanidad en el diálogo gracia-salvación de la predicación; son dos elementos esenciales y complementarios en el predicador. Con el título “Domingo de Guzmán predicador de la gracia” Felicísimo Martínez hace un análisis de la palabra gracia aplicada a la predicación y juega con este término para desentrañar su significado más profundo. Se inspira en la antífona *O lumen*, que en las completas recuerda a santo Domingo, y las huellas de insignes predicadores en la Orden, o de aquellos que en el anonimato anuncian la Buena Nueva. Cf. Martínez, *Ve y predica*, 200-225.

³¹ Cf. Timothy. Radcliffe, *El manantial de la esperanza*, ed. Bernardo Fueyo (Salamanca: San Esteban, 1998), 114-115.

ejercicio de la caridad fraterna (Cf. LCO, nº 4 § I, 7 § I, 14, 28 § II, 59 § I), inspirada por la regla de san Agustín, buscadora de la Verdad. De tal suerte que «la verdad estudiada y compartida en la caridad con los hermanos es el fundamento más profundo de la alegría»³².

De igual modo, la comunidad forma parte de la estructura fundamental de la predicación. En ella se fomenta el celo apostólico que Domingo ha impregnado a la Orden. Felicísimo recoge un elenco de ideas concernientes a los capítulos del siglo XIII³³ que dan cuenta de lo importante y delicado que era el ejercicio de la predicación bajo la credencial de la pobreza³⁴. Para ilustrar algunas de estas ideas sobresalen que se manden a predicar frailes maduros y discretos (Paris 1239), que se recojan las prédicas por escrito (Paris 1264), que el oficio de predicar y confesor lo ejerzan los hermanos que sobresalgan en las ciencias y en la virtud (Venecia 1297), entre otros.

Por otra parte, el ministerio de la predicación es encargado a una comunidad en la que los frailes, como embajadores de Dios que exhortan por medio de sus palabras (Cf. 2Cor 5,20), son enviados en nombre de la Orden a predicar la Buena Nueva. Por eso, este ministerio incumbe a toda la comunidad. Y ya desde sus orígenes al convento lo bautizan como casa de la sagrada predicación (Cf. LCO, nº 100 § I). La predicación adquiere así, desde la comunidad, un carácter de estabilidad, continuidad y permanencia en la Iglesia. No obstante, en este ministerio se practica, y en mucho para el siglo XIII, la itinerancia. Esta forma de predicar en la itinerancia exigía una gran madurez del fraile, responsabilidad y generosidad. Pues si bien estaba asignado a una comunidad, se desplaza fuera de su convento para ejercer su ministerio en la plena disponibilidad para la *cura animarum*.

Por eso, la predicación es un ministerio de gran excelencia que brota de la caridad. Partir el pan de la Palabra a los fieles³⁵ es un ministerio (Cf. Col 4,17) que ha sido confiado a la Orden. Constantino de Orvieto recoge en su escrito la visión imaginaria que le acaeció a Domingo en el sepulcro de san Pedro, previo a obtener la bula *Gratiarum omnium largitori* del 21 de enero de 1217. San Pedro le entrega un bastón y san Pablo un libro con el mandato

³² Benedicto XVI, Audiencia General sobre Santo Domingo de Guzmán, (3 de febrero de 2010) en la Santa Sede, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100203.html.

³³ Cf. Martínez, *Ve y predica.*, 119-120.

³⁴ Cf. Vicaire, 723-724.

³⁵ Ya en el Concilio IV de Letrán se expuso la necesidad de la predicación ante la insuficiencia de los obispos. Si bien es cierto que estos eran los predicadores por excelencia, se reconoce la necesidad de buscar colaboradores competentes para este ministerio. Cf. Vicaire, 485-487. Y sobre aquellos que se arrojan este ministerio sin el consentimiento de la Sede Apostólica o del obispo correspondiente recae sobre ellos un vínculo de excomunión. Cf. Henrich, Denzinger y Peter. Hünerman, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 2ª ed., coord. D. Guimera, tr. B. Dalmau, C. Ruiz y E. Martín, nº.809 (Barcelona: Herder, 2000), 434.

de predicar porque para ese ministerio Dios le había elegido³⁶. Al originarse esta gracia en Dios en ella radica su magna excelencia. Humberto de Romans (1194-1277), quinto Maestro de la Orden afirmará: «¡cuán excelente es el oficio de predicador: un oficio que, más que apostólico es angélico, y más que de ángeles, de Dios!»³⁷.

De aquí que, la prioridad de este oficio se sitúa por encima de cualquier otra práctica espiritual como las penitencias corporales, las celebraciones de los sacramentos o la misma oración³⁸, y emana de la caridad. Jordán de Sajonia (1185-1237), primer sucesor de santo Domingo en el gobierno de la O.P., recogerá de él que predicar es un acto de caridad. Esta verdad proviene de la súplica que con frecuencia Domingo eleva al Señor: «que se dignara concederle la verdadera caridad, eficaz para cuidarse y procurar la salvación de los hombres. Estaba convencido de que sólo comenzaría a ser de verdad miembro de Cristo, cuando pusiera todo su empeño en desgastarse para ganar almas [1Cor 9,19]»³⁹. Si el amor es desear el bien al otro no hay mayor bien que se pueda entregar que no sea la salvación de Jesucristo.

También, en el mismo sentido, el papa Honorio III subraya el efecto que este acto de amor ejerce en el alma. Así escribe: «inflamados en lo interior por la llama de la caridad, se difunde hacia afuera el perfume de vuestra fama, que deleita a las almas sanas y restablece a las enfermas»⁴⁰. Es esta caridad, nacida del amor a Cristo, por la que el fraile ha de hacerse «todo para todos⁴¹ en el ministerio apostólico» (LCO, n° 28 § II).

Por eso, además de ser recibida la predicación como un ministerio excelente que surge del amor a Cristo, es el estilo de vida de los predicadores que se configura para que aquello que han visto y oído lo anuncien (Cf. 1Jn 1,3). De aquí que la predicación no sólo sirve al oyente, sino que es meritoria para el predicador. Humberto hace un elenco de los beneficios que adquiere el predicador, en la vida presente y futura, al ser instrumentos de la voz de Dios⁴². Y, sin duda alguna, se ha de mirar en el espejo de santo Domingo. Inquieto

³⁶ Constantino de. Orvieto, “Narraciones sobre santo Domingo”, en *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporáneos*, ed. Vito Gómez, pról. José A. Martínez (Madrid: Edibesa, 2011), 455.

³⁷ Humberto de. Romans, *La formación del predicador*, tr. Nelson Medina (Salamanca: San Esteban, 2017), 18.

³⁸ Cf. *Ib.*, 110-113.

³⁹ Jordán de. Sajonia, “Orígenes de la Orden de Predicadores”, en *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporáneos*, ed. Vito Gómez, pról. José A. Martínez (Madrid: Edibesa, 2011), 211.

⁴⁰ Honorio III, Bula *Gratiarum omnium largitori*, (21 de enero de 2017), en *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporáneos*, ed. Vito Gómez, pról. José A. Martínez (Madrid: Edibesa, 2011), 1160.

⁴¹ Esta frase en el LCO adquiere una comprensión acabada, en su fondo, al ser iluminada por el siguiente testimonio que recoge el beato Jordán sobre santo Domingo. Así leemos: «Daba cabida a todos los hombres en su abismo de caridad. Como amaba a todos, de todos era amado. Hacía suyo el tema de, alegrarse con los que se alegran y llorar con los que lloran [Rm 12,15]. Inundado como estaba de piedad, se prodigaba en atención al prójimo y en compasión a los necesitados». Sajonia, 257.

⁴² Cf. Romans, 32-42.

por no haberse desgastado del todo en ganar almas para Dios le pedirá, aún más, beber con largueza del agua de la sabiduría. Para que algún día, el “predicador de la Gracia”⁴³, le una a los santos.

3. El Maestro Eckhart y san Ignacio: continuidad-discontinuidad

Pocas son las referencias explícitas a otros autores espirituales de la tradición eclesial que se registran en los EE. Y al realizar una lectura pausada en busca de categorías, frases o expresiones significativas, y con el conocimiento de los datos de la tradición espiritual hasta entonces, en una lectura sinóptica, al lector se le revelará todo un rico mundo cargado de historia y tradición.

Así es que, para los fines de este trabajo ¿de qué forma iluminó la espiritualidad de los dominicos, y en especial la mística renana, en la experiencia de san Ignacio de Loyola? ¿Se podría establecer una influencia, continua y/o discontinua, de la prédica y enseñanza del fraile dominico en los ejercicios del jesuita? ¿Y aún más en específico, en las reglas de discernimiento [Cf. EE 313-316] sistematizada por Ignacio? Ardua labor el lanzarse a dilucidar en qué modo y medida Ignacio recibe las intuiciones de la espiritualidad de los frailes dominicos, y en especial a los místicos renanos, y si se valió de la misma en algunos de los aspectos a considerar a la hora de redactar la síntesis de la propuesta de los EE. Esta pretensión excede los límites de esta investigación, mas se apuntan algunas consideraciones a propósito de estas cuestiones.

3.1 Datos de la historia

Para san Ignacio, el tiempo de convalecencia en Loyola resultó ser una oportunidad para acercarse a la vida de los santos. Entre las figuras que más le impactaron se encuentra san Francisco y santo Domingo. Así recoge en su autobiografía: «Santo Domingo hizo esto; pues yo lo tengo que hacer. San Francisco hizo esto; pues yo lo tengo que hacer» (*Au* 7,3). Estando en Salamanca, se anota en el mismo libro, que el santo se confesaba con un fraile de la Orden en el convento de San Esteban. Y narra un diálogo sostenido con el superior, en presencia de dicho fraile, y algún otro. El tema del encuentro era el motivo de su predicación y bajo qué potestad la ejercía. En su estancia en el convento se destaca los diálogos con los frailes y el trato que estos le ofrecían (Cf. *Au* 64-66).

⁴³ Fragmento de una antigua antífona a santo Domingo.

Incluso, Iparraguirre señala que, en su período de luchas y escrúpulos, frecuentaba mucho a los frailes en Manresa. Además, gustaba de confesarse con el prior del convento Fr. Guillermo de Pellarón. Así también, ofrece nombre de varios dominicos inquisidores que, luego de examinarle, le defienden en su causa. Dos de ellos, Fr. Gil Foscarari y Fr. Juan Álvarez de Toledo proporcionan sus credenciales para la aprobación canónica de los EE⁴⁴.

Sin embargo, existe una distancia enorme entre poseer un contacto estrecho con los frailes y que la mística dominica haya sido motivo de inspiración, en algo, para el desarrollo de la mística ignaciana. O al menos que de forma explícita aparezca. A consideración de Dominique Salin, y más en relación a la mística renana, ni los fundadores de la Compañía ni ningún texto canónico de la espiritualidad jesuita hace alusión al Maestro Eckhart o a la mística renano-flamenca. En su artículo⁴⁵ reflexiona sobre las causas que se esconden detrás del aparente silencio, sostenido en la espiritualidad de la Compañía, ante la gran riqueza que se halla en la literatura espiritual renana.

Dato interesante en sus páginas resulta, primero, la consideración de que esta mística influyó en los primeros jesuitas mucho más de lo que se estima. Segundo, subraya que los inventarios de las bibliotecas del siglo XVI, del noviciado y de la casa de formación de la Compañía, recogen la existencia de los textos de los autores que representan esta escuela de espiritualidad, en especial de Tauler. Y tercero, analiza el silencio de la referencia a la lectura y práctica de la mística, en los primeros años de la Compañía, por dos motivos. Primero, por el temor de la acusación de ser alumbrados; sospecha que vivenció Ignacio y que cobijó los EE. Y segundo, por el conflicto entre la acción y la contemplación y el temor de que esta relegara la misión.

Por su parte, Silva Bara enfatiza la relación de los jesuitas con las obras de Tauler. En su artículo, “Les Institutions Spirituelles: moyen de diffusion de la mystique rhénane en Espagne ou passage vers la Devotio moderna?”, reflexiona sobre la influencia de la mística renana en los más importantes escritores místicos del siglo XVI español. Entre las fuentes que conforman el libro de las *Instituciones espirituales* figuran, en especial, textos del Maestro Eckhart⁴⁶. Este libro, según documenta la autora, era leído en los noviciados

⁴⁴ Cf. Ignacio. Iparraguirre, “La Compañía de Jesús y los Ejercicios de san Ignacio”, en *Historia de la espiritualidad. Espiritualidad católica*, t. II, dir. Baldomero Jiménez y Luis Salas (Barcelona: Juan Flors, 1969), 210-211.

⁴⁵ Cf. Dominique. Salin, “Jésuite”, en *EMR*, dir. Marie-Anne Vannier, et al., *L’apogée de la théologie mystique de l’Église d’Occident* (Paris: Cerf, 2011), 671-675.

⁴⁶ Cf. Silvia. Bara, “Les Institutions Spirituelles: moyen de diffusion de la mystique rhénane en Espagne ou passage vers la Devotio moderna?”, en *Mystique Rhénane et Devotio Moderna*, dir. Marie-Anne Vannier (Paris: Beauchesne, 2017), 155.

organizados por Nadal en el 1554, mientras compartían la mesa. Así y todo, este libro será inscrito en el índice de libros prohibidos por la Inquisición. Y Everardo Mercuriano, cuarto General de la Compañía de Jesús, prohíbe su lectura en 1575. Ambas son razones suficientes para que aquellos que lo conocen, incluso el propio Pedro Canisio, jesuita conocedor y traductor de las obras de Tauler, mantuvieran en el anonimato su devoción por las obras de este místico escritor⁴⁷.

Por ende, al carecer de evidencias fehacientes de la influencia de la mística que desarrollaron los renanos, estos datos recopilados dejan la puerta abierta al terreno de la subjetividad en la búsqueda objetiva y probable, de su influencia indirecta. Los siguientes puntos que se presentan recogen, como si se estuviera en un terreno movedizo, algunas nociones de esta posible influencia entre el Maestro e Ignacio de Loyola, a modo de apuntes indicativos y concretos.

3.2 Indicios de temas de continuidad entre Eckhart e Ignacio

Este punto quiere responder a la cuestión de la confluencia que se establece entre ambos mistagogos. Por lo que, sin entrar en muchos detalles excedentes a esta investigación, a vuelo de águila, se apuntan algunas nociones que repercuten directa o indirectamente en el discernimiento.

3.2.1 Uso de la lengua vernácula y términos comunes

El uso de la lengua vernácula es un distintivo en ambos autores. Brugger destaca de Eckhart la creación de un lenguaje capaz de poder expresar su mística. Este posee la peculiaridad de que se apoya en la cotidianidad de la existencia para transmitir sus conceptos e ideas. Un lenguaje que, con el empleo de ejemplos e historias de la vida cotidiana, ilustran el entendimiento del pueblo en sus propios códigos⁴⁸.

En tal sentido, en los textos de Ignacio se respira la influencia cultural de los libros de caballería y expresiones relativas al ámbito de la corte. De igual forma, incorpora neologismos al lenguaje español por la precisión con que redacta sus textos⁴⁹.

Por otra parte, el empleo de palabras o conceptos similares es de destacar como punto de confluencia entre ambas escuelas de espiritualidad. Términos tales como: alma, salvación,

⁴⁷ Cf. Bara, “Les Institutions Spirituelles”, 163-165.

⁴⁸ Cf. Brugger, 39-42.

⁴⁹ Cf. M^a Jesús. Mancho, “Lenguaje ignaciano”, en *DEI (G-Z)*, dir. José García de Castro, GEI (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007), 1119.

consolación-desolación, cosas, Creador- criatura, ejercicio, hábito, contemplación etc., aparecen reflejados en sus obras.

3.2.2 Una experiencia de Dios con una pedagogía para comunicarla

La vida de estos autores está atravesada por una experiencia profunda de Dios y su misericordia. Una vida trabajada y vivida desde el Espíritu de Dios, en oración, contemplación y acción. Y tanto las prédicas del dominico, y sus enseñanzas, como los ejercicios del jesuita poseen una pedagogía, cada uno a su estilo. Esta busca despertar la conciencia, ese ojo interior de la vida espiritual, para que el ser humano busque al Creador y permanezca unido en el amor a Dios.

Así es que, este arte en la pedagogía se manifiesta en el programa que sostiene la predicación del Maestro. Así lo expresa:

«Al predicar procuro hablar de la separación (del desasimiento = *abegescheidenheit*) y de que el hombre debe vaciarse a sí mismo y de todas las cosas. En segundo lugar, que hay que ser formado, de nuevo, en el bien simple que es Dios. En tercer lugar, que [el hombre] debe recordar la gran nobleza 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, cuyo resplandor es inefable. Dios es un Verbo, un Verbo no dicho»⁵⁰.

Por su parte, con los EE Ignacio no pretende que se posea una actualización pastoral, no buscan profundizar y/o realizar una lectio divina. Tampoco «son un instrumento apologético, ni una dinámica de lavado de cerebro»⁵¹. Son más bien un instrumento con una pedagogía y, a través de su puesta en marcha, ayuda al ejercitante a tomar conciencia de sí, discernir, a amar y servir a Dios desde su libertad, y configurarse con Cristo. Este proceso supone vencerse a sí mismo y ordenar la vida sin que estuviera determinada por afecciones [Cf. EE 21].

Por eso, los EE introducen al ejercitante en un proceso mistagógico de encuentro con el Señor. Procuran que «el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota, abrazándola en su amor y alabanza, y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante» [EE 15₃₋₅]. Por consiguiente, su enfoque, al igual que en el Maestro Eckhart, se dirige a la acción y a la práctica.

⁵⁰ Pr. 53, DW II, Amador. Vega, *El fruto de la nada y otros escritos*, 6ª ed. (Madrid: Siruela, 2008),106.

⁵¹ Pierre. Emonet, “Ejercicios en tiempo de increencia. Dificultades y posibilidades de la experiencia de Dios desde el área teológico-cultural”, *Manresa* 70, nº. 273 (1997): 308.

3.2.3 Con una finalidad única

Al hilo de sus obras y enseñanzas se comprende que la finalidad a la que tienden, la pretensión que se procura, es la salvación del alma. Y no solo la propia, sino que incluye al prójimo. Se recordará que este aspecto se subrayó en el punto 2 de esta investigación y, de igual forma, retoma Ignacio en el presupuesto de los EE [Cf. EE 22₁], lo refleja en el libro de las *Constituciones*⁵² y reitera en varios números de estas⁵³.

3.2.4 Las mediaciones

En la obra de ambos autores se refleja el fomento de la espiritualidad de las mediaciones. Clave angular en la espiritualidad eckhartiana es poder encontrar a Dios en todo lo creado al considerar que todo cuanto nos rodea en la creación conduce a Dios. Por tan sólo citar un ejemplo, el Maestro exhorta a que se ha de buscar a Dios «en todas las cosas y que encontrase a Dios en todo momento y en todos los lugares y con toda clase de gente en cualquier modo. En este [empeño] se puede avanzar y crecer siempre, sin cesar, en un progreso que nunca llega a su fin»⁵⁴.

De igual forma, esta mediación ya aparece recogida en la vivencia ignaciana en la apretada síntesis meditativa que supone el Principio y Fundamento (PF) [Cf. EE 23₃]. Y encuentra su esplendor en la CAA. [Cf. EE 230-237]. Sobre esta última, Arzubialde considera que esta noción, de por sí, posee una gran afinidad con la mística metafísica eckhartiana, amén de que sugiera otros autores⁵⁵. Incluso, se ha de comentar que, aunque inmediata sea la comunicación de Dios a la criatura [Cf. EE 15₆], será como un espejo (Cf. 1Cor 13,12) porque, aunque no se descarta este tipo de manifestación del Señor, por su gran benevolencia, cuando quiera y donde quiera, Él se vale en mucho de las mediaciones para atraer el hombre hacia sí.

Así es que, en la introducción al *Diario espiritual* se reconoce la importancia, tanto en este libro como en el de los EE, de las mediaciones⁵⁶. El ir y venir de Dios a las criaturas y viceversa al servirse, primero del Hijo y, segundo, de los mediadores como escalas para ir en un doble movimiento de lo más sublime del Padre a la profundidad de las criaturas, son

⁵² Cf. Manuel Ruiz, ed., “Constituciones de la Compañía de Jesús” [3], en *Obras de san Ignacio de Loyola*, ed. Manuel Ruiz Jurado (Madrid: BAC, 2014), 402. A partir de ahora citado como Const.

⁵³ Cf. *Ib.*, [156, 163, 258, 307].

⁵⁴ RdU c.22, DW V, Brugger, 162.

⁵⁵ Cf. Santiago. Arzubialde, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, 2ª ed. (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2009), 652.

⁵⁶ Cf. Cf. Manuel Ruiz, ed., “Diario espiritual”, en *Obras de san Ignacio de Loyola*, ed. Manuel Ruiz Jurado (Madrid: BAC, 2014), 272-273.

ejemplos en la espiritualidad ignaciana de lo que se ha denominado bajo la mística de las mediaciones⁵⁷.

3.2.5 Desasimiento en Eckhart e indiferencia en Ignacio

En cuanto a los términos “desasimiento”, en Eckhart, e “indiferencia”, en Ignacio, indicación que recoge al final del PF [Cf. EE 23₅₋₆] en el libro de los EE, se evidencia una gran similitud. El desasimiento será uno de los tópicos que más saldrá al paso en el desarrollo de este trabajo. Los autores exhortan, mediante ambos términos, que se conviertan en disposición habitual en el hombre, como se verá en Eckhart. Y, como bien sintetiza Ignacio Iglesias: «la libertad inicial ofrecida [5] como disposición de entrada, se traduce en indiferencia [23], esto es, neutralización de las mociones humanas para dejar paso a las del Espíritu, y acabará consolidándose como disposición habitual [234]»⁵⁸.

Por su parte, Karl Rahner ilumina esta realidad al conceptualizar que «la indiferencia es aquella distancia de las cosas que hace posible mirarlas con objetividad requerida para una decisión»⁵⁹. Esta objetividad conduce a usar las cosas «como “criaturas-puente” y no como “criatura término”»⁶⁰. Y, por ejemplo, en el caso de la consolación, Ignacio invita a reconocer que sólo Dios es Dios y no pretender, o desear, la consolación sino al propio Dios [Cf. EE 323].

Por ende, desasimiento e indiferencia, si bien cambian los caracteres de su escritura, la semántica sugerida por Ignacio es similar a la empleada por Eckhart. Bajo esta lectura, una estudiosa del Maestro, Alois Haas, escribió: «el término ignaciano de la indiferencia es el que mejor coincide aquí con lo que Eckhart está pensando con su *Gelassenheit*, “abandono” o desasimiento: una suerte de *tabula rasa* del alma, en cuya receptividad Dios traza sus líneas»⁶¹.

⁵⁷ Cf. Ruiz, “Diario espiritual”, 300n.50.

⁵⁸ Ignacio. Iglesias, “La contemplación para alcanzar amor en la dinámica de los Ejercicios Espirituales”, *Manresa* 59 (1987): 376.

⁵⁹ Karl. Rahner, “La indiferencia y el más”, en *Meditaciones sobre los Ejercicios de san Ignacio* (Barcelona: Herder, 1971), 25.

⁶⁰ Albino. García, “Ejercicios Espirituales. Método y teología”, en *DEI (A-F)*, dir. José García de Castro, GEI (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007), 691.

⁶¹ Cf. Haas, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, 44-45. Silvia Bara hace una distinción entre *gelassenheit* [desprendido, desprendimiento] y *abegescheidenheit* [desasimiento], según la raíz de las palabras Cf. Bara, *Teología mística alemana. Estudio comparativo del «Libro de la Verdad» de Enrique Suso y la obra del Maestro Eckhart*, 17n.55. Y en el capítulo V de su obra, realiza un estudio de ambos vocablos en la obra eckhartiana y considera que, según su empleo, es probable que los considere como sinónimos. Si bien es cierto que ambos indican el estado de la impassividad del alma, característico de la *abegescheidenheit* es su aplicación a Dios como atributo divino Cf. *Ib.*, 303-316.

3.2.6 De la mano de la Trinidad

Por otra parte, la referencia al misterio Trinitario es evidente en ambos místicos. En primer lugar, ambos subrayan que propio es de Dios consolar al alma [Cf. EE 330], entrar hasta el fondo del alma, morar en ella⁶² y producir una nueva creación. Emonet reflexiona que «la originalidad del proceso ignaciano consiste en la posibilidad para el hombre de encontrar a Dios en sí mismo, a través de lo que él vive»⁶³.

En segundo lugar, la cristología es un pilar esencial en las nociones espirituales de estos maestros de espiritualidad. Para Eckhart, el misterio de la Encarnación es la totalidad iluminadora de la experiencia cristiana. Por eso el tema del nacimiento del Hijo de Dios en el alma será tópico en sus prédicas y enseñanzas, núcleo de su espiritualidad. Una idea que aborda desde diversas perspectivas en aras de insistir en la vinculación del alma con Dios. De aquí que en el capítulo III se aborde esta temática.

Y ya desde la Primera Semana de los EE el ejercitante se enfrenta con el misterio de la cruz [Cf. EE 53]. La meditación de los misterios de Cristo ocupará una parte esencial de este librito [Cf. EE 100-134, 158-163, 261-288]. Para Ignacio Iglesias la esencia de los EE radica en el encuentro del ejercitante con Cristo. Este es fomentado por una amistad recíproca entre Dios y el ser humano, iniciativa primera de Dios. Y sitúa su punto alfa en el misterio de la Encarnación⁶⁴.

En tercer lugar, «el Espíritu Santo como amor de Dios aparece en numerosas ocasiones en la obra eckhartiana»⁶⁵. Así también, es el motor conductor del ser humano hacia el encuentro de comunión, en el amor, con Dios. En esta misma sintonía, Ignacio Iglesias repara que durante el proceso de los EE Ignacio no hace referencia a la tercera persona de la Trinidad. Más, es su propia vivencia la que plasma en este librito al sentirse conducido por este misterio. Misterio de amor que se desglosa en el proceso de los EE a partir de la cita de Jn 17,26. Amor que descifra el lenguaje de Dios, en el hombre y las cosas, en virtud de la gracia recibida en el bautismo por el Espíritu Santo⁶⁶. Y gracias a la luz que arroja sobre el

⁶² Cf. *Pr.* 72. DW III, Vega, 98

⁶³ Emonet, “Ejercicios en tiempo de increencia. Dificultades y posibilidades de la experiencia de Dios desde el área teológico-cultural”, 311.

⁶⁴ Cf. Iglesias, “La contemplación para alcanzar amor en la dinámica de los Ejercicios Espirituales”, 380

⁶⁵ Bara, *Teología mística alemana*, 125n.110.

⁶⁶ Cf. Iglesias, “La contemplación para alcanzar amor en la dinámica de los Ejercicios Espirituales”, 381-383. Para profundizar en la relación de la pneumatología con la consolación y con la CAA Cf. José María. Lera, *La pneumatología de los Ejercicios Espirituales: una teología de la cruz traducida a la vida* (Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, 2016), 73-160.

hombre, lleno de Espíritu, es capaz de discernir, en clave cristiana, la realidad que le rodea (Cf. 1Cor 2,15).

3.2.7 Otros temas

Otros tópicos que se podrían desarrollar, al seguir la dinámica de este apartado, son la vida espiritual en proceso, la búsqueda de la comunión, una antropología que posee al hombre como centro y capaz de Dios, la importancia de prestar atención al interior, potenciar el conocimiento personal, la integración de los sentidos y la valoración del cuerpo en la práctica de un ejercicio en el espíritu. Unos ejercicios que implican a toda la persona en su dinámica integral afectiva, por medio de los deseos, afectos, etc., e intelectual, a través del concurso de las potencias del alma: memoria, entendimiento y voluntad. Inclusive, la implicación personal del ejercitante, a través del ejercicio espiritual, para buscar la voluntad de Dios. Por la importancia que reviste el ejercicio espiritual para el discernimiento se abordará en los capítulos segundo y tercero de este trabajo, con especial interés.

3.3 Discontinuidad

3.3.1 En el lenguaje místico

Si bien es cierto que se pueden establecer patrones de confluencia entre estos autores en el uso lingüístico, de igual forma existe diferencias en su manejo. Así, la referencia a los calificativos del mal, que aparecen en las reglas de discernimiento ignaciano, tales como: «enemigo» [EE 314₁], «enemigo de natura humana» [EE 326₄], «mal espíritu» [EE 315₁], se encuentran ausentes en la obra del Maestro. Más no significa que dicha realidad no la reconozca o la rechace. Antes bien, como fraile dominico, acentúa la predicación de la gracia.

Otra gran grande diferencia se relaciona con el uso indistinto de las palabras desolación-consolación. Sobre este binomio, y sus matizaciones, nos detendremos en su análisis en el capítulo cuarto de esta investigación.

3.3.2 Una metodología propia

Si antes se ha hecho énfasis en la pedagogía que siguen estos autores en favor de estimular y favorecer que la persona experimente a Dios, en este punto se desea subrayar la forma escogida para realizarlo. Eckart destaca por sus prédicas y enseñanzas académicas e

Ignacio por el texto de los EE y su puesta en práctica. Brugger recoge algunas evidencias metodológicas en los textos de Eckhart.

Primero, bajo el carisma de la Orden, le impulsa la búsqueda de la Verdad y su deseo de anunciarla.

Segundo, la práctica de citar referencias bíblicas como punto de partida en la disertación que expone. Y, con mucha frecuencia, acomoda estos textos con total libertad, a través de una libre interpretación, según su conveniencia y la temática a tratar.

Tercero, invita a buscar lo oculto, lo escondido en sus textos.

Cuarto, considera que su doctrina está dispersada, no es continua.

Quinto, se hayan muchas contradicciones en la expresión de sus ideas que más que excluirse son complementos en un saber mucho más refinado.

Sexto, cuenta con las posibilidades espirituales de sus oyentes.

Séptimo, existe una gradualidad en su exposición al expresarse desde lo más básico a lo más elevado, según su finalidad⁶⁷. Además, sus textos son ricos en símiles, metáforas, imágenes, que los iluminan.

Por consiguiente, el antecedente de la experiencia de Dios, o su incremento, es condición de posibilidad para realizar un ejercicio de discernimiento. Esta realidad se notará al analizar la consolación y comprender la desolación a partir de esta, por ejemplo, al examinar las reglas de discernimiento. Además, los EE se presentan a través de una sistematización en «modo y orden» [EE 2] para realizarlos. Es decir, bajo un estilo y consonancia armónica que surge en el proceso. Por eso cuenta con unas reglas de discernimiento; una secuencia progresiva en una sucesión de semanas estructuradas, si es que se realizan los ejercicios de mes; un proceso que involucra toda la persona, unos soportes que sustentan los EE⁶⁸, etc. Y en la metodología seguida por Ignacio, además, incluye un principio básico: el de adaptación⁶⁹.

Conclusión

Las crisis y contrastes entre el siglo XIII Y XIV arrojaron a uno de los grandes místicos de todos los tiempos: el Maestro Eckhart. Es una época de hambres, epidemias como la peste negra, conflictos entre el poder eclesial y el poder civil por el predominio de la autoridad, decadencia del papado, se desencadenan guerras como la de los Cien Años y

⁶⁷ Cf. Brugger, 45-48.

⁶⁸ A propósito de estos soportes Cf. García, “Método y teología”, 690-697.

⁶⁹ Cf. Ignacio. Iglesias, “Dar a otro modo y orden (Ex.2)”, *Manresa* 61 (1989): 355-363.

surgen movimientos de renovación espiritual. Entre estos grupos figuran las beguinas, los begardos, Amigos de Dios y la fraternidad del Libre Espiritu. Por otra parte, el siglo XIII ha sido comúnmente reconocido por los historiadores como el siglo de oro de la O.P. Razones como la expansión de la Orden y la presencia destacada de eminentes frailes en diversas ramas del saber, dan testimonio de este esplendor. Eckhart forma parte de este gran elenco de frailes predicadores que llevaron la O.P. hasta altas cumbres inimaginables.

Así es que, los escasos datos biográficos del Maestro permiten realizar una trayectoria de su vida con sus momentos gozosos y dolorosos. Sus escritos se encuentran en latín y alemán con una gran sintonía. De estos prevalece un talante más pastoral en su obra alemana. La fuente de sus reflexiones se ubica en su enseñanza y en la *cura animarum*. Y dos de sus obras, RdU y BgT, se tomarán como textos esenciales para abordar el tema del discernimiento de espíritu.

Además, hay que situar a Eckhart como heredero de la tradición espiritual de los frailes predicadores. Uno de los lemas de la O.P., que sustenta su espiritualidad, es el acuñado por Santo Tomás de Aquino al sintetizarla bajo la expresión *Contemplare et contemplata aliis tradere*. La O.P. posee como ideal la misión de los apóstoles descrita en el libro de los Hechos de los Apóstoles. Por consiguiente, los frailes comparten la vida en común fidelidad al evangelio, por medio de la profesión de los consejos, cuidan la celebración litúrgica en la eucaristía, son asiduos en el estudio y perseverantes en la oración para preparar e impulsar la predicación, acto que brota de la caridad.

De tal modo que, la contemplación de la O.P. es encarnada, inspirada por la experiencia de Dios que posee el fraile, incluso por la vida de NP en la concatenación entre estudio-meditación-contemplación, y se actualiza en la existencia vital de su entorno. El estudio es un ejercicio espiritual, con carácter santificador, que revierte en el fraile y en el prójimo. El silencio y la humildad han de ser soportes fundamentales del mismo, al igual que la oración. Una oración que procura la familiaridad con Dios y desarrolla la compasión por el otro, en la solidaridad de interceder hasta por los pecados del prójimo. Esto gesta, cada día, al fraile predicador de la gracia.

Por tanto, la predicación parte de la comunidad y es sostenida desde los otros tres pilares que la conforman. Los frailes, embajadores de Dios, son enviados a anunciar la Buena noticia primero, sin fronteras, segundo, de forma universal y, tercero, en unión a toda la Iglesia. Al poseer como ancla la comunidad otorga a esta estabilidad, continuidad y permanencia en la Iglesia. El modelo comunitario descubre su ideal en el libro de los Hechos de los Apóstoles y el estilo de vida de los frailes, *de facto*, es predicación. Característica

acentuada para el desarrollo de la misma en el siglo XIII es la itinerancia. Y por la significación que reviste este ejercicio de la caridad, que emana del amor a Cristo, se le considera, por excelencia, el ejercicio espiritual del fraile predicador.

En este capítulo hemos adelantado, además, la posible influencia o no de la mística dominica, en especial la que desarrolla la escuela renana, en los aspectos del discernimiento de san Ignacio de Loyola. Según se muestra, son pocos los recursos de la historicidad que permiten afirmar con categoría y fundamentar una influencia directa de la espiritualidad renana en la obra ignaciana. Mucho más difícil es subrayar en los EE, y en las reglas de discernimiento, una noción directa sobre la influencia de esta espiritualidad.

Esta dificultad se debe, sobre todo, a que el propio Ignacio no hace referencia explícita de todo el patrimonio espiritual que condensa, y se encuentra presente, en sus reglas. Otra razón de peso es el temor a la acusación de pertenecer a la corriente iluminista de la época, severamente penada por la Inquisición. Y de ahí, opacar todo rastro de los maestros espirituales. No obstante, se evidencian vínculos indirectos de la escuela mística renana en la Compañía por su trato y relación de los primeros jesuitas con las obras de estos místicos, en especial con las *Instituciones*.

Además, se precisan algunos elementos de continuidad entre ambos místicos como pueden ser: el uso de la lengua vernácula y la existencia de términos que se mantienen de generación en generación. Sus enseñanzas están atravesadas por una experiencia de Dios que desean transmitir. Y se valen de una pedagogía para llevar adelante sus propósitos y estimular a la persona a que ponga en práctica lo aprendido.

Como finalidad persiguen la salvación de las almas y de la propia persona. En relación a las mediaciones se valoran en su justa medida al ser consideradas como puentes, medios como indica la palabra, para lograr el fin por el que el hombre ha sido creado. De especial significado se resalta la similitud existente entre las nociones eckhartiana y la CAA. En el tema del misterio Trinitario se sugieren nociones de confluencia entre los mismos. Y se destacan otros tópicos entre los que sobresalen la importancia de un ejercicio del espíritu.

En otro orden de ideas, entre los elementos discontinuos se apuntan la preferencia de algunos vocablos divergentes en el lenguaje místico. En primer lugar, referente al uso de las denominaciones del mal, en segundo lugar, con los léxicos consolación-desolación, y, en tercer lugar, sobre los términos desasimiento en Eckhart e indiferencia en Ignacio. Aunque en estos último se ha de precisar que, aunque diferentes, existe una coincidencia semántica. Por último, se indica las variantes metodológicas empleadas por ambos para expresar sus

ideas. La más evidente, el uso por el dominico de las prédicas y enseñanzas académicas y de parte del jesuita, la redacción del libro de los EE y su puesta en marcha.

En resumen, nos acercamos así a uno de los grandes místicos del alma y de lo inenarrable de Dios que sondeó y predicó sobre esta unión. Eckhart vive una unidad profunda entre experiencia y pensamiento y no responde a la imagen típica que suele presentar a los contemplativos en un divorcio existente entre acción y contemplación. Con tal vivencia, Eckhart se inscribe en lo más genuino de la espiritualidad dominicana y hace honor a una de las máximas espirituales de la O.P.: *Contemplare et contemplata aliis tradere*.

De esta contemplación y trasmisión de sus enseñanzas, que aparecen en sus textos, indagaremos sobre la existencia de aquellos patrones, reglas, máximas espirituales que sobre el discernimiento el Maestro Eckhart lega. Además de verificar el eco que estas poseen en las reglas de discernimiento de Ignacio de Loyola. Más, previo a esta dilucidación, ilustraremos los aspectos esenciales del discernimiento con aquel que en la tradición eclesial hace acopio sintético en este gran campo de la Espiritualidad.

CAPÍTULO II

COORDENADAS EN EL DISCERNIMIENTO DE SAN IGNACIO DE LOYOLA

Exordio

Las coordenadas en la discreción de espíritus en el siglo XVI encuentran unas circunstancias favorables para su sistematización y novedad. Así, la historia del mundo europeo, y más en concreto el español, y la historia de la vida de san Ignacio se conjugan para ver nacer las páginas que condensan la sabiduría espiritual hasta aquel entonces.

Por consiguiente, este capítulo persigue situar aquellas coordenadas donde se encuadra el discernimiento ignaciano. Las mismas arrojarán las categorías fundamentales, universales, que se han de rastrear en la lectura que se realizará sobre esta temática en el maestro Eckhart. De aquí la importancia que reviste este apartado para el desarrollo de esta tesina.

Así es que, detrás de los EE de san Ignacio subyace una experiencia de encuentro con el Creador¹. Si bien es cierto que esta experiencia se ubica en el ámbito de la fe, «fundamento de la vida espiritual»², por ella adquiere determinados matices que la plenifica y traspasa su fórmula o enunciado. Bien escribía santo Tomás: «Pero este acto del creyente termina no en el enunciado, sino en la realidad que contiene. En verdad, no formamos enunciados sino para alcanzar el conocimiento de las realidades»³.

¹ Es oportuno considerar que se ha de diferenciar entre experiencia de Ignacio y experiencia ignaciana de Dios. La primera posee como peculiaridad que es única e intransferible y se recoge en el llamado texto *Autobiográfico*. Mientras que lo ignaciano estaría en aquellos elementos que Ignacio juzga pertinente que puedan ser compartidos para buen provecho del otro y, en su reflexión sistémica, se condensa en los EE. Cf. C. Palacios, “Experiencia de Dios”, en *DEI (A-F)*, dir. José García de Castro, GEI (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007), 855.

² Juan. Martín, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, 3ª ed. (Madrid: Trotta, 2009), 286.

³ Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, 4ª ed., I-II, q. 1, a. 2, en T. III, pres. Damián Byrne (Madrid: BAC, 2001), 46.

En consecuencia, primero se expone los elementos de la experiencia y apuntes que va tomando Ignacio de su vivencia significativa, en su historia. Estos se conjugan en un proceso evolutivo, dinámico y procesual. Su germen se localiza en Loyola, su núcleo en Manresa y se extiende hasta Roma. En este trayecto se ubica la génesis de las reglas del discernimiento ignaciano.

Segundo, se exponen diversos aspectos claves que están en relación con el discernimiento. Términos como experiencia, moción y el propio discernimiento, en sus relaciones, serán objeto de reflexión. Y desde aquí abrimos paso en este apartado para adentrarnos en la centralidad de este capítulo con el estudio de la consolación y la desolación. En ellas, Ignacio encuentra la clave interpretativa de la búsqueda de la voluntad de Dios. Su foco de atención no radica en el placer o dolor que provoca dicho estado sino en el vector direccional, es decir, es su tendencia o no hacia Dios.

Es por eso que Reus califica la vivencia de estas experiencias con un tropo literario de contenido antropomórfico de direccionalidad al describirlas como «el dedo de Dios al que hay que prestar atención [Ej 227,2]»⁴. Arzubialde destacará el contenido de la comunicación al considerarlas como un modo de lenguaje que emplea Dios para hablar⁵. Y García de Castro pone el acento en la relación próxima o lejana que como consecuencia se desprende de quienes la padecen⁶.

Por consiguiente, dirección, lenguaje, relación, cada uno de estos elementos revelan diversos aspectos desde donde enfocar el mismo fenómeno que no deja indiferente a quienes lo vivencian. De tal significación es en la realización de los EE que, a quien da los ejercicios, Ignacio advierte que mucho ha de interrogarse si no se produce en el ejercitante estas u otras mociones espirituales [Cf. EE 6]. A propósito, se señalarán en el punto número 3 algunos elementos para acercarse a la comprensión de binomio, lenguaje de Dios.

Por último, el capítulo pondera la práctica de un ejercicio de discernimiento en la vida ordinaria. Es en la cotidianidad donde Dios habla al corazón, en lo humilde y sencillo, como puede ser descubrir su paso en «el susurro de una brisa suave» (1Re 19,12). O incluso, aún sin buscarle o preguntar por Él, Dios se hace el encontradizo, se deja hallar (Cf. Is 65,1; Rm 10,20).

⁴ Reus, 337.

⁵ Cf. Arzubialde, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, 567.

⁶ Cf. José. García de Castro, *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa» [EE 330]* (Bilbao – Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2001), 113.

Esta visión panenteísta de la realidad, y no panteísta, alcanzará una de las formulaciones más extraordinarias en Teilhard de Chardin al escribir: «De nuevo, Señor, ¿cuál es la más preciosa de estas beatitudes: que todas las cosas sean para mí un contacto contigo, o que sean tan «universal» que pueda sentirte y aprehenderte en toda criatura?»⁷. De forma que aquel que se ejercita en la cotidianidad, en búsqueda de la comunión universal, en su contemplación que le alcanza el amor de Dios, acrecienta su experiencia de amor que recibe y ha de corresponder entregándolo. Un amor que da sentido y unidad a toda su existencia. Clave esencial en el discernimiento.

1. El discernimiento en los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola. Nociones fundamentales

La experiencia de Ignacio se enmarca en un contexto determinado de su vida⁸ y de su historia⁹. Por lo tanto, el dinamismo de la experiencia de la fe genera otras formas de vivencias de tal modo que se proyecta hacia el horizonte de la íntima comunión con la Trinidad de Dios, don de Dios para aquellos que le buscan. Lo que se experimenta es de tanta vitalidad que impulsa al testimonio, tal y como lo sugiere el evangelista Juan

⁷ Pierre. Teilhard de Chardin, *Escritos esenciales*, ed. Ursula King (Santander: Sal Terrae, 2001), 135.

⁸ Íñigo López de Loyola (1491 en Loyola, España-31 de julio de 1556, Roma). Elegido Primer Prepósito de la Compañía el 19 de abril de 154. A juicio de Ignacio Cacho, tres son los períodos que se distinguen en su biografía: primero, desde su nacimiento hasta su conversión en Loyola, en 1521; el segundo, hasta la fundación de la Compañía en 1539, y el tercero, como General de ella hasta su muerte. Cf. Ignacio. Cacho, “Ignacio de Loyola”, en *DEI (G-Z)*, dir. José García de Castro, GEI (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007), 976.

Funda la Compañía de Jesús en 1540, junto a otros compañeros. Su objetivo principal se encuentra en la defensa y propagación de la fe. De ahí su carácter netamente misionero. Cf. Cándido de. Dalmases y J. Escalera, “Generales de la Compañía de Jesús. I Ignacio de Loyola”, en *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, t. II, dir. Charles E. O’Neill y Joaquín Domínguez (Roma-Madrid: Institutum Historicum-Universidad Pontificia Comillas, 2001),1601. Es canonizado por el papa Gregorio XV el 12 de marzo de 1622.

A juicio de Jedin: «los dos grandes libros: las constituciones y los Ejercicios, irradian la fuerza de la personalidad de Ignacio, y forma la base de la maravillosa propagación de la orden ya en los primeros decenios después de su fundación». Cf. Hubert. Jedin, “Ignacio de Loyola y su orden hasta 1556”, en *Manual de Historia de la Iglesia. Reforma, Reforma Católica y contrarreforma*, t. V, dir. Hubert Jedin (Barcelona: Herder, 1972), 622-623. Para profundizar en lo concerniente a la historia de Ignacio, y en especial a la génesis del discernimiento, Cf. Ricardo. García-Villoslada, *San Ignacio de Loyola: nueva bibliografía* (Madrid: BAC, 1986), 177-264. Y también, Cf. Enrique. García, *Ignacio de Loyola* (Madrid: Taurus, 2013), 98-138.

⁹ El siglo XVI le caracterizó el devenir de una nueva época bajo el Renacimiento y el Humanismo. De igual forma, la revolución copernicana y los nuevos descubrimientos de la ciencia influyeron en la visión del ser humano. La revolución espiritual de la época ocasionó reformas dentro de las órdenes religiosas existentes, y el surgimiento de otras nuevas como los franciscanos descalzos, e hizo que proliferaran nuevos movimientos espirituales y heréticos al interior de la Iglesia. Para una mayor profundización en este período histórico: Cf. Daniel de. Pablo, “El escenario histórico”, en *Espiritualidad española del siglo XVI. Los Reyes Católicos*, vol. I (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012), 11-45. Para los cambios en la revolución espiritual de la época y las crisis por la que atraviesa Cf. Andrés. Melquiades, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América* (Madrid: BAC, 1994), 138, 263, 292-296.

(Cf. 1Jn 1,1). ¿Qué ha experimentado Ignacio que ha de anotar y compartir para provecho de otros tantos en esta vida?

1.1 Tras la génesis de los Ejercicios Espirituales en la experiencia de discernimiento de Ignacio

Esta experiencia de Ignacio que abarca desde Loyola-Roma se encuentra en la génesis de los EE y, por ende, del discernimiento. A continuación, se señalan aquellos eventos que se relacionan con este principio y la gestación de sus reglas de discernimiento.

1.1.1 Loyola

Loyola remite a los primeros años de Íñigo hasta su adolescencia temprana y volverá a ella de forma intermitente. Bien resume en su *Au* cómo era su estilo de vida por entonces al ser dado a las cosas del mundo y buscar el deleite en las armas para ganar honra¹⁰. En 1521 será herido en Pamplona, hecho que le cambiará la vida, y como consecuencia de su inactividad y convalecencia, estará inmerso en sus pensamientos y recuerdos. Ante la imposibilidad de poseer literatura de caballerías su cuñada, Magdalena de Araoz, le ofrece lo que tiene a la mano, a saber, *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia y el *Flos sanctorum* de Jacobo de Vorágine, dominico, que presenta una colección de vida de santos. De estos, el primero encuentran resonancia en las reglas de discernimiento de Ignacio.

En estas horas de actividad introspectiva, por una parte, se embebía en pensar cómo servir a una señora y, por otra, quería realizar lo mismo que Francisco y Domingo. Advierte en esta serie de pensamientos que, ante las cosas del mundo, en su deleite, se hallaba seco y descontento no siendo así con su propósito de ir a Jerusalén o imitar a los santos que le reportaban alegría. A partir de aquí se le abren un poco los ojos y repara en esta diversidad de espíritus, objeto de discernimiento, que reflejará en los EE (Cf. *Au* 6-8).

1.1.2 Manresa

El itinerario del peregrino¹¹ le debía conducir a Barcelona para su viaje a Tierra Santa. Más sus pasos se dirigieron a Manresa, «cuna de los *Ejercicios Espirituales*»¹². No

¹⁰ Cf. Ignacio de Loyola, *El peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola*, introd., n., y com. Josep M. Rambla (Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, 2015) n.1. A partir de ahora *Au* acompañada con su número, en el cuerpo del trabajo.

¹¹ Cf. Manuel Ruiz, *El peregrino de la voluntad de Dios. Biografía espiritual de san Ignacio de Loyola*, Estudios y ensayos. Espiritualidad (Madrid: BAC, 2005), 29-47.

¹² Javier Melloni, “Manresa”, en *DEI (G-Z)*, dir. José García de Castro, GEI (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007), 1192.

sin antes pasar por Montserrat donde durante tres días, del 22 al 25 de marzo de 1522, se prepara para la confesión general. Allí se despojará de su ropa de caballero y de su armadura para vestir de peregrino con sus vestiduras nuevas de caballero de Cristo (Cf. *Au* 17,3) y conocerá el *Ejercitatorio de vida espiritual* y el *Directorio de las Horas Canónicas* del abad García Jiménez de Cisneros (1455-1510). Estas junto con el *Gersoncillo*, *La imitación de Cristo* de Tomás de Kempis atribuida en aquel entonces a Juan Gersón, serán la materia prima de los EE¹³.

La estancia prolongada de casi once meses (25 de marzo de 1522-febrero de 1523) supondrá para Íñigo la gran transformación en la escuela de Dios (Cf. *Au* 27,4). En ella se conjugarán la penitencia y el fomento de una intensa vida interior y de oración que pasa por las pruebas y por la ilustración. Ante las alternancias espirituales que experimenta su alma se preguntará: «¿Qué nueva vida es esta que ágora comenzamos?» (*Au* 21,3). De esta se subraya la prueba de los escrúpulos junto a su enfermedad física, la tentación de quitarse la vida y la superación de la misma por la misericordia de Dios. Cuestiones que ilumina a través de la discreción de espíritus.

De igual forma, en este periodo en Manresa¹⁴ acaecen un conjunto de visiones e ilustraciones. De ellas la más significativa es la llamada ilustración del Cardoner (Cf. *Au* 30). La pasividad de lo experimentado será una huella invariable de la experiencia de Ignacio en la que podrá conocer y entender todo con una clarividencia y novedad única. A juicios de Manuel Jurado, además, acoge y recibe «el germen sobrenatural de Dios sobre su propia vocación y el designio divino sobre el camino de santificación de los hombres»¹⁵. Y «si de Loyola pasó de caballero conquistador a imitador de santos, en Manresa pasó de converso conquistador a ser humano conquistado»¹⁶.

Así es que, para entonces, la intuición de lo experimentado durante su trayecto se percata de que podía ser de utilidad para los demás. Y, a raíz de esta ilustración, se le iluminará la estructura y método de los EE que, esencialmente, ya las poseía antes de dejar Manresa¹⁷.

¹³ Cf. Melloni, 1193.

¹⁴ Algunos autores desglosan este período en tres fases. Si bien es cierto, por ejemplo, que las nombran de un modo distinto a consideración de Arzubialde y Melloni. En su esencia, la primera es de gran fervor, la segunda de tentaciones, noche oscura, y la tercera de grandes gracias espirituales. Cf. Arzubialde, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, 37. Cf. Melloni, 1193.

¹⁵ Ruiz, *El peregrino de la voluntad de Dios*, 43-44.

¹⁶ Melloni, 1194.

¹⁷ Cf. Ruiz, *El peregrino de la voluntad de Dios. Biografía espiritual de san Ignacio de Loyola*, 44-45. Cf. Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, 4ª ed., introd. Cándido de Dalmases (Santander: Sal Terrae, 1985), 12.

1.1.3 Jerusalén-Roma

En el viaje hacia Jerusalén se destaca la persistencia de Ignacio en confiarse a la divina providencia (Cf. *Au* 40.44). Más adelante constataremos que en la consolación como en la desolación el ser humano siempre se ha de confiarse en Dios. Pues él, en su providencia, nunca abandona a sus hijos muy amados. En el texto, apenas Ignacio ofrece datos de su peregrinación¹⁸ y logra así dejar libre a la imaginación para que el ejercitante realice la composición de lugar en los EE, como un pintor que se dispone a infundir vida a su lienzo en blanco. Como detalle relevante en este espacio geográfico son las grandes consolaciones que durante este tiempo experimentará, su deseo de permanecer en Jerusalén, «de ayudar las ánimas» (*Au* 45) y el conflicto sostenido con los franciscanos (Cf. *Au* 45-48) que trajo como resultado que Ignacio partiera el 23 de septiembre de Jerusalén.

Por consiguiente, una experiencia espiritual profunda en La Storta (Cf. *Au* 96) le hará comprender que las fronteras geográficas de Jerusalén alcanzan al mundo entero. «Si J. (Jerusalén) había sido la dirección del Jesús histórico, el Señor resucitado se ha trasladado. Vive ahora en su cuerpo que es la Iglesia que tiene su corazón en Roma»¹⁹. Será en este lugar, entre 1539-1541 donde completará la redacción del libro de los EE.

1.2 Aspectos claves en la cosmovisión del discernimiento ignaciano

1.2.1 Moción, discernimiento y experiencia

En el apartado anterior, siguiendo el itinerario del peregrino, llama la atención cómo en el proceso de observación de sus diversas mociones dedica tiempo a reflexionar sobre ellas, se ejercita en su reconocimiento y los efectos que produce en él. Ignacio medita, ora, examina las alteraciones de su ánimo en un ejercicio activo por su forma, pero pasivo en cuanto al proceso. Para Ignacio las mociones²⁰ son, en esencia, pensamientos que en su concepción desbordan el ámbito racional y abarcan la imaginación, la fantasía, los afectos. En sus diversas alteraciones, en los movimientos del espíritu en sí mismo²¹, se preocupa por

¹⁸ Cf. Juan. Martín, “Jerusalén”, en *DEI (G-Z)*, dir. José García de Castro, GEI (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007), 1068.

¹⁹ Martín, 1070.

²⁰ Cf. José. García de Castro, “Moción”, en *DEI (G-Z)*, dir. José García de Castro, GEI (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007), 1265.

²¹ Cf. García de Castro, *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa» [EE 330]*, 119.

conocerlos de forma tal que, a través de un ejercicio de discernimiento²² le ayude a «buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida» [EE 1].

Por consiguiente, «la experiencia religiosa en la matriz de la interioridad emerge como clave posible de interpretación de aquello que se me da como acontecimiento significativo y transformador de mi vida»²³. Ante la experiencia religiosa prima el *qué* o el *cómo*, más que el *por qué* o *para qué*. Esta, como elemento constitutivo, busca ser comprendida y reflexionada desde la teología al preguntarse qué tiene que ver con Dios²⁴. Desde este punto de vista, la *Teología Espiritual* es una reflexión sobre la experiencia de Dios, a la luz del Espíritu Santo, que considera la vida interior en sí misma, en pro de la *fides quarens intellectum*.

Así es que, el discernimiento trata de algo de lo cual ha sido testigo directo de presencia y esta puede ser interpretada. Una persona que se ejercite en interpretar su experiencia se afianzará y crecerá en el ejercicio del discernimiento. En consecuencia, «crecer en discernimiento: es ir aproximando cronológicamente el mundo de nuestras “presencias” (*lo-que-me-pasa*) al ámbito de nuestras “interpretaciones” (*qué me pasa...*)»²⁵.

Por lo que mediante la actividad analítica de discernir se busca el origen de la moción que se experimenta. Según la RAE, discernir es «distinguir algo de otra cosa, señalando la diferencia que hay entre ellas. Comúnmente se refiere a operaciones del ánimo»²⁶. Las sendas abiertas por el discernimiento se encuentran ya desde las primeras páginas del Génesis con Adán y Eva²⁷. En las exhortaciones en el Nuevo Testamento²⁸, bien por la invitación indirecta del mismo Jesucristo (Cf. Mt 16,17) o de la carta a los Filipenses (Cf. Flp 1,9-10) y más explícita en san Pablo (Cf. 1Cor 11, 28-29; 1Tes 5,21) o en san Juan (Cf. 1Jn 4,1). A lo que se le suma la herencia del monacato oriental con san Atanacio,

²² Es curioso que este término no se encuentre en los escritos de san Ignacio según nos revela la *Concordancia*. En su lugar, se hayan en los EE los términos «discreción» [EE 176 y 328] y «discernir» [EE 336]. Cf. Santiago. Arzubialde, “Discretio”, en *DEI (G-Z)*, dir. José García de Castro, GEI (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007), 623. Cf. Buckley, Michael. “Discernimiento”, en *DEI (G-Z)*, dir. José García de Castro, GEI (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007), 607.

²³ José. García de Castro, “Interioridad, experiencia, teología”, en *Contexto y nueva evangelización*, ed. Gabino Uríbarri (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2007), 130-131.

²⁴ Cf. *Ib.*, 127.

²⁵ José. García de Castro, “Seminario de ejercicios” (presentación en PowerPoint, curso de Teoría y práctica del discernimiento, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2018-2019).

²⁶ Real Academia Española, s.v. “discernir”.

²⁷ Cf. Luis María. García, “El discernimiento como lucidez humilde”, Aula de Espiritualidad Pedro Fabro, 4 de mayo de 2017, videoconferencia, 55:53, https://tv.comillas.edu/media/D.+Luis+Mar%C3%ADa+Garc%C3%ADa+Dom%C3%ADnguez%2C+SJ.+%22El+discernimiento+como+lucidez+humilde.%22+Aula+de+Espiritualidad+Pedro+Fabro.+4+de+mayo+de+2017/1_jda9gszy/65835571.

²⁸ Cf. Manuel. Ruiz, *El discernimiento espiritual. Teología. Historia. Práctica* (Madrid: BAC, 2010; 5ª reimp., 2018.), 6-12.

Gregorio de Nisa, Juan Casiano, Evagrio Póntico, Benito de Nursia, entre otros, pasando por la Edad Media con santo Tomás de Aquino y otros tantos autores que han tematizado sobre el tema.

1.2.2 Del *qué* al *para qué* en el discernimiento

La experiencia de Dios que el ser humano realiza no es del todo diáfana, sino que puede ser equívoca. No por parte de Dios, obviamente, sino por la propia finitud del ser humano que en su complejidad esta puede estar matizada por su egoísmo, ambigüedad, su necesidad, intereses, etc., y le llevarían a un engaño. En el ejercicio del discernimiento, a lo largo de la tradición eclesial, varios autores previenen de esta realidad y desarrollan el tema del engaño espiritual. Ante este, exhortan al fomento de un hábito de control o vigilancia, por parte del Yo trascendental²⁹, en el despliegue de la «“hermenéutica de una sana sospecha”»³⁰.

Así es que, se hace necesario que se identifique el origen del agente causal de estos movimientos del corazón a saber, ya desde Orígenes, de la propia persona, del buen espíritu o mal espíritu [Cf. EE 32]. Ante este panorama Rupnik describe el discernimiento como un arte relacional, no sólo del hombre con Dios sino con todo lo creado. Desde esta discreción, y bajo la mirada misericordiosa de Dios, el ser humano se comprende a sí mismo, en la unidad de su ser vital, y se lanza a la búsqueda libre de aquella palabra que es portadora de salvación, experiencia donde se saborea la redención³¹.

Inclusive, el discernimiento, como instancia inmediata de autocrítica, se encamina al autoexamen de la experiencia en aquellos elementos irrenunciables que marcan el proceso interno del ser humano al interpretar lo que pasa, reflexionar por qué pasa, y orientarse en para qué pasa³². Los verbos sentir, interpretar y hacer la voluntad de Dios matizan la complejidad del discernimiento y señalan la concatenación del ejercicio responsable de aquel que asume prestar particular atención a sus mociones. «Tender laboriosa y responsablemente

²⁹ Dimensión de la interioridad que actúa como verdadero agente en el proceso de discernimiento al estar familiarizado con la lógica de las estructuras internas y los discursos figurados que posee la personalidad. Este, en su facultad de ir autoposeyéndose, reflexionar y pensar sobre sus sentires observa los procesos metacognitivos que acontece en el ser humano, en relación con sus apropiaciones objetualizadas, en su aparición, relación y proceso con el yo inmanente, el sujeto que impide el acceso a Dios y el que lo dificulta. Le caracteriza el ser activo, retirado, atento, advertidor, observador. Cf. José. García de Castro, “La estructura interna del discernimiento”, *Manresa* 80 (abril-junio 2008): 127-132.

³⁰ Santiago. Arzubialde, “Discernimiento - Unción del Espíritu Santo - y Discretio. Presencia y actividad del Espíritu en los escritos de san Ignacio de Loyola”, *Manresa* 70 (octubre-diciembre 1998): 244.

³¹ Cf. Marko. Rupnik, *El discernimiento*, tr. Pablo Cervera (Burgos: Monte Carmelo, 2015), 14-23.

³² Cf. García de Castro, “Interioridad, experiencia, teología”, 142-143.

hacia esa condición primordial del ser humano, “¿Qué buscáis?” (Jn 1,38) es lo que llamamos discernir»³³.

De igual forma, lo que se persigue con el discernimiento es valorar la experiencia que se ha tenido para que después de una deliberación se determine y defina la persona en su actuación al buscar aquello que agrada, es perfecto y bueno a los ojos de Dios (Cf. Rm 12,2). Discernir es «sentir y conocer las varias mociones que en la ánima se causan: las buenas para recibir y las malas para lanzar» [EE 313]. De forma tal que se desee y elija lo que más aproveche para el fin con que hemos sido creados [Cf. EE 237] y la santísima Trinidad conceda la gracia de que «su santísima voluntad sintamos, y aquella enteramente cumplamos»³⁴.

Ya sea que se realice un discernimiento individual o comunitario en el fondo está en juego «el bien espiritual más universal de las personas o el mayor fruto apostólico y en último término la mayor gloria de Dios»³⁵.

Incluso, el discernimiento de espíritus ofrece una función clarificadora a través de un análisis de la situación espiritual en la que se halle la persona. En el uso del mismo se pide a Dios la diafanía de la realidad. Este oscila³⁶ entre la objetivación del origen de las mociones y una elección libre, con la ayuda de un principio equilibrador, que atempere las tendencias extremas de las inclinaciones, en una absoluta confianza en Dios. Él está en la base de este principio y busca al ser humano, quiere relacionarse con él, manifestarle su voluntad para que tenga vida y esta, en abundancia (Cf. Jn 10,10).

Por otra parte, si bien es cierto que el discernimiento ayuda a la formación de un juicio que permite a la persona decantarse por una decisión [Cf. EE 176], se emplea también con otros fines tales como: examinar la oración, la conciencia, elegir un estado de vida o reformar la misma; con tal de que el ejercitante conozca aquellas reglas que le ayuden en el acierto de su finalidad para el mejor seguimiento de Jesús, el Cristo³⁷. Y sólo será con el paso del devenir histórico en el tiempo que se vea confirmada la objetivación resultante y se libre el sujeto de cualquier vestigio de autoengaño³⁸.

³³ García de Castro, “La estructura interna del discernimiento”, 126.

³⁴ San Ignacio de Loyola, “Carta a sor Teresa Rejadell. Venecia, 18 de junio de 1536”, en *Obras de san Ignacio de Loyola*, ed. Manuel Ruiz Jurado (Madrid: BAC, 2014), 666.

³⁵ Arzubialde, “Discernimiento - Unción del Espíritu Santo - y Discretio. Presencia y actividad del Espíritu en los escritos de san Ignacio de Loyola”, 260.

³⁶ Cf. *Ib.*, 244.

³⁷ Cf. Luis María García, “«Que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas» [Ej 46], en *Dogmática ignaciana: «Buscar y hallar la voluntad divina» [Ej 1]*, ed. Gabino Urbarri (Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, 2018), 384-385.

³⁸ Cf. Arzubialde, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, 690-691.

Y aún más, en sintonía con Jesús Corella y José García de Castro, se resalta que, más allá de la búsqueda de una decisión que ofrezca garantías para llevar adelante la voluntad de Dios, la clave del discernimiento espiritual apunta a aprender a sentir y reconocer la voz de Dios que se autocomunica al ser humano en su lenguaje³⁹. Por eso, no se ha de identificar discreción, propia de la actitud vigilante del hombre sobre sí, con discernimiento⁴⁰.

En definitiva, discernir no es más que el ejercicio espiritual que realiza el Yo sobre sí mismo en el que a través de la percepción, análisis e interpretación de la discreción de sus mociones busca conocer y hallar la voluntad de Dios, en orden a su cumplimiento, por amor a Dios y para su mayor gloria. En dicha práctica se aprende a reconocer la voz de Dios entre tantos sentires. Y como herramientas para esta identificación se expone un conjunto de reglas como auxilio para el ejercitante.

1.2.3 Sobre las reglas de discreción de espíritus

«1 Reglas para en alguna manera sentir y conocer las varias mociones que en 2 la ánima se causan: las buenas para recibir y las malas para lanzar y son más propias para la primera semana» [EE 313].

«Reglas para el mismo efecto con mayor discreción de espíritus, y conducen más para la segunda semana» [EE 328].

Abordar las reglas es situarse en el corazón de la espiritualidad ignaciana. Estas parten de la experiencia de Ignacio de Loyola que, a semejanza de los Padres del desierto, formula sentencias en formas de apotegmas contrastadas con experiencias de otras personas y con los elementos de la tradición cristiana. La presentación de su sabiduría, condensada en frases cortas, favorece su memorización como recurso nemotécnico. Es decir, quienes las dominan hacen suyo el conocimiento contenido en sus postulados para aplicarlas en las diversas situaciones que le presenta la vida.

De aquí que, como se anunciaba en el apartado anterior, su finalidad es «sentir⁴¹ y conocer» el conjunto de mociones que acontece en el lugar complejo de la interioridad humana para recibir o lanzar, según el fin al que tienden, tal y como se recoge en el 313 de

³⁹ Cf. Jesús. Corella, “El «que» y el «porque» del discernimiento”, *CONFER* 28, nº. 107 (julio-septiembre 1989): 382.

⁴⁰ Cf. García de Castro, *El Dios emergente, Sobre la «consolación sin causa» [EE 330], 337-338.*

⁴¹ Bajo este verbo Ignacio concibe dos significados. El primero, alude a su definición conceptual como aquello que se experimenta, por causas externas o internas, en sí mismo. El segundo, al ser empleado como un término afín a los verbos discernir, comprender, juzgar, opinar. Cf. Arzubialde, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, 689n12.

los EE. Por eso, Ignacio logra realizar con estas reglas una síntesis del lenguaje de la interioridad en orden a iluminar nuestros procesos cognitivos-afectivos para mejor realizar la voluntad de Dios. Llama la atención en la formulación de este número la elección primero, de la palabra «regla» y, segundo, «de alguna manera».

Referente a la primera se destaca la selección de esta como género. Desde este matiz, se imponen unas condiciones que ha de seguir el ejercitante bajo la óptica de la universalidad y la estabilidad. Detrás de la formulación y sistematización de las 22 reglas, sin duda alguna, se haya en este magisterio su propia experiencia, razones sociales e históricas que explican el establecimiento de las mismas. Con respecto a la segunda, el interés radica en el razonable equilibrio que le da a la primera entre la objetividad y la lucidez que le propicia. En efecto, de alguna manera Ignacio atenúa el término regla en su formulación. Él es consciente de la complejidad del objeto de estudio y de lo variable que resulta la madurez en la capacidad de discernimiento que el sujeto pueda desarrollar⁴².

En la organización de las reglas propuestas se haya cierta lógica interna al considerar aquellas destinadas para la Primera Semana [Cf. EE 313-327], donde la tentación del maligno es más abierta y para la Segunda Semana [Cf. EE 328-336], en que se presenta bajo apariencia de bien [Cf. EE 329] y conllevan una mayor discreción. Estos elementos de por sí, consideran la realidad del proceso que se sigue en el dinamismo de los ejercicios. Dos movimientos fundamentales sobre los que se fundan, e Ignacio posee especial interés en que el ejercitante los conozca, son el binomio consolación-desolación.

De igual forma, se previene que este binomio se presenta en la Primera Semana de una forma directa a la experiencia que se vivencia, no siendo así en la Segunda Semana que puede acontecer una falsa consolación que conduzca a la desolación. Y si en la primera se asocian a la voluntad, la segunda, por su parte, estará más relacionada con lo racional. Además, es significativo que se adapte la conveniencia de las reglas con la etapa espiritual del ejercitante. Lo cual significa que las reglas no son exclusivas, sino adecuadas para la etapa. De forma tal que el horizonte hermenéutico de un ejercitante que se encuentra en Segunda Semana no ha de descartar aquellas que son más propias para la Primera⁴³. Dada la relevancia de este binomio en la dinámica espiritual, se presenta algunas consideraciones.

⁴² Cf. García de Castro, *El Dios emergente, Sobre la «consolación sin causa»* [EE 330], 31-39.

⁴³ Cf. *Ib.*, 39-43.

3. Dos alteraciones fundamentales a discernir en la vida espiritual

El hombre vive por medio del Espíritu. Dos textos son ilustrativos a propósito de esta afirmación. El primero: «Entonces Yahvé Dios modeló al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente» (Gn 2,7-8). El segundo, cuando el profeta Ezequiel escribe sobre la vida que trasmite el Espíritu: «Arrancaré de vosotros el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Os infundiré mi espíritu y viviréis» (Ez 36, 26-27).

Y si un ícono refleja con gran maestría la infusión con que el Espíritu desea irrumpir en el ser humano, en relación con el misterio de la Trinidad, es la *Trinidad de la misericordia*⁴⁴. Por ende, el Espíritu, la *ruah* de Dios, tercera persona de la Trinidad, es el otro artífice, pilar de la espiritualidad, que permite que se descubra el gusto y sentir de Dios, en el amor, junto al Hijo. Y dado que «el Espíritu Santo le muestra al hombre la gratuidad del don alternando con su consolación y desolación»⁴⁵, es propio de Dios actuar en el fondo del alma, en lo más profundo del ser, no siendo así el mal espíritu que en su alcance no pasa de la periferia de la misma.

3.1 «Mirar el oficio de consolar que Cristo nuestro Señor trae» [EE 224]

3.1.1 La consolación

La experiencia *princeps* o primordial en el proceso del discernimiento es la consolación, núcleo central de la discreción de espíritu en Ignacio ⁴⁶ y la primera regla redactada por él⁴⁷. A continuación, se transcribe el texto descriptivo que explica en qué consiste dicha moción:

«1 Llamo consolación [1] cuando en el ánima se causa alguna emoción interior, con la cual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor; y 2 conseqüenter, cuando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas. 3 Asimismo, [2] cuando lanza lágrimas motivadas a amor de su Señor, agora sea por el dolor de sus pecados, o de la pasión de Cristo nuestro Señor, o de otras cosas derechamente ordenadas en su servicio y alabanza. 4 Finalmente, [3] llamo consolación todo aumento de esperanza,

⁴⁴ Obra de arte en terracota de la dominica sor Caritas Müller de Cazis, en Suiza.

⁴⁵ Manuel. Reus, ««Deje inmediate obrar al Criador con la criatura» [Ej 15]. La experiencia inmediata de Dios», en *Dogmática ignaciana: «Buscar y hallar la voluntad divina» [Ej 1]*, ed. Gabino Uríbarri (Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, 2018), 336.

⁴⁶ Cf. *Ib.*, 112.

⁴⁷ Cf. José. García de Castro, «La libertad pasivizada: decisión y consolación en Ignacio de Loyola», *Manresa* 83 (2011): 154.

fe y caridad, y toda de leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales a la propia salud de su ánima, quietándola y purificándola en su Criador y Señor» [EE 316].

a. Estructura

Se destaca en su lectura una definición clara, sistemática, intencionada y bien meditada. En su análisis formal⁴⁸ se matiza la estructuración trimembre introducida por las palabras «Llamo consolación... Asimismo... Finalmente». Estas se disponen de forma gradual⁴⁹ y cada uno de los aspectos subraya una peculiaridad de una misma y única realidad.

Por consiguiente, el primer nivel acentúa la vivencia de una irrupción en el amor al inflamarse de forma repentina y explosiva. Esta puede interpretarse bien por la secuencia inflamación en el amor = amar todo en el Criador o como corolario de lo segundo por lo primero. En cuyo caso la consecuencia más que temporal es de sentido. En esta nueva forma de conocer en el amor la criatura se descubre en referencia al Criador. Que, a juicio de García de Castro, no es un *status* inferior sino en saberse en plenitud y ajustada en el mundo, orientada hacia Dios⁵⁰. Tal vivencia unifica en el amor al ser humano, reordena a la persona, le abre a contemplar la Trinidad de Dios en el mundo, aspecto que se abordará en el punto cuatro de este capítulo.

Así es que, esta relación no se acaba en Dios y mi ser personal, sino que incluye a un tercero, la relación con el mundo. Porque hemos sentido el amor de Dios, vamos al mundo que se puede amar, que es amable y en este a toda la historia, las personas, las cosas⁵¹; lugar donde Dios habita [Cf. EE 235], «trabaja y labora» [EE 236]. Si al inicio de los EE Ignacio ofrece una clave teológica en cuanto a ser criatura, la relación con las cosas y el fin por el

⁴⁸ Cf. Jesús. Corella, “Consolación”, en *DEI (A-F)*, dir. José García de Castro, GEI (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007), 415-416. Cf. Arzubialde, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, 720-728.

⁴⁹ Esta graduación descendente viene descrita por la intensidad causada en la sensibilidad de quien la padece ya sea por la explosión, las lágrimas o el crecimiento de la fe, esperanza y caridad. Otra lectura gradual, de mayor fundamento y ascenso, se sitúa en Dios, origen y fin de la consolación trinitaria, que pasa por las cosas creadas, las ordenadas y las celestiales. Cf. *Ib.*, 417-419. Arzubialde los caracterizará como «tres grados diversos de autoluminosidad en la epifanía de Dios, que van de mayor a menor, según la intensidad del amor que el hombre siente en sí» Arzubialde, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, 723.

⁵⁰ Cf. García de Castro, *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»* [EE 330], 120-121.

⁵¹ El concepto de las cosas en la concepción ignaciana va más allá de los objetos materiales que circundan al ser humano. En estas se incluyen lo mucho que hay del ser tal y como las ocupaciones, la salud, la naturaleza personal, etc. Desde una visión esquemática es todo lo que media entre la nada del yo, o lo que es lo mismo mi ser desnudo, y Dios Cf. Karl. Rahner, “El hombre y las otras cosas”, en *Meditaciones sobre los ejercicios de san Ignacio* (Barcelona: Herder, 1971), 20. Peter Knauer refuerza la idea de que este término en la espiritualidad ignaciana remite al Creador. Inclusive, entre estas contempla las experiencias negativas como pueden ser las enfermedades o las pérdidas temporales Cf. Peter. Kauner, “Cosa”, dir. José García de Castro, GEI (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007), 495-496.

cual ha sido creada [Cf. EE 1]; aquí, en la regla sobre la consolación, es una constatación de sentir y experimentar el amor de Dios.

Por otro lado, la segunda forma se expresa con lanzar lágrimas como don de Dios o cualquier otro motivo que avive el amor de Dios entre los que se mencionan el dolor de los pecados y la pasión del Señor. Y la tercera, la experiencia de las virtudes cardinales y la leticia, el movimiento al que tienden y el efecto final en el alma. Jose García advierte de este análisis que no todo queda recogido en materia de consolación que podría muy bien describirse⁵². Inclusive, el estudio de Arzubialde pone de manifiesto que hay algunas omisiones en el significado de dicha regla. Es así que, lo que se presenta es el contenido nuclear de esta experiencia.

b. Rasgos fenomenológicos y otras consideraciones teológicas.

Por consiguiente, en sus trazos fenomenológicos se manifiesta, en esencia, la alegría, la leticia, las lágrimas, la paz y la quietud en el amor de Dios. La consolación es un don de Dios que atrae a la persona hacia Él. Manuel Ruiz denota que esta intervención de Dios «es una *gracia actual*»⁵³. En cambio, Corella la resumirá en sentido escatológico como señal a la que se encamina todas las cosas, al punto omega, en la plenitud de la relación definitiva en el amor de la comunión en Dios⁵⁴.

Así y todo, Toni Catalá reflexionará que la consolación es obra de la Trinidad. Esta se describe bajo los atributos de Dios en su donación y gracia, en la afirmación dogmática-cristológica del Resucitado que es el Crucificado, como regalo permanente al ser humano, y en la dimensión pneumatológica cargada de vida y esperanza⁵⁵. Y en el mismo sentido José García de Castro, siguiendo la clave de lectura presentada por Ignacio en la contemplación de las apariciones del Resucitado, atribuirá a su acción el oficio de consolar, bajo el influjo de su Espíritu, como actividad permanente en el mundo⁵⁶.

De aquí que es posible que el ser humano perciba este oficio consolador de la Trinidad de Dios bien en su influjo actual y como primicia de lo que se llegará a ser en Dios porque de parte del hombre hay una disposición y apertura a acoger este amor trinitario desde lo más profundo de sí. Se comprende mejor este dato desde una lectura de la antropología

⁵² Cf. José Antonio. García, “Oficio de consolar: recibir y transmitir la consolación de Dios”, *Manresa* 75 (2003): 273-274.

⁵³ Ruiz, *El discernimiento espiritual. Teología. Historia. Práctica*, 228.

⁵⁴ Cf. Corella, “Consolación”, 421-422.

⁵⁵ Cf. Toni. Catalá, “Cuando sentimos que es Dios quien nos mueve. Discernir la consolación”, *Manresa* 75 (2003): 221.

⁵⁶ Cf. García, “Oficio de consolar: recibir y transmitir la consolación de Dios”, 270.

bíblica donde el hombre es concebido como una *nefes hayyah* (Cf. Gn 2,7). La unión entre Dios y el hombre es tan fuerte que el ser humano puede captar el aliento divino. Por eso, en el lenguaje bíblico, el enfado divino se expresa como calentar las narices. Así es que ser gargantas vivientes expresa la capacidad de relación humana en la que se combina la vida y el diálogo del hombre con los hombres, el mundo y con Dios.

Incluso, la consolación se ordena al apostolado, a la misión, ya que Dios consuela para que el hombre pueda, a su vez, consolar (Cf. 2Cor 1,3-4). Esta no es paliativa, ni una comunicación de euforia, ni un sucedáneo, sino que por la capacidad que Dios confiere al que consuela se le capacita para restaurar en el que está atribulado el aliento en el corazón dado por el Espíritu Santo (Cf. Gn 2,7). Consolar es un elemento creativo, una nueva creación. Y este alentar no sucede si no se comunica algo de sí en la relación. Así es que, Ignacio distingue dos modos de consolación diferenciándose el uno del otro de la presencia o no de mediación. Consolación sin causa precedente (CSCP) [Cf. EE 330] y con causa [Cf. EE 331]. Por la novedad que representa la CSCP se comentan algunos detalles notables de esta forma de consolar propia de Dios.

3.1.2 Inmediatez de la experiencia de Dios. La «consolación sin causa precedente» [EE 330]

«1 Sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación a la ánima sin causa precedente; porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de la su divina majestad. 2 Digo sin causa, sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objeto por el cual venga la tal consolación mediante sus actos de entendimiento y voluntad» [330].

Esta regla es uno de los puntos fundamentales en la discreción de espíritus. Situada en la Segunda Semana, Ignacio es cuidadoso en utilizar el término sólo en este contexto, aunque da cuenta de ella de forma explícita en el número 336 de los EE e implícita en el 316⁵⁷. De forma tal que existe una relación entre estos tres números y conforman una unidad. Detrás de su formulación, hay todo un patrimonio perteneciente a la tradición espiritual⁵⁸.

⁵⁷ Cf. García de Castro, “La libertad pasivizada: decisión y consolación en Ignacio de Loyola”, 153-155.

⁵⁸ Véase el estudio sobre los antecedentes en la tradición que soportan la formulación de esta regla e iluminan este texto Cf. García de Castro, *El Dios emergente, Sobre la «consolación sin causa» [EE 330]*, 96-110.

Por consiguiente, la definición de la CSCP⁵⁹ se distingue por su diafanidad y es dada en el número 316₁ de los EE. Se funda así en el pilar del sistema de discernimiento ignaciano y se ofrecen informaciones en el 330, sobre el modo en que se produce y su origen en el 336, y como añadido que cierra el conjunto de la «evidencia primigenia de la vida espiritual»⁶⁰. Sin duda alguna, el agente o causa de dicha «divina consolación»⁶¹ sólo puede ser Dios.

En su análisis, José García de Castro hace notar la función que realiza la palabra «causa» empleada en los números 316₁ y 330. En la primera, «se causa» [EE 316] refiere al verbo causar y aparece en modo impersonal sobre el que recae la responsabilidad de la moción. Esta es una manera de expresar que Dios causa la moción. Aquí se habla de la cualidad de esta, referida a la causa y no al objeto, y en este caso sólo la puede proveer Dios al ser el sentir más original y propio de Él dando consolación y esta, sin causa precedente.

Por otro lado, cuando se refiere a la «consolación sin causa precedente» [EE 316], núcleo esencial de esta regla, la palabra causa se emplea como un sustantivo. Destaca la exclusividad del Criador que trae toda en amor al alma [Cf. EE 316₁; 330₁], sin medio alguno, y sin posibilidad de engaño. Y se precisa de esta «moción interior» [EE 316] para sus posibles efectos y consecuencias posteriores una vigilancia atenta para no errar al calificar y seguir el curso de alguna moción que no sea propia de esta naturaleza [Cf. EE 336]. El que sea sin causa se recalca en la segunda parte de la formulación al destacar el modo de hacer moción de forma inobjetal, es decir, «sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objeto» [EE 316₂].

Así es que, en esta experiencia de pasividad en el amor, «el mismo Señor desea dárseme en cuanto puede, según su ordenación divina» [EE 234₂]. De su obrar brota un conocimiento en el amor, que hunde sus raíces en la fe, y reconoce la huella de Dios en el hombre y este en Él. Esta inflamación en el amor abraza sus facultades y sentimientos, unifica todas sus dispersiones⁶² y rupturas, esculpe la huella de Dios que le descubre presente, en lo más íntimo de sí, en el toque amoroso del Creador a la criatura⁶³.

Por lo tanto, en el camino del seguimiento del Señor la consolación y el modo específico de la CSCP forman parte de la experiencia cotidiana del cristiano⁶⁴. Y junto a estas mociones, presentes en la situación ordinaria de la vida, se encuentra la desolación

⁵⁹ Cf. García de Castro, *El Dios emergente, Sobre la «consolación sin causa»* [EE 330], 124-138.

⁶⁰ Arzubialde, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, 825.

⁶¹ Loyola, «Carta a sor Teresa Rejadell. Venecia, 18 de junio de 1536», 665.

⁶² Cf. Benjamín. González, *Salmos para «sentir y gustar internamente»*. Una ayuda para la experiencia de los Ejercicios Espirituales (Santander: Sal Terrae, 2004), 33.

⁶³ Martín, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, 331.

⁶⁴ Cf. García de Castro, *El Dios emergente, Sobre la «consolación sin causa»* [EE 330], 338-343.

como lenguaje de Dios, según se ha descrito con anterioridad. Es conveniente, entonces, acercarse a esta moción que cierra el binomio del estudio en la presentación de los elementos esenciales del discernimiento ignaciano.

3.2 «Como separada de su Criador y Señor» [EE 317]

3.2.1 La desolación

A la consolación sigue la desolación como proceso en la vida del espíritu necesario en la experiencia de la persona. En ella el ser humano no halla verdadera noticia de su Dios y Señor porque ha perdido su referencia y le siente como distante. La descripción de esta regla se asienta en el contraste que Ignacio presenta con la consolación:

«1 Llamo desolación todo el contrario de la tercera regla, 2 así como oscuridad del ánima, turbación en ella, moción a las cosas bajas y terrenas, inquietud de varias agitaciones y tentaciones, 3 moviendo a infidencia, sin esperanza, sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste y como separada de su Criador y Señor. 4 Porque, así como la consolación es contraria a la desolación, de la misma manera los pensamientos que salen de la consolación son contrarios a los pensamientos que salen de la desolación» [EE 317].

a. Estructura

En su análisis formal⁶⁵ se destaca que es en esta irreductible oposición la que la vincula con la consolación. Si bien la primera regla se redacta de una forma ordenada, como ha demostrado Arzubialde en su explicación al número anterior, aquí no sucede igual; sino que, por el contrario, apreciamos un conjunto de fenómenos que no guardan una continuidad y no poseen relevantes disposiciones simétricas como se aprecia en su explicación. Aun así, según sus rasgos característicos, se identifica⁶⁶ primero, la identidad refleja contraria a la consolación; segundo, los sentimientos con que se manifiestan; y, tercero, la función de los pensamientos por la que esta puede ser conocida.

b. Rasgos fenomenológicos y otras consideraciones teológicas

A la hora de explicar las sugerencias o inducciones con que el mal espíritu pretende afectar al alma, Ignacio utiliza una serie de términos técnicos con una marcada intención. La

⁶⁵ Cf. Arzubialde, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, 729-730.

⁶⁶ Cf. Antonio. Guillén, “Desolación”, dir. José García de Castro, GEI (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007), 576-577.

finalidad de dicha afección es generar el efecto en «la ánima» como apartada del Creador en la confusión que se vivencia desde el punto de vista del fenómeno.

Es decir, hay una pérdida espiritual o divina, al no reconocer el paso de Dios por su vida, y que poco o nada le motiva el fomento de vida cristiana en el seguimiento del Maestro⁶⁷. En la carta que escribiera a sor Teresa de Rejadell se expresa esta separación con los verbos olvidar y apartar del Señor y entre sus resultados se despierta la desconfianza en todo⁶⁸. Entre las características fenomenológicas aparecen: la oscuridad, turbación, las cosas bajas y terrenas, sin esperanza y sin amor, la pereza, la tristeza. Ante esta se ha de aprender la lección que pueda dejar a la persona que discierne pasar por esta prueba que Dios permite [Cf. EE 320].

Ahora bien, qué causa la lejanía de Dios en el ser humano que pareciera apartado de Él. «Agora resta hablar lo que sentimos leyendo de Dios nuestro Señor, cómo lo hemos de entender, y entendido sabernos aprovechar»⁶⁹ de la experiencia que deja esta moción. En el fondo, hay una pedagogía de Dios en su obrar. Antonio Guillén, en su reflexión al número 322 de los EE⁷⁰, atribuye a esta experiencia un papel purificador en orden a contemplar la gratuidad de Dios. En su lección, la persona espiritual intuye que en la inconsistencia de su yo y vanagloria no radica la causa de sus bondades, sino que se ha de dar a Dios lo que es de Dios (Cf. Mt 12,17) ya que todo es don suyo.

De igual forma, considera la raíz que pretende desestabilizar esta moción al exhortar a que se ha de encontrar la lectura adecuada para no interpretar dicha moción como un olvido o abandono de Dios. Así es que la desolación sobreviene para que se aprenda desde la libertad a valorar el don recibido de la consolación, en el desprendimiento, para que se considere como don de Dios y no obra humana⁷¹.

Asimismo, en concordancia con Guillén, Arzubialde responderá que la causa la lejanía de Dios va en relación a la gratuidad en el amor. Considera que ninguna mediación manifiesta como en este caso la relación entre la nada humana y la bondad y poder de Dios. En la indigencia del ser humano necesitado y referido a su Creador, quien le sostiene, habla la gloria de Dios para bien del hombre en la destrucción del ídolo de su propio yo. En la desolación tres conversiones han de llevarse a cabo por el hombre: a la seriedad, por menospreciar la amistad de Dios; al desinterés, para manifestar quién es y sondear su

⁶⁷ Cf. Luis. García, “Discernir la desolación”, *Manresa* 91 (2019): 96.

⁶⁸ Cf. Loyola, “Carta a sor Teresa Rejadell. Venecia, 18 de junio de 1536”, 665.

⁶⁹ *Ib.*, 666.

⁷⁰ Cf. Antonio. Guillén, “El valor pedagógico de la desolación”, *Manresa* 75 (2003): 348-353.

⁷¹ Cf. Guillén, “Desolación”, 577-578.

humildad en el amor; a la gratuidad para que aprehenda a abandonarse en Dios, para que se ejercite en el exterminio del culto a su yo⁷².

4. Discernir a Dios en la cotidianidad de la vida

Los movimientos de la consolación-desolación acontecen en lo ordinario de la vida. Y en la medida en que el ejercitante despierte el ojo interior de su autoexamen podrá distinguir con mayor facilidad estos al estar familiarizado con este lenguaje de Dios. El discernimiento se lleva a cabo en y para la vida, de forma que se pueda ser fiel a la vocación a la que Dios llama al ser humano. Su disposición a vislumbrar el paso de Dios por la vida es posible si este se abre a reconocerle en la cotidianidad de su existencia, en su vida, en los demás, en la naturaleza, en todo. Una apertura contemplativa de Dios que le llena de amor y que va del Creador a las criaturas y viceversa. La cotidianidad se abre al infinito en el que Dios se acerca aquí y ahora. Cercanía que ha de ser desvelada, discernida, puesto que «la cotidianidad es el velo de Dios»⁷³.

4.1 Dios presente en el mundo

Por tanto, el ejercitante, al enfrentarse con la multitud de lo creado, busca la huella del amor de Dios. Arzubialde indica que en el desarrollo de los EE Ignacio habla de un lenguaje inmediato de Dios en la consolación-desolación [Cf. EE 316-317, 330], y otro en la persona histórica de Jesús de Nazaret. Un lenguaje en el amor, que se traduce en el seguimiento, y que alcanza un nuevo significado al desvelar el lenguaje de la infinitud de lo creado, que contempla a Dios en la inmensidad del mundo y de la historia. Un lenguaje que llama a la comunión, a su divinización⁷⁴. Y ya cuando se exponía la estructura de la consolación, en el epígrafe anterior, se explicitaba no sólo la relación entre Dios y el hombre, sino que aparecía el mundo, lugar donde el hombre experimenta y siente el amor de Dios.

Así es que, esta afección del ser humano, por el lenguaje del amor de Dios que obra todo nuevo (Cf. Ap 21,5), está traspasada por los ojos de la fe. Incluso, se asienta en la creencia de que todo es don de Dios y que en la diafanía de la realidad Él se revela [Cf. EE 234]. En ella, el ejercitante puede analizarla, o lo que es lo mismo discernirla, en orden valorar su alejamiento o cercanía en su seguimiento al Señor. Y ayuda en esta práctica espiritual, conducida por el Espíritu Santo, «pedir conocimiento interno de tanto bien

⁷² Cf. Arzubialde, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, 764-772.

⁷³ Benjamín. González, *Letra pequeña. La cotidianidad infinita* (Santander: Sal Terrae, 2004), 59.

⁷⁴ Cf. Arzubialde, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, 567-568.

recibido» [Cf. EE 232]. Así le equipara para que día a día pueda enfrentarse al combate espiritual en que en muchas ocasiones se halla inmerso al preguntarse si lo experimentado es del mal espíritu o del buen espíritu, es consolación o desolación, o acaso un engaño.

4.2 Apertura para recibirle y gratuidad para entregarle en lo ordinario de la vida

Ahora bien, cuál sería la finalidad de la CAA. Díez-Alegría, subraya que el ejercitante en su relación con lo creado viene a «moverse en la atmósfera del amor»⁷⁵. Arzubialde anotará que su propuesta ha de convertirse en un modo de ser, una práctica para continuar en la vida de aquel que ya no vive para sí, una vez realizado los EE⁷⁶. José A. García señala como su objetivo principal el ser «tránsito a la vida ordinaria»⁷⁷. Incluso, como curiosidad, subraya que sus cuatro puntos corresponden a las cuatro semanas de los EE, y utiliza la imagen del puente indicar al ejercitante su uso en la cotidianidad⁷⁸.

Asimismo, Rambla se muestra en consonancia con los autores citados. Él sintetiza estas ideas al hablar de la conexión que el ejercitante ha de realizar en su crecimiento en el amor, durante la realización de los EE, con la realidad a la que se va a enfrentar. Es más, salvaguarda el vínculo entre experiencia de ejercicio y vida cotidiana porque bien de un modo u otro, durante el mes de ejercicios, este enlace permanece en su horizonte de forma explícita o implícita. Y el ejercitante en la realización de los ejercicios, y cada día, ha de practicar salir de su propio amor, querer e interés (Cf. EE 189₁₀)⁷⁹.

Por consiguiente, otro de los aspectos que arrojan claridad a la hora de comprender este ejercicio para el discernimiento lo constituyen el término «amor» [Cf. EE 230₁], junto con el vocablo «contemplación» [EE 230₁] y «reflexión» [EE 234]. Así, Arzubialde apunta que esta contemplación encierra un doble motivo al dirigir la mirada atenta y despierta sobre la creación y la historia y por lo que de ella se recibe por caridad⁸⁰. Y su eje dialéctico⁸¹ lo sitúa en la reciprocidad en la amistad del hombre con Dios, en virtud de su entrega total.

De forma que, ante un Dios que se entrega sin reservas «con mucha razón y justicia» [EE 234] el hombre ha de ofrecerse y darse. De aquí que la eficacia entre el amor recibido y

⁷⁵ José María. Díez-Alegría, “La «Contemplación para alcanzar amor» en la dinámica espiritual de los Ejercicios de San Ignacio”, *Manresa* 23 (1951): 191.

⁷⁶ Cf. Arzubialde, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, 582.

⁷⁷ José Antonio. García, “De los Ejercicios a la vida ordinaria: La Contemplación para alcanzar amor”, *Manresa* 79 (2007): 153.

⁷⁸ Cf. José Antonio. García, “«Mirar cómo los bienes y dones descienden de arriba» (Ej 237). El mundo como diafanía de Dios”. *Manresa* 81 (2009): 243.

⁷⁹ Cf. Josep M. Rambla, “Contemplación para alcanzar amor”, en *Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Una relectura del texto (6)* (Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2016), 10.

⁸⁰ Cf. Arzubialde, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, 559.

⁸¹ Cf. *Ib.*, 576.

entregado haya su bisagra en el reflectir ignaciano al considerar el misterio de Dios volcado en el hombre⁸². Reflectir, que va más allá del discurrir con el entendimiento para recibir el reflejo de Dios como gratitud recibida de la realidad y devolverla⁸³. Una realidad que impacta en la mismidad, en la totalidad personal, y que redundante en beneficio propio. Esta despierta la conciencia del hombre que se pone en movimiento todo él para responder de forma agradecida. Y más que atender a una situación determinada busca formar en él una actitud para la vida⁸⁴. Así, con toda su persona «pueda en todo amar y servir a su divina majestad» [EE 233]. Un Dios descrito en los puntos de la CAA. que se da en la creación, habita, trabaja y desciende en sus dones [Cf. EE 234-237].

4.3 Naturaleza del amor en esta contemplación

Así es que, la naturaleza de este «amor» lo revelan el inicio de las anotaciones con que Ignacio da comienzo a su texto. Este es primero, «más en las obras que en las palabras» [EE 230₂] y segundo, una mutua comunicación de ambas partes [Cf. EE 231], como se anotaba en el párrafo anterior. De su primera parte Arzubialde y José A. García ensanchan el campo semántico de su interpretación para no inducir a equívocos. Así ambos subrayan lo volátil que puede resultar la palabra y la necesidad de la consistencia de las obras como garante de la credibilidad al amor⁸⁵.

4.4 Contemplación y semanas de ejercicios

Por último, conviene subrayar que este ejercicio permanente que pertenece a la vía unitiva y está vinculado a las cuatro semanas, como se ha señalado, «forma parte de lo que llamaríamos la dinámica interna del edificio espiritual ignaciano»⁸⁶. De forma que, lejos de un «“encantamiento” o incluso megalomanía espiritual»⁸⁷, la CAA. guarda un cierto paralelismo con el PF⁸⁸.

⁸² Cf. García, “De los Ejercicios a la vida ordinaria: La Contemplación para alcanzar amor”, 159.

⁸³ Cf. Iglesias, “La contemplación para alcanzar amor en la dinámica de los Ejercicios Espirituales”, 383.

⁸⁴ Cf. Adolfo M^a. Chércoles, “Reflectir”, en *DEI (G-Z)*, dir. José García de Castro, GEI (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007), 1545-1546.

⁸⁵ Cf. García, “De los Ejercicios a la vida ordinaria: La Contemplación para alcanzar amor”, 155-156. Cf. Arzubialde, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, 566.

⁸⁶ Díez-Alegría, 175.

⁸⁷ García, “De los Ejercicios a la vida ordinaria: La Contemplación para alcanzar amor”, 156.

⁸⁸ Cf. Iglesias, “La contemplación para alcanzar amor en la dinámica de los Ejercicios Espirituales”, 374-375. Cf. Arzubialde, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, 560. Cf. Karl. Rahner, “Contemplación para alcanzar amor”, en *Meditaciones sobre los ejercicios de san Ignacio* (Barcelona: Herder, 1971), 258.

Incluso, en la anotación 15 de los EE, Ignacio señala que el ejercitante ha de disponerse para que sea el Creador quien obre y le abrace en su amor. El mismo ejercitante que durante la realización de los EE se dispondrá a elegir, meditar sobre el reino, los tres binarios de hombres y antes en la humillación en el amor, por sus pecados, en la primera semana. Y ahora se enfrenta a contemplar el amor que por pura gracia Jesucristo le ha manifestado.

Por tanto, un amor que pasa por el misterio de la cruz y por la dureza de la realidad en sus contrastes de cada día. En la que con los ojos limpios el pecador pueda reconocer a Dios allí donde Él se le revela y no sólo donde él quiera⁸⁹. En definitiva, una contemplación para la vida, que la ilumina y unifica y que permite afianzar la experiencia *princeps* en el discernimiento.

Conclusión

La experiencia de fe de san Ignacio de Loyola, su propio proceso evolutivo en el discernimiento, y su dinámica espiritual, se perfilarán las páginas de los EE. Su germen se sitúa en Loyola con la diversidad de espíritu que experimenta, el querer imitar la vida de los santos y la puesta en marcha de su viaje a Jerusalén. Su núcleo, en Manresa. Este lugar se convierte en una escuela de la interioridad, de luchas, penitencias, ilustraciones y visiones. Y su extensión y conclusión en sus primeros años de su vida en Roma. Así como le han ayudado a él estas anotaciones, desea que fueran útiles para otras personas y de ahí su motivación para inmortalizarlas.

De aquí que entre los aspectos claves en la cosmovisión del discernimiento ignaciano se hallan las mociones. Estas en esencia son pensamientos y a su vez van más allá al abarcar la imaginación, la fantasía y los afectos. Así, un ejercicio de discernimiento busca analizar el origen, principio y fin de la moción. De esta práctica destacamos que es un ejercicio activo por su forma, pero pasivo en cuanto al proceso. Y procura acercar lo que me pasa al campo de la interpretación de lo que pasa.

Además, en primer lugar, esta instancia de autocrítica persigue examinar la experiencia e identificar el origen causal de la misma ya que en disímiles ocasiones no es del todo diáfana e induce al error. En segundo lugar, se enfila en la búsqueda y realización la voluntad de Dios. Y, en tercer lugar, redunda en el mayor fruto apostólico de la persona, para la mayor gloria de Dios. No obstante, se acentúa que se discierne para adquirir un

⁸⁹ Cf. Rahner, “Contemplación para alcanzar amor”, 259-260.

aprendizaje que perciba y reconozca la voz Dios, y su lenguaje de amor, entre otras tantas voces con la que convive el ser humano.

Como herramienta indispensable para la práctica del discernimiento, similar a las sentencias de los padres del desierto, el ejercitante cuenta con unas reglas. El binomio consolación-desolación es un modelo de lenguaje con el que Dios se comunica al hombre y en donde este se sitúa en la cercanía-lejanía de Dios. El núcleo central de la discreción de espíritu es la consolación. Su fórmula la expone, en esencia, en el número 316 de los EE. Entre sus rasgos fenomenológicos se encuentran la alegría, la leticia, la paz, las lágrimas y la quietud en el amor de Dios. Y posee una salida comportamental en el apostolado. Es decir, Dios consuela para que el hombre pueda consolar y al realizarlo, obra una nueva creación. La consolación se puede dar con causa o sin causa precedente. Y sólo es de Dios dar CSCP ya que es el sentir más original y propio de Él, su toque amoroso, en la pasividad humana.

Por su parte, en la experiencia de desolación este no halla verdadera noticia de Dios, ha perdido su referencia y le siente como distante. Su definición es en contraste con la consolación, en el número 317 de los EE. Su fenomenología se manifiesta por oscuridad, turbación, la pereza, la tristeza, entre otras. Y en su padecimiento se destaca una pedagogía de Dios que induce al ser humano a sentirse necesitado de Él y le llama a la conversión a la seriedad, al desinterés y a la gratuidad.

Por último, podemos destacar que el lenguaje del amor de Dios manifestado en la consolación-desolación y en la persona de Jesús, el Cristo, en su vida y en su historia, también resplandece en la multitud de lo creado e invita a la comunión del hombre con Dios. En la cotidianidad Dios desvela su amor al hombre, y este está llamado a corresponderle al reflejar sobre lo contemplado. La práctica de un ejercicio espiritual en la contemplación de la vida cotidiana le ha de ayudar a discernir si se aleja o acerca a Dios en su fidelidad al seguirle. Contemplar a Dios para crecer en el amor ha de ser una actitud, un estilo que se ha de desarrollar en lo ordinario de la vida e invita a familiarizarse con el lenguaje de Dios. Tal contemplación enraíza la experiencia *princeps* del discernimiento espiritual ignaciano.

CAPÍTULO III

EJERCICIO ESPIRITUAL EN EL ANIMA, *LOCUS* RELIGIOSO DE LA EXPERIENCIA

Exordio

En los capítulos anteriores hemos situado la presentación del eje espacio-temporal del Maestro turingio. Así como se reflexionó sobre la herencia espiritual que recibe de la O.P. y se esbozaron algunas ideas que repercuten directa o indirectamente en las reglas de discernimiento y en los EE. De igual forma, presentamos las categorías fundamentales del discernimiento que emplea Ignacio. Y se propone una definición que recoge sus principales elementos. Estos se resumen en las categorías: ejercicio espiritual, los pensamientos del espíritu y la voluntad. El itinerario que se comenzó sirve de plataforma para alzar el vuelo en el pensamiento eckhartiano. Incluso, introduce al lector en el esplendor que desprenden sus prédicas y enseñanzas para que los seguidores de Jesús, el Cristo, estén equipados con recursos para enfrentar la cotidianidad de la vida. Una vida iluminada por la presencia de la misericordia de Dios, contemplada por el Maestro y ofrecida a todos aquellos que le escuchan y estudian.

Por consiguiente, una vez que se ha introducido y analizado los elementos fundamentales del sistema teológico ignaciano en el discernimiento, nos adentramos en buscar, primero, las resonancias, a veces insistentes del Maestro, en relación a la práctica del ejercicio espiritual. En segundo lugar, y unido a este tema, se sintetiza uno de los conceptos fundamentales de su mística que refiere al alma.

La importancia de la reflexión sobre esta temática, en el marco global de esta investigación, radica en destacar: primero, la insistencia en Eckhart sobre la práctica de un ejercicio en el espíritu que tiende a Dios y aprehende su forma a través de un ejercicio en el conocimiento personal, su intelecto y del desasimiento y posesión de Dios. Segundo, señalar

los fundamentos existenciales que posibilitan que el alma, en este caso, es *capax Dei*. Es decir, que reconoce el paso de Dios, es in-formada en y por Dios y Dios alumbra a su Hijo en ella. Tercero, si el alma es capaz de darse cuenta de la huella de Dios impresa en su tierra estará en condiciones de discernir su experiencia espiritual a partir de esta vivencia de la cercanía-lejanía de Dios.

De aquí que, se proponen algunos aspectos relevantes de las formulaciones eckartianas a propósito de esta noción tan fundamental en la reflexión sobre la vida en el espíritu para el ejercicio de un discernimiento. Como fuentes de referencia para la argumentación de estas reflexiones aparece las RdU y sus sermones en alemán. De estos últimos se seleccionan algunos para ilustrar la categoría del alma en su espiritualidad.

1. Del ejercicio como obra espiritual en Eckhart

«Deus semper idem: noverim me, noverim te. Oratum est»

(San Agustín).

Al igual que con el discernimiento, y con la noción del alma que se verá a continuación, no se contempla un discurso sistematizado sobre el ejercicio de discernimiento espiritual en las páginas que se estudian de de Eckhart. Más bien dispersas en sus escritos, y cuando la oportunidad se presenta, llama la atención el predicador de la necesidad de trabajarse en el espíritu para seguir a Cristo. Esta demanda se sitúa bajo la certeza de que «una obra espiritual es mucho mejor que otra material»¹.

De aquí que, además de la consideración de la premisa anterior como punto de partida, surge la siguiente interpelación ¿para qué se necesita el fomento de este hábito? A juzgar por sus palabras, y sin ánimo de dejar cerrada la cuestión, se señalan tres consideraciones entorno a la necesidad de una ascesis en el espíritu que se interrelacionan bajo el prisma de la obra espiritual. A saber, en primer lugar, para propiciar un conocimiento personal; en segundo lugar, para acostumbrarse a ejercitar el entendimiento y, en tercer lugar, para hallar a Dios, «*inbillden*»² su imagen en el alma y recibirle como don.

1.1 Para propiciar un conocimiento personal

El conocimiento personal ha sido piedra angular del ser humano desde su toma de autoconciencia. Cuanto más en el ámbito religioso-espiritual este conocimiento no sólo busca un saber de sí, sino que alcanza al mismo Dios. Sin duda alguna, «Dios y yo somos

¹ RdU c.17, DW V, Brugger, 143.

² [in-formar, formar o imprimir la imagen] Brugger, 100.

uno. Mediante el conocimiento acojo a Dios dentro de mí; [y] mediante el amor me adentro en Dios»³. Por tanto, para lograr un mayor conocimiento del propio ser, como punto de partida, es indispensable la observación y esta ha de ser rigurosa. Eckhart ilustra esta idea al exponer dos ejemplos para hablar sobre el seguimiento. Uno que mira hacia el exterior, si se quiere, y otro al interior. Esta consideración recuerda el equilibrio que acontece en la unidad del ser humano.

En el primer ejemplo reflexiona que, de la misma manera como Cristo ayunó un largo tiempo en el desierto⁴, así el ejercitante ha de ejecutar aquello que es más propenso a realizar con la indicación de una minuciosa observación de su actividad. Esta le ha de llevar a contemplarse en diversos campos de actuación hasta llegar a la medida de su flaqueza. Y, aún en ella, continuar en su seguimiento a Cristo por amor; porque «cuanto más débil se sienta el hombre, tanto más deberá armarse de fortaleza y victoria, ya que la virtud como la falta de virtud residen en la voluntad»⁵.

Así es que, tocar fondo en la debilidad humana, en su examen, permite conocer cuáles son los puntos más débiles que se posee para repararlos y esforzarse en superarlos con diligencia⁶. Como resultado de esta lucha se fortalece y enriquece el hombre de virtudes, de herramientas para construir su vida, tal y como expresa san Pablo: «mi fuerza se realiza en la debilidad» (2Cor 12, 9).

No obstante, se ha de considerar que a «Él le interesa más nuestro amor que nuestras obras»⁷. Es decir, el fondo con que el ser humano es impulsado a la realización de la misma⁸ ya que «la obra pertenece más propia y verdaderamente a quien es causa de ella que a quien la ejecuta»⁹. Por tanto, sólo un conocimiento profundo, racional de sí, podrá determinar si este impulso que mueve a la ejecución de la obra en el amor es en verdad auténtico, según

³ Pr. 6, DW I, Brugger, 318.

⁴ Cf. RdU c.17, DW V, Brugger, 144.

⁵ Cf. RdU c.9, DW V, Brugger, 123.

⁶ Cf. Pr. 32, DW I, Brugger, 521. La misma idea se retoma en el siguiente sermón al aludir a las personas que hacen prácticas devocionales volcadas hacia el exterior, pero en su interior suelen ser iracundas. «He should find out greatest weakness, and devote all his energy to overcoming that. If he is well disciplined in his behavior, then whatever he does will be pleasing to God». Pr. 33, DW I, Walshe, 402.

⁷ Cf. RdU c.17, DW V, Brugger, 143.

⁸ A propósito, Eckhart distingue en el Sermón sobre Marta y María dos mediaciones para llegar a Dios a través del ejercicio que se realiza en ellas. En estas relaciona la obra y el actuar en el tiempo. Así explica: «la obra es aquello en lo que no se ejercita desde fuera en el ejercicio de las virtudes; pero actuar es cuando se ejercita desde el interior con aplicación inteligente. La otra mediación consiste en librarse de la precedente. Pues estamos situados en el tiempo para que por una acción temporal correcta lleguemos a estar más cerca de Dios y seamos más semejantes a él». Pr. 86, DW III, Vega, 106.

⁹ RdU c.6, DW V, Brugger, 115.

el modo propio, bueno, de cada uno. Incluso, ha de valorar si le ayuda en el modo más elevado de seguir a Jesucristo ya que todos no contribuyen a este fin.

De aquí que Eckhart exhorte a sus oyentes a promover el hábito de formar la imagen de sí en la conformación del modo de ser y actuar de nuestro Señor Jesucristo. Y en el mismo, su pensamiento le ha de recordar, en todo momento, aun cuando no obre nada¹⁰. Para lograr que el ser se acostumbre a este modo de proceder, desde su conocimiento, «a man should bear within himself a perfect likeness, as far as he can, of all his work. You must work and he must take»¹¹ forma. Esta última frase indica un trabajo mano a mano entre Dios y el alma en el desarrollo de un ejercicio habitual, continuo, a partes iguales. Sobre esta idea se profundizará en el punto 1.3 de este epígrafe al expresar una razón esencial en el porqué de la necesidad de ejercitarse en el espíritu.

Por consiguiente, este conocimiento debe propiciar el «darse cuenta de lo alejado o cercano de Dios que se halla»¹² la persona. El segundo ejemplo está vinculado a la hora de comulgar¹³ y lleva el sello de la consideración anterior. De nuevo, el centro de la atención recae en examinarse para determinar si en el fuero íntimo lo que en verdad crece es el amor a Dios y su veneración. Esto se concreta en «observar cómo son su voluntad y disposición de ánimo»¹⁴ porque «soy débil y me inclino hacia muchas cosas»¹⁵. En esta observación interviene la facultad humana del entendimiento, que ayuda a propiciar el conocimiento de sí. De modo que ejercitarse en el mismo, sin duda alguna, será de gran provecho para la persona que no permite que esta potencia del alma se vuelva perezosa, sino que dedicada en su esfuerzo incesante avanzará en su progreso.

1.2 Acostumbrarse a ejercitar el entendimiento

La realización de una obra se lleva a cabo, entre otros factores, a través del entendimiento y la voluntad. Y solo con la ejecución de un ejercicio atento de estas facultades, en el modo de actuar de la persona, propicia el conocimiento de sí y una progresión cada vez más en su desarrollo espiritual. Ahora bien, bajo la premisa de que el hombre se inclina hacia muchas realidades en la vida, aunque este sepa que es buena su obra

¹⁰ Cf. RdU c.16, DW V, Brugger, 139.

¹¹ [el hombre debe llevar en su interior una semejanza perfecta, en la medida de lo posible, de todas sus obras. Tú debes trabajar y él debe tomar] RdU c.18, DW V, Walshe, 507. Por «a perfect likeness» Brugger prefiere traduce del original «con perfecta adaptación» Brugger, 146.

¹² RdU c.20, DW V, Brugger, 148.

¹³ Cf. *Ib.*, 148-153.

¹⁴ *Ib.*, 148.

¹⁵ *Ib.*, 151.

y acertada en su ejecución, el entendimiento no ha de descansar, volverse ocioso o dormirse en su actividad. De tal modo que el hombre, a través de su conciencia vigilante, ha de elevarse sobre estas dos potencias y cuidar de sí, de su interior y exterior, para no sufrir ningún daño¹⁶.

Así es que, al finalizar esta cuestión terminológica y con la adquisición de nuevas luces para su comprensión, Eckhart exhortará a la práctica del ejercicio en orden a que se adquiriera un hábito. Pretende que el amigo de Dios se entrene, eduque y acostumbre su entendimiento ya que este no se dirige hacia otro lugar si no es a Dios mismo. Incluso, si este llega a estar corrompido, como puede ser en el caso de los más jóvenes o cualquier persona, se ha de realizar con un esfuerzo mayor¹⁷, con aplicación inteligente, y empeño en su cuidado. No nos detenemos en subrayar la excelencia que el predicador otorga a esta potencia del alma sino tan sólo en cuanto a la importancia de ejercitarla por la tendencia hacia Dios, de aprehenderle¹⁸.

Ahora bien, Eckhart en la décima prédica aclara el sentido de esta aprehensión y con ella, refuerza el significado y necesidad de un ejercicio espiritual. Según el Maestro esta no es en cuanto a la bondad, ni a la verdad de Dios, sino que se ha de continuar el camino hacia el fondo del alma para aprehenderle en su yermo, en su fondo. Sobre esta cuestión trascendental se abordará en el punto dos de este capítulo. En esta inmersión el alma no parará hasta no quedar satisfecha. Nada ni nadie puede darle esta dicha. Ha de buscar a Dios en su propia divinidad y naturaleza, hasta que Él bese al alma¹⁹, tal y como reza la referencia agustiniana de este deseo del alma en la introducción de este trabajo. Y puesto que el entendimiento alcanza a Dios es posible poseer un conocimiento de Él y mucho más, a Él mismo.

¹⁶ Cf. RdU c.8, DW V, Brugger, 121-122. Ignacio referirá en la quinta regla de discernimiento de Segunda Semana que: «debemos mucho advertir el discurso de los pensamientos; y si el principio, medio y fin es todo bueno, inclinado a todo bien, señal es del buen ángel; más si en el discurso de los pensamientos que traer, acaba en alguna cosa mala, o distractiva, o menos buena que la que el ánima antes tenía propuesta de hacer, o la enflaquece o inquieta o conturba a la ánima quitándola su paz, tranquilidad y quietud que antes tenían, clara señal es proceder de mal espíritu, enemigo de nuestro provecho y salud eterna» [EE 333].

¹⁷ Cf. RdU c.21, DW V, Brugger, 155.

¹⁸ «[La] voluntad y [el] amor se dirigen hacia Dios en cuanto es bueno, y si no fuera bueno, no se fijarían en Él. [El] entendimiento [empero] empuja hacia arriba, hacia la esencia, antes de pensar en [la] bondad o [el] poder o [la] sabiduría o cualquier cosa que sea accidental. No tiene en cuenta las cosas que se han añadido a Dios; lo toma a Él en Él [= en su sí mismo]; se hunde en el ser y toma a Dios tal como es ser puro» Pr. 37, DW II, Brugger, 547.

¹⁹ Cf. Pr. 10, DW I, Brugger, 348-349.

1.3 Hallar a Dios, *inbillden* su imagen en el alma, recibirle como don

A Dios Creador se le conoce por las criaturas y las criaturas, por su intelecto, poseen una vía de acceso al conocimiento de Dios porque «nothing in so proper to the intellect, nor so present and near as God»²⁰. Por eso, el hombre ha de acostumbrar su mente a un ejercicio continuo que le permita mediante el conocimiento acoger a Dios dentro de sí, como se ha comentado. Un ejercicio que le faculte captar a Dios, hallarlo en todo, y ha de observarse en su disposición y tendencia hacia Él en todo momento y condición existencial de su cotidianidad²¹. La diligencia en tal empeño de todos los sentidos y potencias que se disponen buscan escudriñar con consciencia todo «just in case he should be in it»²², «[por si se esconde en ellas] Nuestro Señor»²³.

Ahora bien, si es posible captar a Dios en todo es porque antes se ha formado una imagen suya. Así como sólo se ama lo que se conoce no se puede reconocer lo que no se conoce²⁴. Por tanto, para hallar a Dios o ver si está escondido se ha de fomentar el hábito primero, en conocer y reconocer el modo y actuación de nuestro Señor y, segundo, formar su imagen según Él, como se insinuó en el punto 1.1 de este capítulo. «De forma tal se hallan seducidos y atraídos por este camino, y están tan acostumbrados a él, que ya no podrán volverse hacia otro. Están totalmente orientados y empeñados en él»²⁵. Esto sucederá, según explica Eckhart, cuando sea engendrando el Verbo en el alma, cuestión que se abordará en el punto 2.2.2 de este capítulo.

Así es que este ejercicio de poder penetrar la realidad de lo creado, y hallar a Dios en ella, favorece que acostumbre el alma al modo de Dios, que se aprehenda a Dios en el alma,

²⁰ [Nada es tan propio del intelecto, ni tan presente y cercano como Dios] RdU c. 21, DW V, Walshe, 512.

²¹ Cf. RdU c.6, DW V, Walshe, 490. Es interesante las variaciones que versan sobre este texto en Silvia. Bara, “Conversaciones del discernimiento”, en *Dios en ti: Eckhart, Tauler y Susón a través de sus textos*, ed. Silvia Bara, Julián de Cos y Salvador Sandoval (Salamanca: San Esteban, 2017), 53. Y Brugger, 166. En cuanto a lo que debe hacer el hombre se dan una serie de sinónimos: Walshe, opta por «receive» [recibir], Bara por «captar a Dios» y Brugger por «aprehender». Y en cuanto al lugar donde se ha de mantener esta disposición coinciden en el amor y varían en: Walshe, «in his mind, in his aims» [en su mente, en sus objetivos], Bara «en su interior, en su intención» y Brugger por «en ese ánimo y en su disposición».

²² [por si acaso él estuviera ahí] RdU c.7, DW V, Walshe, 493.

²³ *Ib.*, Brugger, 120.

²⁴ «Ningún hombre estudioso, ningún curioso ama lo desconocido, ni aún en la hipótesis de insistir con ardor en conocer lo que ignora. Conoce ya en general lo que ama, pero anhela percibir el detalle; o de las mismas cosas singulares que él no conoce, al oírlas alabar, se imprime en su alma una forma imaginaria que le impulsa al amor. Y ¿de dónde surge esta ficción sino de las cosas ya conocidas? Y si encuentra lo que oye ensalzar disconforme con la imagen ideal impresa en su pensamiento y en su ánimo, quizá no lo ame: y si lo ama, el principio de este amor radica en lo conocido. Poco antes muy otra era la imagen amada que su alma solía exhibir al formarla» Agustín, “Libro X”, 2, 4, en *Obras de san Agustín. Tratado sobre la Santísima Trinidad*, t.5, 2ª ed., introd. y n. Luis Arias (Madrid: BAC, 1956), 581.

²⁵ Pr. 101, DW IV, Bara, “El nacimiento de Dios en el alma”, 96.

que se configure el alma con Dios o, mejor expresado como sugiere Bara, que el alma se in-forme²⁶ con su amado Dios. Este hallazgo para Eckhart significa no poseer un Dios pensado, sino que «debe tener un Dios esencial que se haya muy por encima del pensamiento de los hombres y de todas las criaturas»²⁷. Como consecuencia explicará que esta posesión verdadera de Dios²⁸ se visibiliza la imagen de Dios en todo y todo le sabe a Dios. De forma tal que, si se ha llegado a este estadio en el crecimiento espiritual de una persona es porque ha podido imprimir la imagen de Dios en su alma de forma real.

Por eso, el logro de esta forma de vida se ubica en el desarrollo del arte de ejercitarse, con constancia, en el Espíritu. Así especifica el modo de lograrlo: «para llegar a esto hace falta aplicación y amor, y observar atentamente la interioridad humana, y alcanzar un verdadero saber intelectual, despierto y efectivo, que oriente la actitud del corazón hacia las cosas y hacia los demás»²⁹. Une una vez más la indispensable observación de sí, del conocimiento de la interioridad y la función orientativa del intelecto.

Así es que, para su mayor comprensión en su disertación de este ejercicio lo ejemplifica al establecer una analogía entre esta in-formación de Dios y el modo de aprender a escribir o tocar un violín. De modo que se escribe y toca, sin esfuerzo y con libertad, cuando se desarrolla la habilidad y las destrezas necesarias. Asimismo, se alcanza una única forma con Dios en la medida en que nos ejercitamos en ser transformados en adquirir su forma. Y como bien precisa en su traducción Walsche, «and made essential by Him»³⁰.

Ahora bien, para llegar a esta adquisición es necesario haberse ejercitado en dos previos que habrá que sumar al entendimiento y al conocimiento personal. Estos son un acostumbrado ejercicio de la memoria y un término esencial en los escritos eckhartianos como lo es la *abegescheidenheit*. Por tanto, el ejercicio de encontrar a Dios en todo y *ein inbilden*, en el ser y estar en el mundo, es posible mediante la conservación del registro de la memoria del Creador³¹, de la *memoria Dei*. Y tal cual como al ejercitarse en el arte de

²⁶ «in-formación» es la traducción empleada por Bara para corregir el término con-formación a propósito de la expresión original «*ein inbilden*» bajo el significado de «adquirir una única forma con Dios» Cf. Bara, “Conversaciones del discernimiento”, 55n25.

²⁷ RdU c.6, DW V, Brugger,117. Al considerar la presencia de Dios como dador del ser a la creación, Bara, opta por traducir la expresión eckhartiana «*ein gewesenden got*» como «un Dios real» a diferencia de Brugger, como se evidencia, y Walshe que emplean «un Dios esencial» Cf. Bara, “Conversaciones del discernimiento”, 55n24.

²⁸ Cf. RdU c.6, DW V, Brugger,117-119.

²⁹ *Ib.*, Bara, “Conversaciones del discernimiento”, 56.

³⁰ [y hecho esencial por ÉL] *Ib.*, Walshe, 492. Mientras Walshe destaca la pasividad del ser humano junto con Brugger «hacerse esencial en Él», Bara acentúan la actividad del ser humano al traducir por «estar en Él de manera sustancial».

³¹ San Juan de la Cruz expresa en la *Letrilla* “Suma de la perfección” una síntesis perfecta entre la memoria del Creador y la *abegescheidenheit*. O más bien, este último término aparece reflejado en la

escribir o de tocar se necesita el concurso de la memoria para apropiarse de este arte referido a Dios. Incluso, esta presencia constante de Dios no se ha de olvidar que se encuentra en clave relacional. Por eso mientras mayor sea la memoria activa de esta presencia, mayor será la intensificación de la relación en el amor con Dios y lo creado, reflejo del Creador.

De aquí que, el aumento de esta memoria va aparejado a un desprendimiento interior y exterior³² para que se imprima la imagen de Dios en el alma. Y en esta práctica advierte el predicador que pocos son los que se han desasido de sí sin que no encuentren algo más que dejar. Se establece en ese momento un negocio justo, «and equal exchange and barter»³³, «una compensación equitativa»³⁴, «un trueque equivalente»³⁵. En efecto, «en la medida que sales de todas las cosas, en esa medida, ni más ni menos, entra Dios con todo lo suyo, siempre que salgas completamente de lo tuyo en todas las cosas»³⁶.

Por consiguiente, en la medida en que la práctica del ejercitante dé espacio y cabida a Dios se le acoge como don³⁷. Eckhart explica que todo cuanto Dios otorga al hombre como don es para propiciar que se le reciba a Él mismo, el único don³⁸. Se capta entonces, con suma nitidez, que el ser humano en su ejercicio no se ha de detener ni descansar ni en los dones ni en la obra, sino que estas son como un trampolín para verle en ellas, para aprender a dejarse in-formarse por Él³⁹.

Así y todo, y para finalizar este apartado, se ha de considerar que el fraile dominico sugiere que para ejercitarse en la *abegescheidenheit* y la posesión de Dios hay que crecer y progresar en un ejercicio del espíritu. Este se realiza en la vida cotidiana y requiere de una continuidad. En el mismo nada es descartable, en principio, para hallar y encontrar a Dios. Eso sí, se requiere de una mirada consciente porque puede resultar que Dios se haya escondido.

preferencia utilizada por el santo como desapego de todo lo creado. Así escribió: «Olvido de lo criado, / memoria del Criador, / atención a lo interior, / y estarse amando al Amado» “Poesía”, San Juan de la Cruz, 17 de marzo de 2012, 14 de febrero de 2020, <https://www.portalcarmelitano.org/download/Poesias-San-Juan-de-la-Cruz.pdf>.

³² Cf. RdU c.4, DW V, Brugger, 113.

³³ [un intercambio y trueque igualitario] *Ib.*, Walshe, 489.

³⁴ *Ib.*, Bara, “Conversaciones del discernimiento”, 51.

³⁵ *Ib.*, Brugger, 113.

³⁶ *Ib.*, Bara, “Conversaciones del discernimiento”, 51.

³⁷ Cf. RdU c.21, DW V, Brugger, 156-157.

³⁸ «Dios es lo que más se comunica (...) Dios comunica lo suyo porque Él es por sí mismo lo que es, y en todos los dones que otorga, en primer término se da a sí mismo. Se da como Dios, tal como es en todos sus dones, según sea posible en aquel que desea recibirlo». *Pr.* 9, DW I, Brugger, 334-335.

³⁹ «Y por ello, cuando el hombre en el amor se adecua enteramente a Dios, entonces se le quita la imagen y se lo in-forma y se lo transforma en imagen dentro de la uniformidad divina, en la cual es uno con Dios». *Pr.* 40, DW II, Brugger, 570. En cambio, en la traducción que realiza Walshe juega con la palabra *formed* en la concatenación del proceso «un-formed» - «in-formed» - «transformed». Dota así el texto de una mejor coherencia al indicar la cadencia en la transformación Cf. *Pr.* 40, DW II, Walshe, 320.

Así es que se ha de aprovechar⁴⁰, todo lo que se vea, sienta o ejecute, hasta por muy extraño que pudiera parecer y en su medida máxima. En esta sensatez que le aporta la sabiduría del conocimiento de sí, a la luz del ejercicio de su intelecto, asienta la base para rastrear y reconocer la huella de Dios presente en lo creado. Por eso, «y en todas sus obras y en todas las cosas el hombre ha de usar atentamente su entendimiento y en todas ellas debe tener inteligente consciente de sí mismo y de su interioridad y aprehender a Dios en todas las cosas⁴¹ de la manera más sublime posible»⁴².

En resumen, adquirir el hábito de ejercitar el entendimiento y el cultivo de la interioridad, por medio del conocimiento de la persona, propicia que se halle a Dios en el fondo del alma, que se le conozca. De igual forma, al mantener la memoria del Creador, su imagen impresa en el alma, permite que se le halle en todo. De forma tal que el hombre poco a poco se deje *inbillden* por su amado y Creador en la misma medida que le permita entrar a su Señor. Desde este punto de vista, el ejercicio ha de proyectarse en un continuo crecimiento durante toda la vida. Se infiere así que, desde la humildad del conocimiento consolidado, se encontrarán motivos para seguir desprendiéndose en el ejercicio continuo de ser in-formados por el mismo Dios.

Por consiguiente, volver a la interioridad del alma, en la búsqueda del conocimiento del fondo de su ser para hallar a Dios, ser in-formados por él, ayuda al ser humano a que se enraíce en las causas del verdadero conocimiento. En medio del caos de la vida, en un mundo incierto y agitado, el alma emerge como una voz que convoca al verdadero conocimiento en sus causas, devuelve al ser a su esencia, y le enraíza en ella⁴³. Esto es posible porque en lo más profundo del alma, velado en ella⁴⁴, existe una realidad habitada por Dios. Resulta entonces que, para escucharle y saber distinguirle, es necesario estar entrenados en los movimientos del espíritu.

2. Visión eckhartiana del alma

Hablar sobre el *anima* es sin duda un atractivo de todos los tiempos y en muchas ocasiones se encuentra un lenguaje paradójico, contradictorio, por la complejidad del tema.

⁴⁰ Cf. RdU c.7, DW V, Brugger, 119-120.

⁴¹ Como se ha contemplado en este párrafo, y sugerido en este epígrafe, las cosas se aprecian por el predicar como lugar teológico. Estas facilitan la búsqueda y el encuentro con Dios. Ignacio de Loyola condensó el sentido de las cosas en el PF de los EE al escribir: «y las cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado» [EE 23₃].

⁴² *Ib.*, Brugger, 120.

⁴³ Cf. Michael. Demkovich, *Introducing Meister Eckhart* (Ottawa: Novalis, 2005), 108.

⁴⁴ «... en el alma hay algo muy secreto y escondido y [que se halla] muy por encima de donde emanan las potencias del entendimiento y la voluntad» Pr. 7, DW I, Brugger, 322-323.

Desde la psicología, metafísica, filosofía, etc., el alma es un concepto empleado por diferentes disciplinas para explicar algo del misterio del hombre, de su estructura interior. En el caso de Eckhart, se hace difícil interpretar su pensamiento ya que se entretajan las diferentes áreas del saber que el Maestro turingio emplea para explicarse. Esto demuestra la interdisciplinariedad entre la verdad teológica y filosófica en la construcción del conocimiento. Y a su vez, en esta complejidad radica su riqueza.

Se ha de destacar que sigue la línea de pensamiento de Santo Tomás de Aquino al insertar, desde la antropología, una visión integral del alma entre cuerpo-espíritu. Centrar el interés en el ánima es tocar un hilo conductor muy vinculado a toda la tradición espiritual como dimensión de interioridad y relación que anima al ser humano⁴⁵. Y en Eckhart, por quien el concepto desde la espiritualidad se ilumina con tonalidades diferentes y novedosas ya desde su época, busca subrayar que, en su fondo, en la esencia del alma, se realiza una encarnación continuada. Al respecto, comenta Vannier: «En bon théologien, Eckhart sait que création et génération sont distinctes, mais s'il les rapproche, c'est pour montrer que nous sommes constamment et créés et recréés dans le Fils, qu'il y a une sorte d'Incarnation continuée»⁴⁶. En definitiva, se quiere resaltar «what soul terminology provides for Christianity is a way of treating the incarnate nearness of God, while still preserving the absolute transcendence of God»⁴⁷.

Incluso, si bien es cierto que sigue al *Doctor Angelicus* Vannier especifica que «en s'attachant à la naissance de Dieu dans l'âme, Eckhart reprend une perspective johannique, il s'inscrit dans la Tradition (Rahner, 1935), synthétisée avant lui par saint Thomas. Il la suit dans ses grandes lignes, tout en lui donnant un tour personnel»⁴⁸. Es a través de su originalidad, en su predicación provocativa, que mueve el pensamiento por medio de diversos recursos literarios como las imágenes, los ejemplos tomados de la vida cotidiana, las paradojas, las analogías... que describen el objeto de su exhortación y lo ilustran.

⁴⁵ «Es evidente que lo primero por lo que un cuerpo vive es el alma». Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, 4ª ed., I-I, q. 76, a. 1, en T. I, pres. Damián Byrne (Madrid: BAC, 2001), 683.

⁴⁶ [Como buen teólogo, Eckhart sabe que la creación y la generación son distintos, pero si las reúne, es para mostrar que somos creados y recreados constantemente en el Hijo, que hay una especie de Encarnación continua] Marie-Anne. Vannier, "Naissance de Dieu dans l'âme. Eckhart, Tauler", en *EMR*, dir. Marie-Anne Vannier, et al., *L'apogée de la théologie mystique de l'Église d'Occident* (Paris: Cerf, 2011), 841.

⁴⁷ [lo que la terminología del alma proporciona al cristianismo es una forma de tratar la cercanía encarnada de Dios, mientras se conserva la trascendencia absoluta de Dios] Demkovich, 88.

⁴⁸ [Al centrarse en el nacimiento de Dios en el alma, Eckhart adopta una perspectiva joánica, como parte de la Tradición (Rahner, 1935), sintetizada antes que él por Santo Tomás. La sigue en sus líneas principales, mientras le da un giro personal] Vannier, "Naissance de Dieu dans l'âme. Eckhart, Tauler", 840.

Además, sus sermones buscan transmitir una enseñanza que más que ofrecer quitan, remueven; «into the process of passing from something into nothing»⁴⁹. O más bien ilumina de forma tal que desbarata las preconcepciones rígidas con que a veces funciona el ser humano, y ahoga el aliento del Espíritu, en pos de despertar la inquietud y búsqueda de Dios, propiciar su unión con Él.

2.1 La cuestión del alma y su fondo

En la sección anterior se reflexionaba sobre la necesidad de desarrollar el arte de un ejercicio espiritual, de discernimiento, por el que el ser humano adquiere una información de parte del mismo Dios, al que se le recibe como don. En el horizonte de este acto del ser, el *anima* brota como *locus* genuino donde acontece la experiencia espiritual religiosa. Asimismo, y sin ser desglosado de forma explícita, en la argumentación se percibe que sus tres facultades, en una unidad de funcionamiento, posibilitan que se avance en adquirir un hábito en la práctica de un ejercicio de discernimiento.

Eckhart, en la prédica 14 que lleva por nombre *Surge illuminare iherusalem*⁵⁰, hace acopio de los frutos de la tradición espiritual al vincular, por analogía, las tres potencias del alma con la Trinidad según la formulación agustiniana. Ilustra, de esta forma, cómo el ser humano se fundamenta en el ser de Dios, hecho a imagen de la Trinidad de Dios. La memoria designa al Padre bajo lo oculto y velado, la inteligencia al Hijo en la sabiduría y la voluntad en el flujo del Espíritu. Y, a su vez, se asocian a tres organismos del cuerpo humano respectivamente: hígado, corazón y cerebro.

De forma tal que, esta lectura induce a pensar que el ejercicio espiritual se destina a que toda la persona, en su integridad y lejos de cualquier dualismo sobre el sentido del alma⁵¹, se ejercite en dichas facultades para que sean iluminadas por su interrelación en la Trinidad de Dios. Como resultado de este fruto se logra descubrir y poseer al mismo Dios, origen y fin de la obra realizada y descanso para el ser.

⁴⁹ [en el proceso de pasar de algo a nada] Bernard. McGinn, *The Mystical thought of Meister Eckhart: the man from whom God hid nothing* (New York: Crossroad, 2001), 52.

⁵⁰ Cf. *Pr.* 14, DW I, Brugger, 377-382.

⁵¹ Esta unidad se materializa en varias de sus predicas. Así, por ejemplo, en el sermón 7 *Populi eus qui in te est, misereberis* muestra la misma a través de la imagen de la comida a través de la petición del fariseo al Señor para que comiera con él (Cf. Lc 7, 36-50) «La comida que como es tan unida a mi cuerpo. Mi cuerpo y mi alma se hayan unidos en el ser [y] no como si se tratara de una obra» *Pr.* 7, DW I, Brugger, 320. O en el sermón 9, en este caso atribuido a él: «El alma se halla completamente entera e indivisa en el pie, y entera en el ojo y en cualquier miembro» *Pr.* 9, DW I, Brugger, 332. Demkovich analiza la trascendencia e importancia que para la antropología eckhartiana posee la comprensión de esta unidad en el ser donde el alma y el cuerpo son uno Cf. Demkovich, 90-94.

El dominico no realizó un tratado sobre el alma, tal y como lo sistematiza santo Tomás, por ejemplo, en el *Tratado del hombre*. Mas, sin duda alguna, esta categoría es un pilar esencial en su fundamentación teológica y es de vital utilidad para comprender muchos de sus formulaciones. Así pues, referirse al fondo del alma (*grunt der sêle*)⁵² es situarse en la relación íntima existente entre la profundidad del alma y la intimidad de Dios uno y trino. Relación que posee su base bíblica en el texto del Gn 2,7-8, como se ha comentado en ocasiones anteriores.

Por consiguiente, para expresar la compleja realidad de lo que es el alma y su fondo recurre a las imágenes, metáforas y analogías de forma que sus palabras puedan ser comprendidas por todos sus oyentes. Demkovich dedica todo un capítulo de su libro a este mundo interesante de las imágenes para mostrar “The Live of the Soul” en la interrelación entre lo espiritual y lo material, lo interior y exterior⁵³. Así es que, entre las imágenes empleadas por el Maestro para mostrar la vida interna del alma, por ejemplo, selecciona la que toma a Dios desnudo, en el sermón 2; la luz, sermón 48. Y para la exterior, la vida virtuosa como edificación del alma, sermón 32; la relación del alma con Dios mediante las imágenes del espejo, sermón 56 y del frasco, sermón 64. De cada una de estas imágenes se podría realizar un estudio que excede las pretensiones de esta investigación.

En cambio, interesa subrayar la que aúna ambas dimensiones en una imagen muy significativa para la época. Esta se encuentra en el sermón número 10 y refiere a la visión. En *In diebus suis placuit deo et inventus est iustus* el alma es presentada

«con dos ojos, uno interior y otro exterior. El ojo interior del alma es aquel que mira dentro del ser y recibe su ser de Dios de forma completamente inmediata: esta es la obra propia de

⁵² El término fondo, *grunt* en alemán, expresa en Eckhart una realidad relacional en el *grunt der sêle*. Para McGinn la descripción del mysticism of the ground es una «“master metaphor”» y una «“explosive metaphor”» que describe de forma magistral la relación entre Dios y el ser humano en un lenguaje novedoso, un kairós en la lengua germánica. Tal es así que esta originalidad denomina la mística de Maestro Eckhart más allá de los términos Mística Germana, Mística especulativa, Mística del renana, etc. Dicha palabra compleja expresa una riqueza semántica que incluye significados concretos y abstractos. Entre los primeros, vendría a significar un terreno, la tierra, en sentido físico y lo interior, fundamento, fondo de un objeto, o superficie. Entre los segundos, se describe con los sinónimos de origen, causa, principio, etc., de algo y lo más íntimo de un ser, su esencia.

Por otra parte, se aplica esta palabra para describir el fondo de Dios, como principio de emanación de la Trinidad, en su absoluta unidad del misterio divino oculto. Cf. McGinn, *The Mystical thought of Meister Eckhart*, 36-42. Así también, para un análisis de este término referido a Dios, así como otras categorías en el pensamiento eckartiano con similar temática, Cf. Bara, *Teología mística alemana*, 101-145.

⁵³ Cf. Demkovich, 107-126.

él. El ojo exterior del alma es aquel que está dirigido hacia todas las criaturas percibiéndolas...»⁵⁴.

Walshe capta la insinuación del místico renano en la interpretación de estas imágenes como dos formas de conocimiento. El exterior por percepción y el interior por esencia. Ambos necesarios para poseer una visión global de Dios.

Si bien es cierto, el término *grunt* [interior, fondo, tierra, origen...], de una gran simpleza y profundidad, alberga un conjunto de significados. Su objetivo se orienta a la unidad tan íntima existente entre la identidad indistinta entre Dios y el ser humano en una actividad dinámica de relación de fusión más que un estado⁵⁵. Una fusión que implica una común unión como nunca antes ha existido ni existirá. Tal y como afirma el predicador: «nunca hubo unión igualmente estrecha, porque el alma se haya unida a Dios mucho más estrechamente que el cuerpo al alma, los que constituyen un solo hombre»⁵⁶.

Por otra parte, esta fusión o comunión no se ha de interpretar como aniquilación de realidades, en este caso se resalta la del hombre⁵⁷. Sino que en la semejanza en la que se establece dicha unión se contempla, de igual modo, la mayor desemejanza entre la criatura y el Creador⁵⁸. Así explica el dominico turingio: «Si se dice que el hombre es uno con Dios y Dios de acuerdo con la unidad, se lo percibe según la parte de la imagen, en la cual se asemeja a Dios, y no según el hecho de que ha sido creado»⁵⁹. Es decir, halla ese punto de igualdad en la semejanza salvaguardando la distancia entre criatura y Creador en la cercanía-lejanía de Dios.

Así y todo, el Maestro dominico no termina de expresar en qué consiste este *grunt der sêle* que se le escapa en concepto y desborda sus metáforas⁶⁰. Entre esta colección: «boca del alma», «gotita..., chispita, ...ramita»⁶¹, «una luz impresa desde arriba, ... se llama

⁵⁴ Pr. 10, DW I, Brugger, 344. Hay un ligero matiz en la traducción realizada por Walshe. Mientras que Brugger sitúa la actividad del alma hacia afuera como perceptiva, en pasivo, Walshe la presenta en su dimensión activa «observing»; más acorde con el sentido del texto según se contempla. Cf. Walshe, 336.

⁵⁵ Cf. McGinn, *The Mystical thought of Meister Eckhart*, 47.

⁵⁶ RdU c.20, DW V, Brugger, 151.

⁵⁷ «La gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona» ST, I, q.1, a.8 ad 2, pres. Damián Byrne, 96.

⁵⁸ San Agustín sintetiza esta verdad de fe al escribir: «*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*» *Confesiones* III, 6, 11.

⁵⁹ Pr. 40, DW II, Brugger, 569.

⁶⁰ Alois M. Haas llama la atención de que estás metáforas son conceptos que evocan el dinamismo de una relación. De igual forma, no constituyen una parte del alma, órgano o lugar, sino que indican la relación más íntima existente entre Dios y el hombre. Conjura la *participatio* del hombre en la divinidad. Cf. Haas, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, 63.

⁶¹ Pr. 9, DW I, Brugger, 335.

sindéresis»⁶². Ante el hecho de quedar sin palabra frente al misterio no hay otro camino que recurrir con humildad⁶³ a la gracia, a la misericordia de Dios. Por tal motivo, en su saber que no sabe nada ni él ni nadie de la temática predicará:

«...todo el saber humano nunca penetra en aquello que es el alma en su fondo [Para comprender] lo que es el alma, hace falta un saber sobrenatural. Donde emanan las potencias del alma [para entrar] en las obras, de esto no sabemos nada: sabemos, es cierto algo de ello, pero es poco. De lo que es el alma en su fondo, de esto nadie sabe nada. El saber que de ello se puede tener, ha de ser sobrenatural, tiene que ser merced a la gracia: allí obra Dios [la] misericordia. Amén»⁶⁴.

2.2 En el fondo del alma Dios

Cuando se justificaba la necesidad de un ejercicio espiritual una de las razones de vital importancia de este era ejercitar el entendimiento para alcanzar el fondo del alma. Sobre esta se concluía en el apartado anterior que hay en el espíritu algo escondido, secreto... Esta realidad es descrita con varias metáforas por Eckhart, y hasta se rectifica⁶⁵ al justificar que no es esto y tampoco lo otro y que está por encima del propio cielo. Saber lo que hay en este fondo es gratuidad de Dios, merced de Dios, y ha de ser iluminado por Él mismo. O lo que es lo mismo, en palabras de Demkovich, «there is something at the core of human existence, but it requires us to discover it and to be enlightened by it. The soul is a hint for us, a clue in discovering the Triune God»⁶⁶.

En consecuencia, se ha de descubrir que en el fondo del alma habita Dios. «Dios se halla en esa potencia tan reverdecido y floreciente, con toda alegría y gloria, como en sí

⁶² Pr. 20, DW I, Brugger, 425. Con respecto al término «sindéresis» el propio Maestro expresa sobre esta particularidad del alma significa «relación y apartamiento». El primer vocablo refiere a la relación con Dios en la búsqueda de todo lo bueno y su capacidad de su recta determinación e inclinación al bien. Incluso, en las situaciones más inhóspitas del ser humano, como puede ser las situaciones de pecado. El segundo manifiesta la lucha persistente contra todo lo que se oponga a la relación Cf. Pr. 20, DW I, Brugger, 425. A juicio de Walshe, además de subrayar el lugar donde acontece el nacimiento del Verbo, detrás de este vocablo se encuentra la luz natural de la conciencia; uno de los significados concedidos por santo Tomás de Aquino. Además, dos son los significados que en Eckhart se reflejan: primero, sin error en su coherencia hacia el bien. Y, segundo, como facultad cognoscitiva del intelecto que puede unirse a Dios Cf. Walshe, 22-23.

⁶³ «El hombre humilde y Dios son uno; el hombre humilde tiene tanto poder sobre Dios como sobre sí mismo (...) Si un hombre fuera verdaderamente humilde, Dios, o tendría que perder toda su divinidad y despojarse del todo de ella, o tendría que verterse y esparcirse totalmente en el hombre» Pr. 14, DW I, Brugger, 380. Con semejantes palabras e insistiendo en Dios que se vuelca por entero hacia el hombre Cf. Pr. 22, DW I, Brugger, 450. «Al hombre humilde no le hace falta pedir [nada a Dios] sino que bien puede mandarle, porque la altura de la divinidad no puede tender sino hacia la hondura de la humildad» Pr. 15, DW I, Brugger, 385. «El hombre humilde recibe en seguida el influjo de la gracia» Pr. 44, DW II, Brugger, 599.

⁶⁴ Pr. 7, DW I, Brugger, 323.

⁶⁵ Cf. Pr. 2, DW I, Brugger, 382.

⁶⁶ [Hay algo en el núcleo de la existencia humana, pero requiere que lo descubramos y que nos ilumine. El alma es una pista para nosotros, un indicio para descubrir al Dios Trino] Demkovich, 95.

mismo. Allí hay una alegría tan cordial e indescriptible que nadie sabe hablar de ella con propiedad. En esa potencia el Padre eterno engendra a su Hijo eterno sin cesar»⁶⁷. Esta afirmación condensa una vez más el sentido de adquirir el hábito del ejercicio espiritual al subrayar que Dios se haya en el fondo del alma.

Además, indica otro de los grandes temas expuestos por el místico renano, el nacimiento del Hijo de Dios en el alma, del que se puntualizará más adelante. Como se recordará, este ejercicio espiritual busca aprehender a Dios en el fondo del alma, en su ser. Este fondo es el trono de Dios o mejor formulado, «el templo, en el que Dios quiere dominar según su voluntad»⁶⁸. Y una vez más, la razón de fondo se haya en Gn 1,26.

Incluso, es propiedad de Dios el acceso a este fondo, dato esencial para un ejercicio del discernimiento de espíritus. Aún más se precisa que sólo Él alcanza el fondo del alma y nada ni nadie penetra en su fondo si no es Dios mismo, que mora en ella⁶⁹. Tan sólo se requiere que se descubra y que el propio Dios ilumine dicho acontecimiento. Por eso se capta que sea una de las temáticas enfatizadas por el predicador al exponer sus tópicos generales. Así se explica «en tercer término, que uno recuerde la gran nobleza que Dios ha puesto en el ama para que el hombre, gracias a ella, llegue hasta Dios de manera milagrosa»⁷⁰. Sobre este tema se profundizará más adelante.

2.2.1 El deseo de Dios

«Como anhela la cierva los arroyos,
así te anhela mi ser, Dios mío.
Mi ser tiene sed de Dios,
del Dios vivo;
¿cuándo podré ir a ver
el rostro de Dios?» (Sal 42,2-3).

Al argumentar la necesidad del ejercicio de discernimiento se mostraba cómo la realización de todo cuanto el ser humano ejecuta hacia el exterior ha de llevar el sello de Dios y reconocerle, hallarle en las cosas. Del mismo modo, se exhortaba a que la práctica del ejercicio hacia el interior debía de conjugarse entre la *abegescheidenheit* y la posesión de Dios, porque es desde este fondo por el que se adquiere el verdadero sentido de lo obrado,

⁶⁷ Pr. 2, DW I, Vega, 43.

⁶⁸ Pr. 1, DW I, Vega, 35. Brugger opta por traducir «reinar poderosamente» Brugger, 266 y Walshe, «rule with authority» Walshe, 66.

⁶⁹ Cf. Pr. 72. DW III, Vega, 98 ; Cf. Pr. 42, DW II, Brugger, 585.

⁷⁰ Pr. 53, DW II, Brugger, 659.

donde se recibe el don de Dios. Emerge así la perspectiva de un nuevo horizonte que mueve al ser humano en el deseo de la realización de su vocación original. Esto es, el retorno del hombre, por su libertad, al mismo Dios y sea Él, por medio del ser humano, que realice la obra. Porque, como bien enseña Eckhart, «De Dios es la obra y del alma, el deseo y la capacidad de que Dios nazca en ella y ella en Dios»⁷¹.

a. Alma y voluntad en el ejercicio de discernimiento por su anhelo de Dios

Dios se comunica, se entrega a quien desea recibirlo y según su posibilidad, ni más ni menos, como se revelaba en el 1.3 de este capítulo. Un proverbio atribuido al Maestro Eckhart resalta este anhelo del alma en su humildad: «Quien quiera contemplar a Dios debe tener un deseo elevado⁷²». Incluso, en otro más explícito e ilustrativo afirma: «Dios jamás se revela al alma ni [...], a no ser que traiga a su marido, es decir, su libre querer por completo»⁷³. El deseo muestra una carencia en el ser humano. En este caso, el hombre siente su pobreza cuando no se halla, o vive en Dios, o cuando percibe que no es Dios quien vive en ella (Cf. Gal 2,20). Esta será una de las causas de la desolación, aspecto a reflexionar en el capítulo siguiente. Ante esta vivencia, el deseo revela otro semblante en la visión del alma al ser motor de la voluntad.

Por eso, con la certeza de ser sólo Él quien le basta y le colma, ha de verbalizar a quien es su tesoro «quiero dirigirme hacia ti para que tu riqueza llene mi pobreza, y toda tu inconmensurabilidad colme mi vacío y tu ilimitada e inescrutable divinidad llene mi humanidad demasiado indigna y corrupta»⁷⁴. De tal suerte que el ser humano se oriente a Dios para que Él se haga grande y se aplique en la puesta en práctica de este ejercicio. Y en todo cuanto realice o deje de obrar, en sus afanes y esfuerzos, mantenga su centro en Dios, permanezca apegado a Él. En esta razón, observa el predicador, radica lo que hace bueno al ser y su fondo⁷⁵. Aquí se adelanta un aspecto esencial en la razón del discernimiento en Eckhart al expresar que tanto en el consuelo como en el desconsuelo el alma ha de permanecer en Dios en la realización de sus actos.

⁷¹ Pr. 44, DW II, Brugger, 597-598.

⁷² Sp 20, Pleiffer, Vega, 149.

⁷³ Sp 55, Pleiffer, Vega, 165.

⁷⁴ RdU c.20, DW V, Brugger, 150.

⁷⁵ Cf. RdU c.5, DW V, Bara, “Conversaciones del discernimiento”, 51-52.

b. Del Dios deseado al deseo de Dios: un ejercicio constante en el espíritu

Sin embargo, hay una doble lectura en este enunciado. Si bien puede leerse desde el sujeto hombre, donde el alma desea la unión con Dios como ha sido el caso, también destella en su sentido una lectura complementaria que equilibra su interpretación. La sugerencia es invertir los roles para que el sujeto agente sea el propio Dios. De modo que el deseo del alma quede iluminado por el deseo de Dios. Este es un deseo eterno, gratuito y entregado al ser humano mediante la revelación. Es el deseo de un Dios trascendente que se ha dado a conocer al hombre en su historia, *ad extra*⁷⁶, en la absoluta autocomunicación al ser humano de querer morar en él (Cf. Jn 1,14).

Por consiguiente, el Maestro explica que el decir Padre es el Verbo y en Él y Jesús, a su vez, en el alma⁷⁷. Su comunicación es la revelación de Él mismo según la capacidad del espíritu, tal y como se expuso con anterioridad sobre el don y la obra y el movimiento del desasimiento y la posesión de Dios. Así y todo, explicita algunos de los contenidos de esta revelación al alma a saber, la soberanía paterna, la sabiduría infinita y la forma que escoge y revela para desbordarse en el alma es con dulzura y plenitud sin medida. Más el acento recae en el mismo Dios. O sea, y traducido al deseo de Dios revelado, Dios quiere una vez más, en todo aquel que escucha y acoge su palabra (Cf. Jn 1,12), encarnarse en el alma.

Por eso, si el alma desea a Dios antes Dios la ha deseado, le ha amado⁷⁸. Su perfección, a juicio del dominico, reside también «en [el] conocimiento y en la comprensión de que Dios la ha aprehendido y en [la] unión con el amor cabal»⁷⁹. Este conocimiento es posible por el ocultamiento-desvelamiento de Dios al alma. Él en su manifestación la seduce, la atrae, y como un ladrón la despoja de todo lo que posee, la toma por entero⁸⁰ «and deprive her of herself»⁸¹. Aquí adquiere, de igual forma, significado del porqué de un ejercicio espiritual y la posibilidad de su realización.

Y, por otra parte, es la base de la experiencia principal en el discernimiento, como se ha visto en Ignacio y como se reflejará en Eckhart. Nos referimos a la consolación. Por tanto,

⁷⁶ La relación entre la Trinidad inmanente y trascendente quedó formulada bajo el *Grundaxiom* de Karl Rahner al escribir: «La Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y a la inversa» Karl. Rahner, “El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, vol. 2, dir. Johannes Feiner y Magnus Löhrer, 2ª ed. (Madrid: Cristiandad, 1977), 278.

⁷⁷ Cf. *Pr.* 1, DW I, Vega, 39-40.

⁷⁸ Así se expresa cuando aborda el tema del nacimiento de Dios en el alma: «He longs for you thousand time more than you long for Him: the opening and the entering are a single act» *Pr.* 103, DW IV, Walshe, 58.

⁷⁹ *Pr.* 32, DW II, Brugger, 523.

⁸⁰ Cf. *Pr.* 101, DW IV, Bara, “El nacimiento de Dios en el alma”, 94.

⁸¹ [y la privan de sí misma] *Ib.*, Walshe, 35.

si antes se poseía una perspectiva ascendente para alcanzar a Dios aquí es descendente y primaria, a priori. Es Dios que con anterioridad nos ha aprehendido, in-formado, para que por mediación de un hábito en el ejercicio espiritual le podamos hallar, alcanzar, experimentar en su cercanía y consuelo constante.

Así pues, explicará Eckhart que esta in-formación de Dios al ser humano ha sido un don colocado en el alma que le mueve a la búsqueda interior. «Se trata de un ardor y un florecimiento hacia fuera del Espíritu Santo»⁸², traducirá Brugger mientras que Walshe apunta «it is the heat, the effulgence of the Holy Ghost»⁸³ para desembocar juntos en el efecto que provoca esta causa en el alma. Esta no es más que el alma ame a Dios por este influjo del Espíritu. De tal suerte que es el Amor el que alumbra el deseo. Es el fuego del Espíritu Santo que Dios ha dejado en el alma quien le mueve hacia Él⁸⁴.

c. El ejercicio de la purificación del deseo, y más allá, hacia la unión cabal con Dios

Tal y como se reflexionó, el alma ha de llegar a desear el deseo de Dios al intensificar el ardor en su corazón. ¿Sin embargo, qué sucede cuando no se experimenta nada de esto? Ante esta interrogante el Maestro Eckhart cuestiona al ser humano sobre su deseo en el sermón 38 *In illo tempore missus est angelus Gabriel a deo: ave gratia plena, dominus tecum*. En él le invita a despertar el anhelo si se halla en este caso.

Así se expresa en su diálogo con estas personas: «“Lo lamento. Pero ¿es que lo deseas?” ... “¡No!” ... “Lo lamento más aún”. Cuando uno no puede tenerlo, que abrigue por lo menos el deseo de poseerlo. Y cuando uno no puede tener el deseo, entonces que anhele tener el deseo»⁸⁵. Estas palabras son consoladoras ya que siempre hay una alternativa en las mudanzas y una confianza infinita en el hombre y en Dios. Este recurso de la mudanza en el desconsuelo es una clave del discernimiento espiritual ante el desconsuelo. Así se refleja en Ignacio y se manifiesta en Eckhart. De parte de Dios está la plena disposición, la iniciativa primera en el deseo de comunión con el ser humano. Él le deja libre y le espera a que comience a desear, en verdad, esta realidad. Tan sólo le basta el deseo de poseerlo para que

⁸² Pr. 10, DW I, Brugger, 346.

⁸³ [es el calor, la efusión del Espíritu Santo] *Ib.*, Walshe, 337.

⁸⁴ Esta acción desarrolla el aspecto pasivo de la movilidad del alma que es conducida por la misma fuerza de Dios. Esta irrupción de Dios en el hombre, donde interviene el deseo, es manifiesta, con un esplendor único, en la experiencia narrativa y simbólica de san Juan de la Cruz en su obra *Noche*. Expresiones como las que se citan a continuación ilustran la acción de la *Llama de amor viva* en esta experiencia de intimidad en la que se introduce al alma. «con ansias en amores, inflamadas (...) / sin otra luz y guía sino la que en el corazón ardía (...) / aquésta me guiaba más cierto que la luz de mediodía» San Juan de la Cruz, “Poesía”.

⁸⁵ Pr. 38, DW II, Brugger, 559-560.

el soplo del Espíritu Santo deshaga las cenizas que cubren las brasas en llamas que yacen en su interior.

Por ejemplo, en el sermón 19 *Sta in porta domini et loquere verbum* Eckhart explica la disposición del alma que se ordena hacia la unidad en el ser de Dios. En ella el conocimiento guía al amor, «el amor, empero despierta al apetito, al anhelo»⁸⁶. Es decir, poseer conocimiento de la determinación de Dios en aprehender el alma es estimular el deseo en el ser humano de la búsqueda de Dios. Es sentirse atraído por Dios y descubrir que tiende hacia él, hacia la unión⁸⁷. Y en esta reciprocidad en la atracción hacia la participación en la comunión del amor trinitario, en su seducción y fuerza de inclinación de lo Uno, «no hay descanso ni contento ni para lo que atrae, ni para lo que es atraído, hasta que ambos sean aunados en uno»⁸⁸.

Hay tres símiles en el tratado VdeM que hablan del alma y su fondo⁸⁹, que son susceptibles de ser relacionados con el deseo. Estos dibujan la necesidad de un ejercicio en el espíritu constante, dedicado, paciente; para favorecer la «unión con el amor cabal» en el alma. El hombre que ama a Dios y desea encontrarle en su fondo ha de sacar de su pozo toda la tierra que estorba y le cubre para que resurja su fuente que permanece viva. O ha de quitar las nubes y nieblas que en su visión achacosa no le permiten percibir el resplandor del sol. O ser como el artista que talla la madera, o en la piedra, cincela, quita, corta, saca... para revelar la hermosa figura resplandeciente que existe debajo de ella. Así ha de trabajar el hombre que impulsado por el deseo de Dios se ejercita en el espíritu para encontrar el tesoro que yace escondido en su campo (Cf. Mt 13,44).

Asimismo, enseña el predicador que un hombre bueno es aquel que desea lo que Dios quiere. El deseo de Dios para el hombre es el bien y se descarta toda posibilidad de que su deseo no fuera este. Además, porque lo desea, ha de ser lo más bueno y mejor⁹⁰. Aquilatar el deseo del hombre al deseo de Dios, al poseer como premisa la condición anterior, no es suplantar el deseo del hombre ni mucho menos eliminarlo, sino que es refinarlo, purificarlo. Así y todo, en esta conjugación entre el deseo y la comprensión que el alma forma de Dios

⁸⁶ Pr. 19, DW I, Brugger, 417.

⁸⁷ «Therefore it must be true, as I have said: likeness and ardent love raise, lead and convey the soul into the prime source of the one, that is, the Father of all thing in heaven and earth (cf. Eph. 4:6). I therefore say that likeness, born of one, draw the soul to God, just as He is in His hidden unity, for that is meaning of 'one'» BgT, DW V, Walshe, 535-536.

⁸⁸ BgT, DW V, Brugger, 195.

⁸⁹ Cf. VdeM, DW V, Vega, 118-119.

⁹⁰ Cf. BgT, DW V, Brugger, 184.

y viceversa, en el sermón 42 *Adolescens, tibi dico: surge*, Eckhart ofrece una clave con la que se desea concluir esta cuestión.

En efecto, después de considerar la estrecha unión existente entre el alma y Dios reflexiona el alcance del deseo. De este declara que es vasto y va más allá de lo aprehendido por la comprensión. Entonces, ha de apelar a la teología negativa para trascender la amplitud de las palabras y afinar su razonamiento al afirmar que «all that understanding can grasp, all that desire can desire, that is nor God. Where understanding and desire end, there is darkness, and there God shines»⁹¹. Allí, en el fondo, el alma es colmada y Dios realiza el deseo de su gran obra al engendrar el Verbo en el alma. «Que Dios nos ayude para que deseemos que Él quiera nacer en nosotros. Amén»⁹².

2.2.2 «Que Dios nazca en el alma y que el alma nazca en Dios» (*Pr. 38*).

«Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado» (Sal 2,7).

«Si alguno me ama guardará mi palabra,
y mi Padre la amará y vendremos a él
y haremos morada en él» (Jn 14,23).

Si con anterioridad se refería a la unidad existente entre cuerpo-alma aquí se da un paso más para acabar de completar esta visión de la compleja obra maestra donde acontece la experiencia religiosa, objeto de discernimiento. La piedra angular se halla en el sermón 10. En él, el Maestro Eckhart acentúa la unidad del ser y de este en Dios e inclina la balanza a la proximidad divina mucho más de lo que pueda resultar la unidad del ser en sí. Y en esta disertación demuestra que en el fondo del alma se encuentra Dios⁹³.

Además, sobre esta unidad se ha hecho referencia en varias ocasiones y se ha ilustrado con algunas citas del maestro. En especial la empleada en RdU c.20, y que retoma en el sermón 38, en el que con semejantes palabras a la anterior argumenta: «nunca cosa alguna llegó a ser tan afín ni tan igual ni tan unida por un nacimiento, como le sucede el alma para con Dios en ese nacimiento»⁹⁴. Estas razones, junto con la cita bíblica del Génesis que recoge el ser hecho a imagen y semejanza de la Trinidad de Dios, la fundamentación del ser humano en el ser de Dios y la obra que, por merced de la gracia, Dios obra en el alma

⁹¹ [Todo lo que la comprensión puede captar, todo lo que el deseo puede desear, eso no es Dios. Donde la comprensión y el deseo terminan, hay oscuridad, y allí Dios brilla] *Pr. 42*, DW II, Walshe, 388.

⁹² *Pr. 38*, DW II, Brugger, 560.

⁹³ Cf. *Pr. 10*, DW I, Brugger, 341-342.

⁹⁴ *Pr. 38*, DW II, Brugger, 557.

con suma misericordia son condiciones de posibilidad que están en la base de este acontecimiento del nacimiento eterno (*êwigen geburt*) del Verbo en el alma.

Incluso, ha de agregarse el proceso entre el desasimiento y la posesión de Dios ya que en su fondo libre y desasido de todo intermediario e imagen es donde se produce esta unión⁹⁵. Por consiguiente, para que se lleve a cabo la unión con Dios mediante este alumbramiento condición de posibilidad necesaria es el *abegescheidenheit*⁹⁶. En la medida en que el hombre se haya abandonado de sí mismo, de su actividad, de sus apegos y se haya despojado de todo hasta llegar a convertirse un desierto, Dios entra en su ser y grita su voz eterna⁹⁷. Este movimiento de salida del hombre y entrada de Dios se recoge al final de las estrofas del poema atribuido a Eckhart *Granum sinapsis*:

«¡Oh alma mía,
sal fuera, Dios entra!
Hunde todo mi ser
en la nada de Dios.
¡Húndete en el caudal sin fondo!
Si salgo de ti,
tú vienes a mí,
si yo me pierdo,
a ti te encuentro.
¡Oh Bien más allá del ser!»⁹⁸.

Así es que, este puro vacío que el hombre ha de crear, por medio del ejercicio del desasimiento hasta convertirse en nada, sólo es colmado por el «Bien más allá del ser» de una manera inaudita con el brillo de su luz. Así, «it must become pure nothing and go out of itself altogether, and then God can shine in with His light, and He will bring back in with

⁹⁵ Cf. *Pr.* 101, DW IV, Bara, “El nacimiento de Dios en el alma”, 87.

⁹⁶ Una explicación de este vocablo se haya en el tratado Vab, texto atribuido a Eckhart. En él, el Maestro turingio comunica: «el verdadero desasimiento no consiste sino en el hecho de que el espíritu se halle tan inmóvil frente a todo cuanto le suceda, ya sean cosas agradables o penosas, honores, oprobios y difamaciones, como es inmóvil una montaña de plomo ante [el soplo de] un viento leve. Este desasimiento inmóvil lo lleva al hombre a la mayor semejanza con Dios» Vab, DW V, Brugger, 249. Vega opta por traducir desasimiento por «ser separado» Vega, 128 y Walshe por «detachment» [desprendimiento, separación, desapego] Walshe, 568. Esta razón de quietud será causa del nacimiento de Dios en el alma.

⁹⁷ Cf. *Pr.* 104, DW IV, Walshe, 52. De igual foma este movimiento se expresa cuando predica: «Where you truly go out from your will and your knowledge, God with His knowledge surely and willingly goes in and shines there clearly» *Pr.* 103, DW IV, Walshe, 56.

⁹⁸ Gs, Ruh, Vega, 142.

Him all that you forsook and a thousand times more, together with a new form to contain it all»⁹⁹.

Por otra parte, otra de las características del alma que ilumina esta concepción que Dios opera es la que descubre su denominación. De ella el dominico aduce que no posee nombre¹⁰⁰. Para demostrarlo realiza una analogía con Dios, que es innombrable. Ahora bien, al fijarse en las obras adquiere un nombre como lo es el carpintero o Gabriel, por ejemplo. O lo que es lo mismo, toma este nombre por la labor o encargo realizado, es decir, por la obra.

Sin embargo, si considera que no posee nombre en referencia a Dios y si se le llegara a denominar es en virtud de la obra que realiza, antes expone que el más noble de los nombres que se le pudiera atribuir sería mujer¹⁰¹. Y este por encima del antropónimo virgen. Eckhart se explica en su disertación al emplear la imagen de la fecundidad y virginidad en la mujer en analogía al ser humano. Su pretensión, ilustrar que el hombre ha de recibir a Dios en sí mismo, sin impurezas ni manchas. Aún más, es superada esta realidad cuando Dios logra engendrarse, en su fecundidad, para alumbrar a Dios en alma.

Así es que, la exposición de esta obra de Dios se sitúa en el ciclo de sermones alemanes 101-104. Aquí es donde el hermano dominico ubica la *unio mystica*. El sermón 101 expone las líneas generales de su pensamiento mientras que en los otros aborda y profundiza diversas temáticas al respecto. Si bien es cierto que estos sermones constituyen un núcleo fundamental de la mística del maestro, se apuntan algunas ideas tangenciales según la pretensión que se sigue en la argumentación de estas páginas. Y se enmarcan en la interrelación existente entre Dios y el hombre¹⁰².

a. «¿Dónde pronuncia Dios Padre su Palabra en el alma?» (Pr. 101)

«Comenzamos aquí el tiempo del nacimiento eterno en el que Dios Padre ha engendrado y engendra sin cesar en la eternidad y, ahora, este mismo nacimiento es alumbrado en el tiempo, en la naturaleza humana»¹⁰³. Así inicia el sermón 101 *Dum medium*

⁹⁹ [debe convertirse en pura nada y salir de sí mismo por completo, y entonces Dios brillará con su luz, y traerá de vuelta con Él todo lo que has abandonado y mil veces más, junto con una nueva forma que lo contiene todo] Pr. 103, DW IV, Walshe, 56.

¹⁰⁰ Cf. Pr. 38, DW II, Brugger, 557.

¹⁰¹ Cf. Pr. 2, DW I, Brugger, 277.

¹⁰² Para seguir un análisis de los sermones, así como los datos generales de destinatario, momento litúrgico, año en que se dictaron, etc., Cf. Bara, *Teología mística alemana*, 394-411 y McGinn, *The Mystical thought of Meister Eckhart*, 53-70. Este último realiza una presentación de las partes integrantes de los sermones y un resumen de sus principales ideas.

¹⁰³ Pr. 101, DW IV, Bara, “El nacimiento de Dios en el alma”, 82.

silentium tenerent omnia. Repara Silvia Bara en la secuencia de este introito de la explicación eckhartiana la relación que se establece entre el nacimiento eterno del Hijo, sin cesar en la eternidad; el nacimiento del Hijo, en el tiempo, y el nacimiento de este en el alma¹⁰⁴.

Así es que, tal y como se deduce de la argumentación seguida y en el relieve de las páginas precedentes, Dios pronuncia su palabra en el ámbito de relación que se establece en el *grunt der sêle*. El carácter bíblico de la predicación ayuda al desarrollo del sermón que en este caso se basa en la cita de Sab 18, 14-15. En ella se especifica que en «medio del silencio» Dios pronuncia su Palabra. Esto es, «en lo más puro, que pueda presentar el alma, en lo más noble, en el fondo, sí, en la esencia del alma, es decir, en lo más recóndito del alma»¹⁰⁵.

Es en esta relación dinámica, profunda, espiritual, que no designa una parte del alma, Eckhart insistirá que sólo Dios posee acceso a ella, dato esencial en el discernimiento de espíritu. «Pues, por naturaleza, este fondo no es receptivo sino únicamente a la esencia divina sin ningún intermediario. Dios entra aquí en el alma con la totalidad, y no sólo con una parte de sí. Dios penetra aquí en el fondo del alma. Nadie puede llegar al fondo del alma sino sólo Dios»¹⁰⁶. Aquí el Padre engendra al Hijo y «lo hace del mismo modo que lo engendra en la eternidad, ni más ni menos»¹⁰⁷.

Incluso, en el sermón 6 *Iusti vivent in aeternum*, que Vega traduce por *Dios y yo somos uno*, expresa que en esta filiación el Padre la realiza sin cesar.

«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 y naturaleza»¹⁰⁸.

Ahora bien, aclara el Maestro turingio al inicio del sermón 101 que el *êwigen geburt* se produce en aquellos que se han ejercitado en el camino de seguimiento al Señor. Es decir, el ser humano bueno que en su perfección sigue ejercitándose al guardar los mandamientos

¹⁰⁴ Cf. Bara, *Teología mística alemana*, 396.

¹⁰⁵ Pr. 101, DW IV, Bara, “El nacimiento de Dios en el alma”, 84. Asimismo predica en el sermón 102 «it take place, not in the Powers, but in the essence and ground of the soul» Pr. 102, DW IV, Walshe, 41. E insiste en la idea en el sermón 104 «and still happens in the innermost part of the soul, in her ground» Pr. 104, DW IV, Walshe, 46.

¹⁰⁶ *Ib.*, 85-86.

¹⁰⁷ *Ib.*, 87. Con semejantes palabras expresa: «this eternal birth occurs in the soul precisely as it does in eternity, no more and no less, for it is one birth, and this birth occurs in the essence and ground of the soul» Pr. 102, DW IV, Walshe, 39.

¹⁰⁸ Pr. 6, DW I, Vega, 54.

de Dios y sigue sus caminos (Cf. Dt 8,6). No así para aquellos indisciplinados que son ignorantes de este nacimiento y se encuentran alejados del mismo¹⁰⁹.

Es decir, que este nacimiento ocurre en aquellos que se han dejado in-formar por Dios, como se argumentaba en el punto 1.3 de este capítulo; en aquellos que en su modo de ser han asimilado, integrado y se han hecho con el modo de ser de Nuestro Señor. Y en su manera de actuar, de obrar, brota de forma esencial¹¹⁰. Todo gracias al trabajo continuo de un ejercicio en el espíritu que le permite adquirirlo. Tanto es así, que enfatizará en el sermón 38, «si alguien me preguntara: ¿Por qué rezamos, por qué ayunamos, por qué hacemos todas nuestras obras, por qué somos bautizados, por qué se hizo hombre Dios, lo cual fue [el hecho] más sublime?, yo diría: a fin de que Dios naciera en el alma y el alma naciera en Dios»¹¹¹.

Por consiguiente, el ejercicio espiritual del discernimiento apunta a la *unio mystica* del hombre con Dios. Y cuando se dan las condiciones necesarias para este alumbramiento del *êwigen geburt* en el alma, allí irrumpe Dios con su luz¹¹². Allí Dios se revela al alma con un nuevo saber y modo, allí el alma es bienaventurada, como se expresa en un texto atribuido al maestro¹¹³. Pero, en verdad ¿de quién es el mérito «que Dios nazca en el alma y que el alma nazca en Dios»? ¿Cómo se sitúa el ser humano en este nacimiento?

b. «¿Qué es lo que ha de hacer el ser humano, por su operación propia, para mantener y obtener que este nacimiento tenga lugar en él y que se realice?» (Pr. 101)

A través de estas páginas se ha insistido en la práctica de un ejercicio espiritual, en orden al discernimiento, según revela Eckhart en sus textos. En la mayoría de las ocasiones el ser humano se muestra de forma activa en este ejercicio espiritual. Irrumpir en este punto adquiere una tonalidad que se ha subrayado con anticipación, como es la pasividad, esto es, padecer a Dios. El Maestro turingio se cuestiona el mejor modo en que el hombre puede llegar a este nacimiento. Se debate si en esta actividad de Dios el ser humano ha de esforzarse en su cooperación, o tal vez ejercitándose en formar imágenes de Dios en su intelecto por las que pueda merecer tal don¹¹⁴.

¹⁰⁹ Cf. *Pr.* 101, DW IV, Bara, “El nacimiento de Dios en el alma”, 83.

¹¹⁰ Cf. *Ib.*, 89.

¹¹¹ *Pr.* 38, DW II, Brugger, 551.

¹¹² [It is property of this birth that it always comes with fresh light. It always brings a great light to the soul, for it is the nature of good to diffuse itself wherever it is. In this birth God streams into the soul in such abundance of light, so flooding the essence and ground of the soul that it runs over and floods into the powers and into the outward man] *Pr.* 102, DW IV, Walshe, 40.

¹¹³ Cf. *Sp* 1, Pleiffer, Vega, 143.

¹¹⁴ Cf. *Pr.* 101, DW IV, Bara, “El nacimiento de Dios en el alma”, 84; 89.

Ante esta interrogante llegará a la conclusión de que, en efecto, para que Dios obre en el ser humano, este ha de estar en silencio. Es en este silencio del fondo del alma donde Dios pronuncia su Palabra. Aquí Él actúa y habla¹¹⁵. Por tanto, exhorta el predicador: «Let go yourself and let God act with you and in you as He will. This work is His, this Word is His, this birth is His, in fact every single thing that you are»¹¹⁶. Así es que se ha de dejar a Dios ser y obrar y ante esta acción de Dios el hombre ha de «mantenerse en un puro padecer a Dios, permanecer inactivo y dejar a Dios obrar en él»¹¹⁷.

Así es que, ante esta Palabra que nace en el alma el ser humano no ha de reclamar nada. Todo se produce desde la más profunda gratuidad de Dios que se derrama sobre el hombre como puro don. Con anterioridad se ha comentado que Dios antes de regalar cualquier don al hombre se ha dado a sí mismo como don. Eckhart sitúa las raíces de la felicidad en la pasividad con Dios¹¹⁸. Cada don que Dios otorga es para recibir uno mayor y hace un contraste entre la capacidad del alma y Dios. Así es que señala lo ilimitable que es Dios en su entrega y el alma en su concepción, en el recibir.

Por tanto, el dominico subraya la absoluta pasividad del ser humano en esta actividad en la que no cabe una preparación del ser humano a la par de la obra de Dios, como si fuera un trabajo compartido. Así es que insiste en que ha de permanecer en la quietud. Lo propio de Dios es darse, derramarse, nacer en el hombre cuando lo encuentre listo de ser tomado por Él. Dios respeta la naturaleza humana, y sin vacilar entra en ella cuando lo juzga oportuno, y en ese instante, sin demora, otorga el don de su gracia¹¹⁹.

Y como fruto de esta obra de Dios la filiación divina. Es decir, en ella la ganancia del ser humano es ser «engendrado como hijo del mismo Padre celestial y no de otro padre»¹²⁰. Una vez que se ha producido el *ewigen geburt* «no creature can hinder you (...) all things become simply God to you»¹²¹. Incluso, de la mano del ejercicio en el espíritu ha de ir la dimensión relacional de la oración con la Trinidad de Dios en orden a que se le conceda el don de esta ganancia. Se ha de orar a Dios, como termina el predicador en diversos sermones, y en este caso a la Trinidad: «That we may here seek this pace and inward

¹¹⁵ Cf. *Ib.*, 89.

¹¹⁶ [Suéltate y deja que Dios actúe en usted como Él quiera. Esta obra es suya, esta Palabra es suya, este nacimiento es suyo, de hecho, cada cosa que eres] *Pr.* 104, DW IV, Walshe, 51-52.

¹¹⁷ *Pr.* 101, DW IV, Bara, “El nacimiento de Dios en el alma”, 84.

¹¹⁸ Cf. *Pr.* 102, DW IV, Walshe, 44.

¹¹⁹ Cf. *Pr.* 103, DW IV, Walshe, 53.

¹²⁰ *Pr.* 101, DW IV, Bara, “El nacimiento de Dios en el alma”, 95.

¹²¹ [ninguna criatura puede obstaculizarlo (...) todas las cosas se vuelven simplemente Dios para ti] *Pr.* 103, DW IV, Walshe, 59.

silence, that the eternal Word may be spoken within us and understood, and that we become one therewith, may the father help us, and that Word, and the Spirit of both. Amen»¹²².

Conclusión

Como resumen de este capítulo, ¿de qué ha valido toda la insistencia de un ejercicio en el espíritu, desde el fondo del alma, cuando al final pareciera que no posee un sentido y peso determinado? Ante esta pregunta, y al hilo de la argumentación que se ha realizado a través de una lectura interesada de estos textos en Eckhart, se constata que el Maestro Eckhart otorga una relevancia al ejercicio espiritual. De hecho, sin el hábito de un ejercicio en el espíritu en el camino del seguimiento al Señor es imposible que se llegue a producir el nacimiento de Dios en el alma. Un ejercicio que parte por conquistar la interioridad del ser humano a través de un conocimiento de sí, en el que se acentúa el entendimiento y se destina a ser in-formados por Dios, alcanzados por Él.

Así es que, al responder al porqué de la necesidad de un ejercicio espiritual según Eckhart se parte de propiciar un conocimiento personal según el camino propuesto. Se subraya la necesidad de desarrollar la facultad de la observación de sí, que posee el ser humano, y de su entendimiento. Este último favorece la ejecución de la obra, in-formado por la memoria del Creador, y propicia el darse cuenta si esta tiende o se aleja de Dios. Movimiento que es objeto de discernimiento. De lo que se deduce que se ha de adquirir un hábito de actuación en un ejercicio desde el interior, con aplicación inteligente, porque el hombre se inclina hacia otras realidades que distan de Dios. En su examen en la vida cotidiana el ser humano ha de ver cuáles son sus puntos débiles para reforzarlos y superarlos con disciplina.

Desde estas consideraciones, la práctica de un ejercicio espiritual permite que se pueda hallar a Dios en todo. El alma se ha de ir acostumbrando a su modo, se ha de configurar con Él y sin duda alguna le puede reconocer. Más este ejercicio procura no poseer un Dios pensado sino esencial, real, pues su finalidad es poseer al mismo Dios al ser in-formados por Él. Este objetivo se logra por un equilibrio entre la ejercitación del desasimiento y la posesión de Dios al mantener la memoria del Creador. Y como principio y finalidad de la obra, en la que no se ha de descansar ni en los dones poseídos para su realización, exhorta el predicador

¹²² [Para que podamos buscar aquí esta paz y silencio interior, para que la Palabra eterna pueda ser hablada dentro de nosotros y entendida, y para que podamos convertirnos en uno con ella, que el Padre nos ayude, y esa Palabra, y el Espíritu de ambos. Amén] *Pr.* 104, DW IV, Walshe, 54.

a adquirir un hábito del ejercicio espiritual de discernimiento que busca permanecer en el amor de Dios, en la comunión con la Trinidad de Dios.

Además, este ejercicio se asienta en el *grunt der sêle*, *locus* de la experiencia religiosa. Al referirse al alma, se da por hecho que es toda la persona, en su integridad, la que lo realiza. De este *grunt*, descrito con varias metáforas por Eckhart, poco se sabe. Más este es el templo de Dios. El alma es atraída hasta este recinto y si el alma anhela a Dios, la comunión con la Trinidad de Dios, es porque antes Él la ha deseado. Así se ilumina el deseo del alma por el deseo de Dios y en esta reciprocidad, que busca la comunión, no habrá descanso hasta que ambos sean aunados, es decir, sean uno. Allí Dios realiza el deseo de su obra, engendra a su Hijo en el alma.

Ahora bien, este esfuerzo de alcanzar la unión con Dios en el fondo del alma donde se produce el *êwigen geburt* posee como condición necesaria la “cooperación” humana a través de un ejercicio progresivo donde la persona logre alcanzar la quietud y la *abegescheidenheit*. Y justo, cuando Dios encuentra a la persona preparada allí irrumpe con toda su luz. Más, como insiste el Maestro Eckhart, esta actividad es su obra gratuita, don de Dios donde el ser humano ha de ser receptivo y padecer a Dios mientras Él actúa. Es en este puro padecer, en la completa quietud, en el silencio del alma, donde se produce este alumbramiento, la filiación divina, la eterna bienaventuranza en la unión con Dios. Donde se lleva a término la paradoja de una encarnación eterna y continua.

En definitiva, el ser humano se habitúa a realizar un ejercicio en el espíritu a fin de que se le conceda el don del *êwigen geburt* en el alma, *locus* de la experiencia espiritual. Todo cuanto obra se encamina al nacimiento del Verbo y la práctica del ejercicio espiritual favorece el progreso hacia una simplicidad, en la pura nada del ser, hasta la fecundidad de la impasividad del alma donde Dios concibe a su Hijo. En este proceso Él se oculta y se manifiesta al alma y el alma se aleja o se acerca a Dios. Esta dinámica de la experiencia espiritual es objeto de discernimiento. Por tanto, alcanzar esta cima en este escrutinio sobre el discernimiento en el maestro Eckhart es situarse en considerar los movimientos de consolación-desolación que vivencia el alma en este proceso. Es lo que propone el siguiente capítulo de esta disertación.

CAPÍTULO IV

ALTERNANCIAS OPUESTAS POR LA QUE PASA EL ANIMA EN SU TRANSFORMACIÓN POR EL *ÊWIGEN GEBURT*

Exordio

En capítulos anteriores hemos expresado cómo los movimientos de consolación-desolación son un lenguaje del amor de Dios. Y cómo, además, estos acontecen en la cotidianidad de la existencia donde la naturaleza, el mundo y la historia forman parte del modo que Dios ha elegido para comunicarse a los hombres. Así, mediante la práctica del ejercicio espiritual, el hombre se habitúa y adquiere una forma que le permite cada vez más familiarizarse con el modo con que Dios habla y actúa (Dabar).

Además, este ejercicio espiritual es favorecido por el conocimiento personal, por un entrenamiento del entendimiento, por una in-formación y formación de la imagen de Dios en el alma. Un ejercicio que, en definitiva, busca que a través de un proceso de *abegescheidenheit* se produzca el *êwigen geburt*. Y como herramienta esencial posea el discernimiento en orden a que se favorezca la unión transformante.

Por otra parte, si Ignacio sistematiza en las reglas de discernimiento la fenomenología y el modo en que este binomio influye en el ser humano es porque lo ha vivenciado. Y otros, antes que él, han experimentado y hacen referencia a estos procesos. La percepción, análisis e interpretación de la discreción de las mociones es materia de discernimiento. A lo largo de la tradición espiritual estos movimientos del espíritu han sido objeto de observación. Y, a modo de saberlas identificar y trabajarlas en la espiritualidad humana, la tradición espiritual conserva un conjunto de reglas. En su cima, se sitúan los EE de san Ignacio. Aunque, en efecto, no todos los autores espirituales hablan bajo estos términos sí hacen referencia a lo que expresan.

Por tanto, este capítulo realiza una lectura bajo el paraguas que nos brindan estas categorías. Pretendemos buscar primero, la gramática del Espíritu Santo en las formulaciones eckhartianas. Segundo, describir las alternancias opuestas por la que pasa el *anima* en la transformación del hombre en Dios por el *êwigen geburt*. Estas forman parte de la *discretio* de espíritus con las que equipara a sus oyentes y lectores que buscan en la cotidianidad, mediante el ejercicio espiritual, ser un «hombre bueno»¹.

Y, tercero, examinar si las sentencias, reglas o máximas espirituales que se encuentran poseen resonancia en las reglas de discernimiento de san Ignacio. Por consiguiente, indicaremos en las notas al pie de páginas los paralelos o las consideraciones pertinentes a destacar. Por otra parte, puede resultar que, en algunos de los casos analizados, por separado, se tenga la duda de donde situarlos en su análisis, bien en el consuelo o en el desconsuelo. No obstante, y más allá de esta dificultad, interesa mostrar la fecundidad de las palabras del Maestro.

Así es que, la lectura bajo estos dos códigos la realizamos en dos de los principales escritos del Maestro turingio. Hemos presentado en el punto 1.3, del capítulo I, las obras RdU y BgT y se puede intuir el porqué de su selección. Estas razones responden a que, en primer lugar, gozan del reconocimiento de la autoría del Maestro y, en segundo lugar, revelan varias cuestiones concernientes a los movimientos del espíritu. No obstante, se precisan dos consideraciones a saber: por una parte, en atención a las obras y, por otra, a propósito de las palabras desolación-consolación en Eckhart.

En consecuencia, primero, conviene no perder de vista que RdU pertenece al género de los coloquios, mientras que BgT es un tratado. Por tanto, en este libro se puede apreciar un patrón, o cadencia de esquema en la presentación de sus pasajes. Si diseccionamos las partes reveladas se vislumbra: el caso o polémica a contemplar, la postulación de una regla o sentencia espiritual, la explicación de sus rasgos fenomenológicos y el desarrollo de las implicaciones para la vida. Como recursos para iluminar sus textos, además de las imágenes, metáforas o antítesis, entre otras; se vale de fuentes patrísticas, bíblicas y filosóficas con las que refuerza o aclara sus postulados. Y a propósito del uso de las *Sagradas Escrituras*,

¹ «Hay que saber que, cuando decimos “bueno”, el nombre o la palabra no significan ni encierran ninguna otra cosa, ni más ni menos, que la mera y pura bondad; mas se trata de una auto-entrega. Si decimos “bueno”, comprendemos que su bondad le fue dada, infusa, engendada por la Bondad no nacida» BgT, DW V, Brugger, 175-176.

presente en todas sus obras, en estas resplandece como una antorcha que ilumina el sendero (Cf. Sal 119,105)².

En segundo lugar, y en relación a los términos consolación-desolación, se ha de notar que el Maestro no los emplea. Salvo si se consideran dos excepciones en el uso del vocablo consolación. La primera, para indicar el nombre del libro BgT y se desprende de la segunda. Esta última refiere al fragmento evangélico de 2Cor 1,3s, frase bíblica inicial y resumen del tratado. En su lugar, estos binomios son traducidos por consolación → todo aquello que proviene de Dios /consuelo y desolación → todo aquello que no proviene de Dios, lo que es disímil a ÉL/ desconsuelo. Así es que, para ser fiel a la terminología del Maestro turingio, se adoptan estas categorías. No obstante, se ha de tener en cuenta la limitación del lenguaje con que se ha realizado esta investigación.

Por último, subrayar que de igual forma participa en la línea de la tradición espiritual, con Orígenes y Juan Casiano, incluso citará a san Jerónimo, al reconocer que los agentes causantes de los diversos pensamientos o movimientos en el espíritu son el ángel bueno, el malo (diablo), el hombre y Dios. De los dos primeros da razón en el tratado VdeM. El ángel bueno induce a dar consejos que llevan a lo mejor, divino, celestial y eterno mientras que el espíritu malo empuja con sus sugerencias a lo peor, a viciosos, a lo temporal y perecedero. Gusta de charlar con el hombre exterior con mucha frecuencia y siempre persigue en secreto al hombre interior³.

Referente al ser humano y a Dios, por ejemplo, la siguiente cita es una muestra del origen del movimiento en estos agentes. Valora que «el desasosiego proviene de la criatura (el hombre) y no de Dios»⁴. Y ya en capítulos anteriores se mostró que sólo Dios es capaz de penetrar hasta el fondo del alma, allí donde Él asienta su trono.

1. «Por Él serás inflamado y sentirás ardor» (RdU c.20, DW V, Brugger, 149)

Inflamación y ardor del corazón son manifestaciones fenomenológicas de la consolación, movimiento del espíritu que nos disponemos a desentrañar e Eckhart. Para desarrollar tal propósito, mostraremos otros rasgos fenomenológicos con que el Maestro describe este pensamiento y el modo en que este repercute en la vida humana según su cosmovisión.

² «En toda esta doctrina que se halla escrita en el Santo Evangelio, y que se conoce con certeza a la luz natural del alma racional, el hombre encuentra un verdadero consuelo respecto a cualquier sufrimiento» BgT, DW V, Brugger, 177.

³ Cf. VdeM, DW V, Brugger, 228-229.

⁴ RdU c.23, DW V, Brugger, 172.

1.1 Fenomenología

La lectura del material seleccionado muestra que los signos que más emplea Eckhart para identificar y referirse a la consolación son: elevación del alma, que se refleja en una gran confianza y seguridad en Dios, en su vinculación con Él⁵; ardor por Dios, inflamación del alma⁶; la paz⁷. Y la que más repite es la alegría, manifestación que siempre va acompañada de un adjetivo como, por ejemplo: «espiritual»⁸, completa en todo⁹, «divina»¹⁰, «plena»¹¹.

De igual forma, en este reconocimiento, el autor identifica una serie de pensamientos, inspiraciones, que si el ser humano las poseyera le otorgarían consolación. Presupuesto en esta experiencia, y que el ser humano ha de conocer, es que sólo Dios es la fuente del consuelo verdadero¹². Se suma la reflexión que ha de realizar para quitar impedimentos y perder penas y esforzarse por eliminar el daño que posea¹³.

Incluso, se puede seguir una secuencia en BgT en la que por la enseñanza en los sufrimientos, dolores y molestias se puede alcanzar el consuelo. En ellos manifiesta diversas ideas que siempre van a más en el camino de la consolación. Por consiguiente, entre estos pensamientos, que invitan a esta reflexión, se encuentran: primero, para que se tome conciencia sobre la gran alegría que significa para Dios y los ángeles sufrir con paciencia, por amor a Dios. Segundo, sugiere que se contemple que Dios está con el ser humano en este estado. Tercero, que Él mismo sufre con el hombre. Cuarto, que la compasión de Dios consuela. Quinto, que el sufrimiento por Dios se torna dulzura. Y, por último, que Dios siempre consuela al ser humano con sumo vigor¹⁴.

Estos pensamientos se comprenden en su conjunto, como una sinfonía que alcanza escalas armónicas cada vez mayores. Aunque se ha de aclarar que, en su análisis, por estar en ese borderline entre consuelo-desconsuelo, o viceversa; algunos de estos se analizarán en el punto siguiente. No obstante, los casos que presenta el Maestro bajo estos pensamientos, y a la luz de las reglas espirituales, máximas o sentencias que ha de observar un hombre sensato en su sufrimiento, son causa de consuelo.

⁵ Cf. RdU c.13-14, DW V, Brugger, 134-135.

⁶ Cf. RdU c.20, DW V, Brugger, 149.

⁷ Cf. RdU c.23, DW V, Brugger, 171.

⁸ RdU c.13, DW V, Brugger, 134.

⁹ Cf. BgT, DW V, Brugger, 187.

¹⁰ Cf. *Ib.*, 191.

¹¹ Cf. *Ib.*, 193.

¹² Cf. *Ib.*, 179.

¹³ Cf. *Ib.*, 191.

¹⁴ Cf. *Ib.*, 213-217.

1.2 Orientación global dominante que se manifiesta en la experiencia

Bajo este apartado mostramos cómo estas manifestaciones se revelan o, más bien, inducen a la acción. La consolación que el Maestro presenta está cargada de una gran vitalidad y de expresiones e imágenes que no poseen desperdicios.

a. De la perseverancia y progreso cada vez mayor

En sus coloquios espirituales el Maestro presenta una serie de casos concretos donde se valoran los movimientos del espíritu entorno al consuelo. Se ha reflexionado sobre la importancia de un ejercicio espiritual, en el desasimiento, para que Dios nazca en el alma. El discernimiento de espíritu en las obras que el ser humano realiza, y que se encaminan a este fin, requiere de una dedicación y esfuerzo de parte de la persona. Y en la puesta en marcha del ejercicio, en su cotidianidad, tiende a la perseverancia y a un progreso cada vez mayor.

Así, en la ejecución de una obra, Eckhart explica: «El hombre nunca ha de tener una opinión tan buena de una obra, ni debe ejecutarla [considerándola] tan acertada, que en ningún momento se sienta libre y seguro de sí mismo en las obras, que su entendimiento en ningún instante se vuelva ocioso o se duerma»¹⁵. Para lograr observar esta regla en el discernimiento debe emplear el entendimiento y de la voluntad, buscar siempre lo mejor y cuidar de sí. Y el provecho espiritual se reflejará en el progreso sin cesar¹⁶.

b. Consolación por el arrepentimiento de los pecados y su perdón

Por otra parte, Eckhart quiere que los frailes que le escuchan contemplen dos formas de arrepentimiento, en la cuestión 13 de RdU, una temporal y otra divina¹⁷. Pretende que aprendan a valorar la dinámica que el espíritu toma en cada uno. Así es que, aunque no aparecen los términos consuelo-desconsuelo, sí se describen los efectos y las manifestaciones que encierran estos conceptos. Y se vale de la fenomenología de uno para explicar el otro. *sindéresis*

¹⁵ RdU c.8, DW V, Brugger, 121. La negligencia o la ociosidad en el ejercicio espiritual será una de las causas por la que el alma se expone a atravesar la desolación espiritual [Cf. EE 322₁].

¹⁶ Cf. *Ib.*, 121-122. A propósito de este provecho Ignacio escribe con respecto a la consolación con causa: «el buen ángel por provecho del ánima, para que crezca y suba de bien en mejor» [EE 331₂]. Esta característica del crecimiento es lo propio de la vida en el espíritu. Aunque, de igual forma, no se manifieste lineal sino en espiral al incluir involuciones y retrocesos en dicho itinerario.

¹⁷ Cf. RdU c.13, DW V, Brugger, 134-135.

Por consiguiente, reflexiona que el arrepentimiento temporal conduce a una cadena de penas cada vez mayores que produce aflicción¹⁸. No siendo así cuando el arrepentimiento es divino porque «tan pronto como el hombre siente un desagrado, se eleva enseguida hacia Dios y se afianza en una voluntad inquebrantable de dar siempre la espalda a sus pecados»¹⁹. Los efectos de esta consideración, ya se apuntaban anteriormente: alegría espiritual, confianza en Dios, vinculación a Él²⁰. Y de ahí la sentencia categórica del Maestro para meditar e implementar en la práctica:

«cuanto más débil se halle el hombre y cuanto más haya pecado, tanta más razón tiene para vincularse con Dios mediante un amor indiviso en el cual no hay ni pecado ni imperfección (...). Y cuanto mayor y más graves sean los pecados tan infinitamente más le gustará a Dios perdonarlos y hacerlo con mayor rapidez, porque le repugnan»²¹.

c. La experiencia *princeps* en el discernimiento

Por otra parte, la experiencia del consuelo divino, tal y como se ha visto en Ignacio, es la experiencia *princeps* del discernimiento. Eckhart sitúa como clave de lectura para reconocer sus efectos al declarar: «Al amor verdadero y perfecto hay que conocerlo por si uno tiene gran esperanza y confianza en Dios»²². Esta confianza, proveniente del amor, don

¹⁸ «La primera regla. En las personas que van de pecado mortal en pecado mortal» [EE 314₁]. Ante esta realidad se deduce la necesidad del discernimiento. Y no se descarta que el propio Espíritu Santo mueva la conciencia de la persona «por el sindérese de la razón» [EE 314₃]. Esta sindéresis, a la que refiere Ignacio en este número, coincide con el fondo del alma donde se produce la experiencia mística. Extraída del ámbito de la moral, y como una potencia de la razón, le otorga al ser humano rectitud y sensatez. De igual modo, remite a inclinación del hombre hacia el bien. Este juicio certero, que nace de del fondo del alma, lleva la huella del Creador, y ni el pecado es capaz de borrar Cf. Augusto. Hortal, “Sindéresis”, en *DEI (G-Z)*, dir. José García de Castro, GEI (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007), 1654- 1656. La descripción de este término sigue los patrones utilizados por el Maestro para describirla. Cf. nota 61 del capítulo tercero.

¹⁹ Cf. RdU c.13, DW V, Brugger, 134. Al respecto se lee en las reglas ignacianas: «La sexta. Dado que en la desolación no debemos mudar los primeros propósitos, mucho aprovecha el intenso mudarse contra la misma desolación, así como es en estar más en la oración, meditación, en mucho examinar y en alargarnos en algún modo conveniente de hacer penitencia» [EE 319].

²⁰ A propósito del efecto en el dar «la espalda a los pecados», y las manifestaciones fenomenológicas que redundan en este ejercicio espiritual, Sievernich reflexiona: «El perdón de los p. (pecados) significa, más que nada, una “consolación” del pecador en forma de aumento esperanza, fe y caridad [cf. *Ej* 316]; una idea que ya se encuentra en la mística medieval del Maestro Eckhart» Michael. Sievernich, “Pecado”, en *DEI (G-Z)*, dir. José García de Castro, GEI (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007), 513.

²¹ RdU c.13, DW V, Brugger, 134-135. El dolor de los pecados es propio de la Primera Semana de los EE. En este caso, el dolor, el arrepentimiento y el perdón constituyen causas de consuelo. Eckhart reconoce que la consolación no es un estado afectivo, aunque pueda manifestarse o hasta confundirse. Y en la misma tesitura se encuentra Ignacio. En ambos autores esta moción del espíritu es más compleja al evidenciar que a veces la consolación no es paz, armonía o dulzura; sino que Dios se vale de otros medios, más impactantes para el ser humano. Su propósito es llevar adelante su obra y sacar siempre algo mejor del hombre. Por eso la consideración eckhartiana y su referencia en Ignacio de esta observación en el discernimiento.

²² RdU c.14, DW V, Brugger, 135. El amor es uno de los términos que más se repite en los EE. Los dos sustantivos que emplea Eckhart para este verdadero amor son la «esperanza» y la «confianza». Y a su vez, los acompaña el objetivo apocopado «gran». La «esperanza» es un rasgo fenomenológico típico de la

de Dios, atrae a la persona hacia Él; «pues [el] amor no sólo tiene confianza, sino que posee también un saber genuino y una seguridad carente de dudas»²³.

d. Consolación orientada a la misión

Asimismo, el consuelo se ordena no sólo en beneficio propio, sino que se entrega, se orienta al apostolado, a la misión. Primero, porque en aquellos que lo viven «nunca dejó de obrar grandes cosas con quienes alguna vez lograron tenerle gran confianza»²⁴. Segundo, porque aquel que lo ha experimentado está capacitado para poder consolar, por compasión, al que sufre. Y «si me puede consolar la compasión de una persona para conmigo, la compasión de Dios me consolará muchísimo más»²⁵.

Además, favorece la unión transformante por la que el ser humano se religa más a Cristo. Esta nueva creación en el ser humano, en esta transubstanciación en el que el ser humano es «overshadowed»²⁶, según otro modo de referirse al mismo fenómeno en el lenguaje eckhartiano, se trasluce en las obras que él mismo realiza. Ahora bien, es Dios, su ser divino, quien la opera y no el propio hombre, especificará el Maestro. El hombre, ante tal acontecimiento, ha de dar gracias por dichas mercedes²⁷.

e. Dios, fuente de todo consuelo

Así es que, sólo Dios «es el único manantial y la vena fontal de toda bondad, de la verdad esencial y del consuelo, y todo cuanto no es Dios tiene de suyo una amargura natural,

consolación. Así, en el número 316, puede asociarse en sentido indirecto a la inflamación en el amor y al aumento de la leticia interna [Cf. EE 316_{1y4}]. Y en sentido directo, en el aumento de las tres virtudes teologales [Cf. EE 316₄]. Por su parte, la «confianza» podría ser interpretada, en un sentido directo, a la luz de la quietud y paz en el Creador [Cf. EE 316₄]. Quien confía en Dios puede descansar en Él, ser apacentado por Él. Y en sentido directo, en el aumento de la fe [Cf. EE 316₄].

²³ *Ib.*, 136. Esta seguridad y carencia de dudas, calificativos del amor que se caracteriza en la nota 23, son garantes que lo que se experimenta proviene de Dios y sólo de Él. No hay discernimiento si esta experiencia no acontece. La experiencia *princeps* del discernimiento, tal y como se analizó, es la primera que redacta Ignacio. Y su lenguaje, el del amor a través de la consolación, es resaltado en el ámbito del discernimiento ignaciano. A este se le reconoce como el lenguaje específico de Dios. Esta experiencia esencial para el discernimiento, donde no pocos *Directorios* insisten en se explique bien al ejercitante, se complementa con la nota al pie número 73 de este capítulo. Además, experimentar a Dios en el alma como amor favorece que dicho amor se reconozca en el mundo, en todas las cosas. Aspecto presente en muchos comentarios eckhartianos y e ignacianos.

²⁴ *Ib.*, 135. EE 336

²⁵ BgT, DW V, Brugger, 215. Bajo este principio puede leerse la CSCP [Cf. EE 330] por la experiencia que de sí mismo Dios va realizando en el hombre. Si algo caracteriza el ser de Dios es la compasión. Esta le mueve a que, por pura gratuidad y gracia, Dios haga moción en ella «trayéndola toda en amor de su divina majestad» [EE 330₁].

²⁶ [eclipsado] RdU c.23, DW V, Walshe, 521.

²⁷ Cf. *Ib.*, Brugger, 170-171. Así expresa la novena regla de discernimiento: «la tercera, por darnos vera noticia y conocimiento para que enteramente sintamos que no es de nosotros traer o tener devoción crecida, amor intenso, lágrimas ni otra alguna consolación espiritual, más que todo es don y gracia de Dios nuestro Señor» [EE 322₃].

desconsuelo y pena (...), esconde la dulzura, el deleite y el consuelo de Dios»²⁸. Incluso, otro criterio para discernir si se está en presencia del amor verdadero y se experimenta la consolación es «cuánto estás adentro en Dios o también si no es así, conócelo por lo siguiente: si tienes paz o desasosiego»²⁹. En estas formulaciones se dan indicios de la fenomenología del desconsuelo, cuestión que se desarrollará en el próximo punto de esta disertación.

f. La consolación y el desasimiento

Aún más, sabiendo que sólo Dios da la verdadera paz y consuelo, el propio ejercicio del *abegescheidenheit* favorecerá este don en el hombre. Para ilustrar dicha consideración invita a contemplar la imagen de un recipiente y luego dictamina la regla de discernimiento. Es evidente que esta imagen hace alusión al alma. Así considera: «Ningún recipiente puede llevar encima dos clases de bebida. Si ha de contener vino, hay que verter necesariamente el agua; el recipiente debe estar vacío y limpio. Por eso: si haces recibir divina alegría y a Dios mismo³⁰, debes necesariamente verter a las criaturas»³¹.

Incluso, más adelante en su reflexión considera que «el estado de desnudez, pobreza y vacío con respecto a todas las criaturas, eleva el alma hacia Dios»³². Y aún más, como para disipar toda duda: «si quieres tener y encontrar en Dios plena alegría y consuelo, procura estar desasido de todas las criaturas [y] de cualquier consuelo de parte de las criaturas»³³. Por lo que se requiere que no se coloque el nido³⁴ de la consolación ni en las criaturas, ni en el propio sujeto, como se contempló, sino sólo en Dios. Tal y como establece al inicio de BgT, se comprende el sentido global de estas matizaciones al sostenerse sobre la concepción

²⁸ BgT, DW V, Brugger, 179-180. En esta expresión resuenan ecos de la consolación y desolación ignaciana. Sobre todo, al definir la desolación y situarla contraria a la consolación [Cf. EE 316-317]. Aquí el desconsuelo se refleja por «todo cuanto no es Dios» y su equivalente en la formulación ignaciana se expresa con «todo lo contrario de la tercera regla» [EE 317]. La identidad del desconsuelo radica en la ausencia del consuelo.

De igual forma, se puede establecer una similitud entre la primera parte de su enunciado y las reglas primera y segunda de la Segunda Semana. Además, en el sentido de la consolación enfatizamos su radicalidad en Dios. Cuando Ignacio formula el número 330 de los EE establece esta radicalidad. Es decir, que no hay causas derivadas, segundas o intermedias entre Dios y la criatura. Por este fragmento en Eckhart resuena en este número de Ignacio como germen de la CSCP.

²⁹ RdU c.23, DW V, Brugger, 171-172. Este criterio de discernimiento forma parte de la fenomenología de la consolación. [Cf. EE 316₄].

³⁰ «Propio es de Dios y de sus ángeles, en sus emociones, dar verdadera alegría y gozo espiritual, quitando toda tristeza y turbación que el enemigo induce» [EE 329₁].

³¹ BgT, DW V, Brugger, 191-192.

³² *Ib.*, 193.

³³ *Íd.*

³⁴ «y porque en cosa ajena no pongamos nido» [EE 322₄]. Esta regla va en sentido de la gratuidad y de la humildad al experimentar el don de la consolación.

de «quien amara sólo a Dios en las criaturas y a las criaturas sólo en Dios, encontraría en todas partes un consuelo verdadero y equitativo»³⁵.

Por consiguiente, y según las notas antes expuestas, el ser humano posee con la experiencia de la consolación un modo para conocer las razones y las causas cuando no se haya en este estado. A juicio del Maestro, «esto proviene única y exclusivamente del hecho de hallarse alejado de Dios sin haberse desasido de las criaturas, [un hombre] desigual a Dios y frío en cuanto al amor divino»³⁶.

2. Cuando el hombre «extraña a Dios y Dios se ha escondido» (RdU c.11, DW V, Brugger, 128)

Si con anterioridad analizamos la consolación bajo las categorías de la fenomenología y de la orientación que se revela en quienes la padecen, se sigue la misma dinámica con la categoría del desconsuelo. Tal y como revela el título de este apartado, una de las manifestaciones frecuentes en el alma que la padece con respecto a Dios es su extrañeza o aparente lejanía. De la mano del maestro se descubrirán diversas formas para saber lidiar con este pensamiento del espíritu.

2.1 Fenomenología

La amargura natural, el desconsuelo y la pena; cuando se esconde la dulzura, el deleite, el consuelo de Dios y el alma está en desasosiego; cuando el alma no está desasida y se haya fría en su amor de Dios son algunas de las muestras que se reflejaban en el apartado anterior y revelaban la fenomenología de la desolación. Incluso, para referirse a ella la nota distintiva será lo contrario a los caracteres de la consolación. Eckhart lo expresa al escribir «y todo cuanto no es de Dios»³⁷. Es decir, lo que es adverso a Él «que le es disímil, a saber, [la] pena, [el] desconsuelo, [el] desasosiego y [la] amargura»³⁸.

A estas se suman otras empleadas por Eckhart para desvelar este movimiento del espíritu: «sufrimiento»³⁹, «aflicción»⁴⁰, «abandono (...) desconfianza»⁴¹, «vacío, frío, perezoso»⁴². Ahora bien, la palabra que más emplea para referirse a lo disímil de Dios es pena y con ella quiere transmitir las repercusiones que en su unidad psico-física-espiritual

³⁵ BgT, DW V, Brugger, 193.

³⁶ *Ib.*, 197.

³⁷ BgT, DW V, Brugger, 179.

³⁸ *Ib.*, 217.

³⁹ RdU c.11, DW V, Brugger, 128. Cf. BgT, DW V, Brugger, 213-218.

⁴⁰ RdU c.13, DW V, Brugger, 134.

⁴¹ RdU c.15, DW V, Brugger, 136.

⁴² RdU c.20, DW V, Brugger, 149.

acarrea para el ser humano. Este término es calificado como «mayores»⁴³, pura⁴⁴, «amarga»⁴⁵, «externas»⁴⁶, «real»⁴⁷.

Entre los pensamientos manifiestos en esta vivencia se ponen de relieve que la persona vuelve con constancia al daño y a la pena. Y a tal punto llega con sus diálogos y pensamientos que se configura con ellas⁴⁸. Si la tendencia en este estado es a alejarse de Dios, es porque, considera, «cree que Dios se ha ido»⁴⁹. Por último, señalar que la lección del desconsuelo es permitida por Dios como pedagogía divina. Dios examina al hombre y le somete a la prueba para refinarle y valorar su justeza⁵⁰.

2.2 Orientación global dominante que se manifiesta en la experiencia

a. La mudanza en la desolación. Perseverar en la fe

«Escucha, Yahvé, mi oración

llegue mi grito hasta ti;

no ocultes de mí tu rostro

el día de la angustia;

tiende hacia mí tu oído,

¡responde presto el día que te invoco!» (Sal 102,2-3).

¿Cómo actuar cuando se extraña la sensación del ánimo de Dios? ¿Qué hacer cuando se cree que Dios se ha escondido, como ocultado, y el alma siente que le ha retirado su aliento?⁵¹ Con una interrogante retórica, similar a la formulada, Eckhart se dispone a prevenir a los novicios para cuando llegue este momento. Su premisa de partida muestra una confianza total en Dios. Y de modo categórico e imperativo, como para que se grave en el corazón, sentencia que, en absoluto, aquel que tenga buena voluntad puede perder a Dios.

Pero si de cierta forma le extrañase, y cree que le ha perdido, entonces ha de proceder «exactamente lo mismo que harías si gozaras del mayor de los consuelos: aprende a hacer esto mismo cuando padezcas el mayor de los sufrimientos y compórtate exactamente igual

⁴³ RdU c.13, DW V, Brugger, 134.

⁴⁴ Cf. BgT, DW V, Brugger, 181.

⁴⁵ *Ib.*, 190.

⁴⁶ Cf. *Ib.*, 197.

⁴⁷ *Ib.*, 219

⁴⁸ Cf. *Ib.*, 181.

⁴⁹ RdU c.11, DW V, Brugger, 128.

⁵⁰ Cf. *Ib.*, 211-212.

⁵¹ Cf. RdU c.11, DW V, Brugger, 128. Como ocultado y escondido expresará Eckhart y, «como separado de su Criador y Señor» [EE 317₃] Ignacio. La diferencia terminológica no afecta la intensidad mantenida por los autores. Este parecer sostiene que el vínculo de la criatura con el Creador no se pierde. De esta realidad, las páginas del Maestro están colmadas.

a como te comportabas en el primer caso»⁵². Además de especificar la mudanza que se ha de realizar contra «el mayor de los sufrimientos» que se padece, la resolución de este caso indica una igualdad de ánimo en su fórmula «compórtate exactamente igual a». Sobre esta peculiaridad para navegar en los movimientos del espíritu se reflexionará más adelante.

Otro caso donde muestra la conveniencia que el alma se mude de las manifestaciones del desconsuelo es la que presenta al enseñar sobre el modo de acercarse a la comunión eucarística. Quiere el Maestro que los novicios se contemplan cuando piensan que, por sentirse vacíos, fríos y perezosos la tendencia es a no acercarse al Señor. Y justo, en esta situación, es cuando más necesitan ir hacia Él. Ya que sólo por Él pueden ser inflamados en su amor, santificados, unidos a Él en virtud de la gracia de este sacramento⁵³.

b. La pedagogía del desconsuelo

Por otra parte, se ha señalado la pedagogía que hay detrás de este movimiento del espíritu y cómo Dios permite su vivencia en el ser humano. Esta realidad es iluminada por el Maestro al exponer a los novicios por qué a menudo Dios permite que los hombres buenos encuentren obstáculos en sus obras. Así les hace razonar: «Nuestro leal Dios permite que sus amigos a menudo sucumban a sus flaquezas únicamente para que carezcan de todo sostén que les permita reclinarsse o apoyarse»⁵⁴.

En consecuencia, les explica que la lección que han de aprender por bondad y misericordia de Dios es primero, reconocer que sólo Dios ha de ser su sostén y consuelo; segundo, han de considerarse humilde ante el Señor, pura nada, ante la inmensidad de los dones que Él le otorga⁵⁵. Así se manifiesta la relación existente entre la nada humana y la bondad infinita de Dios porque «cuanto más desnudo y libre sea el ánima que se abandone a Dios, siendo sostenido por Él, tanto más hondo será colocado en Dios el hombre»⁵⁶.

Inclusive, esta pedagogía de la sabiduría divina pone en marcha un conjunto de tareas para provecho espiritual del ser humano. Entre los mecanismos que desencadena esta gran

⁵² RdU c.11, DW V, Brugger, 128. En lenguaje ignaciano se asemeja esta regla a aquella que reza así: «En tiempo de desolación nunca hacer mudanza, más estar firme y constante en los propósitos y determinación en que estaba el día antecedente a la tal desolación, o en la determinación en que estaba en la antecedente consolación» [EE 318₁]. La regla sugiere por ambos la firmeza en los propósitos que se tenían antes de la desolación pues en su fondo aparece la dinámica del mal espíritu que, con razones aparentes, falacias y sutilezas conducen a la desolación. Por tanto, se ha de revisar y discernir una vez que pasen, desde el criterio de la paz, característica de la consolación de Dios como se ha referenciado. La conclusión del número 318 son las razones por la que se establece dicho proceder.

⁵³ Cf. RdU c.20, DW V, Brugger, 149-150.

⁵⁴ Cf. RdU c.19, DW V, Brugger, 147.

⁵⁵ Cf. *Íd.* Esta consideración se refleja entre las causas por las que el ser humano se halla desolado, formulación citada con anterioridad [Cf. EE 322₃].

⁵⁶ *Íd.* Expresión que describe el abandono en Dios, el desasimiento.

obra de arte están la búsqueda de la purificación humana, en un constante ejercicio de abandono en Dios, de desasimiento, que concluye con la eliminación cultural del ego humano. Así es que uno de los pilares donde asienta el desarrollo del tratado BgT establece que:

«el hombre debe de esforzarse mucho por quitarse la imagen de sí mismo y de todas las criaturas, no conociendo ningún padre fuera de Dios solo; luego, nada lo pueda apenar ni afligir, ni Dios ni la criatura, ni lo creado ni lo increado, y todo su ser, vivir, conocer, saber y amar, proviene de Dios y [se halla] en Dios y [es] Dios»⁵⁷.

c. Dios no permite el desconsuelo en su estado puro

En otro sentido, el hombre sensato ha de saber el siguiente patrón espiritual «que ningún desasosiego ni daño carecen de sosiego y que ningún daño es mero daño»⁵⁸. Esta regla es iluminada desde una perspectiva bíblica, al referir a 1Cor 10,13, y filosófica, con Aristóteles y su obra *Ethica Nicomachea*.

De la primera rescata que, por la misericordia de Dios, las pruebas y aflicciones por las que el hombre pasa no resultan ser una carga tan pesada que el propio hombre no pueda sostener. Y, además, Dios dona y provee el consuelo necesario para hacer frente a esta situación. Y de la segunda, la convicción de que Dios y la naturaleza nunca permiten la existencia del mal, o la pena, en su realidad pura⁵⁹.

d. La autonomía en la prueba de Dios

También advierte el Maestro de una realidad que se recoge en el *Libro de la Sabiduría*: «Dios nos examina y somete a prueba [para ver] quién es justo, tal y como se examina y se somete a prueba y se afina el oro en un horno de fundición (Cfr. Sabiduría 3, 5/6)»⁶⁰. Esta autonomía religiosa que el hombre ha de desarrollar, cuando se le pone a prueba en sus potencias naturales, la ilumina el Maestro con una referencia patristica de san Antonio. En ella, el santo era atribulado por los espíritus malignos en el desierto y, superada la prueba,

⁵⁷ BgT, DW V, Brugger, 178-179. Tanto el poco esfuerzo en el ejercicio espiritual como el no reconocimiento en la humildad de que todo es don de Dios y la atribución de la consolación a todo aquello que no sea Dios son causas principales del desconsuelo [Cf. EE 322].

⁵⁸ BgT, DW V, Brugger, 180.

⁵⁹ Cf. *Ib.*, 180-181.

⁶⁰ *Ib.*, 211-212. Esta realidad encuentra su síntesis cuando Ignacio escribe: «El que está en desolación considere cómo el Señor le ha dejado en prueba, y sus potencias naturales, para que resiste a las varias agitaciones y tentaciones del enemigo; pues puede con el auxilio divino, el cual siempre le queda, aunque claramente no lo sienta» [EE 320₁₋₂]. Prueba de la autonomía religiosa y apuesta de Dios por el hombre.

con gran alegría apareció el Señor. El santo preguntó dónde estaba cuando pasaba dichos apuros, a lo que contestó que se encontraba justo a su lado y quería ver lo piadoso que era⁶¹.

e. Los pensamientos en la desolación

Bajo el mismo patrón espiritual con que se inició, tres párrafos atrás, prosigue la reflexión del Maestro en la dinámica del desconsuelo. Para indicar la controversia se vale de un ejemplo de la vida cotidiana y, a modo de parábola, escribe:

«Ahora pongo por caso que un hombre tenga cien marcos; pierde cuarenta y retiene sesenta. Si el hombre piensa entonces continuamente en los cuarenta [marcos] perdidos, queda sin consuelo y apenado. ¿Cómo podría ser consolado y estar sin pena quien se vuelve hacia el daño y la pena y los configura en su fuero íntimo y se [configura] en ellos y los mira, y ellos, y a su vez, los vuelven a mirar, y él charla y habla con el daño y el daño, a su vez, charla con él y ambos se miran cara a cara? Sí, en cambio, él se volviera hacia los sesenta marcos que todavía posee y diera la espalda a los cuarenta que están perdidos y se configura en esos sesenta y los mira cara a cara, charlando con ellos, sin duda alguna sería consolado»⁶².

Este pasaje destaca en primer lugar, la dinámica que se genera en el pensamiento, como se expresó en la fenomenología de este estado, que impide que el alma avance⁶³ y rompa con los mecanismos que genera su discurso alrededor del daño y su diálogo con este⁶⁴. Tal obsesión negativa, y vuelta hacia el daño y la pena, perturba de tal forma al alma que le aprisiona, le victimiza y no le permite ver más allá de su propia ceguera. Más adelante en su reflexión, y en relación con este pasaje, comenta: «Porque la tendencia hacia lo exterior y el hecho de hallar consuelo en el desconsuelo y las muchas conversaciones placenteras y

⁶¹ Cf. BgT, DW V, Brugger, 212.

⁶² *Ib.*, 181. Este largo e interesante párrafo muestra la preocupación por Eckhart de sabernos manejar ante la desolación. La misma que manifiesta Ignacio en los EE al indicar que en la lejanía de Dios la persona corre un mayor peligro al exponerse a la tentación, es inducida a tomar decisiones erróneas y siente con mayor fuerza el mal espíritu. Sobre estos se precisa que sus consejos no se han de seguir porque estos pensamientos son contrarios a la consolación [Cf. EE 317].

⁶³ «Porque entonces propio es del mal espíritu morder, tristar y poner impedimentos, inquietando con falsas razones para que no se pase adelante; y propio del bueno dar ánimo y fuerzas, consolaciones, lágrimas, inspiraciones y quietud, facilitando y quitando todos impedimentos, para que en el bien obrar proceda adelante» [EE 315₂₋₃].

⁶⁴ Con respecto al discurso del pensamiento Ignacio previene sobre la inclinación del mismo en el principio, medio y fin. Y si las manifestaciones fenomenológicas que arroja corresponden a la desolación, claro indicio es del mal espíritu, enemigo de la salud del alma [Cf. EE 333].

afanas sobre ello, son verdadera señal de que Dios no se presenta ni vigila ni obra en mí»⁶⁵. Y, en segundo lugar, vuelve a recalcar cómo aprovecha el alma al mudarse contra la pena⁶⁶.

Por ende, la conclusión del caso sintetiza sus efectos y a modo de apotegma, para nunca olvidar y utilizar como herramienta en el discernimiento, revela en su escritura: «aquello que es algo y bueno, sabe consolar; pero lo que ni es ni es bueno, lo que no es mío y está perdido para mí, tiene que producir necesariamente desconsuelo y pena y pesares»⁶⁷. Ilumina su máxima con otra regla de discernimiento, tomada de la *Biblia*, que apela a la memoria. «“En los días de la pena no olvides los días del bienestar” (Eclesiástico 11,27). Esto quiere decir: cuando tienes sufrimientos y malestares, recuerda lo bueno y agradable que todavía posees y conservas»⁶⁸.

O aquella otra máxima que se encuentra en la consolación que da saber la cercanía de Dios en el sufrimiento. Así:

«en la palabra de que Dios está con nosotros en el sufrimiento y sufre con nosotros: [consiste en] que la peculiaridad divinal nos sabe consolar vigorosamente por cuánto es lo Uno puro sin cualquier agregado de multiplicidad de distingos, aunque fuera sólo [un distingo] con [el] pensamiento; de modo que todo cuánto hay en Él es Dios mismo»⁶⁹.

Porque lo que se pretende no es tanto la consolación de Dios, cuanto más al Dios de la consolación, es decir, a Él mismo.

f. Orientación en el desconsuelo

Otra consideración sobre la pena y el desconsuelo que ha de observar un hombre bueno, en su camino de seguimiento al Señor, es que «perder penas constituye un consuelo verdadero»⁷⁰. Por eso, el hombre no debe quejarse por ningún daño. Antes bien, debe lamentarse de que desconozca el consuelo y que el consuelo no pueda consolarlo, así como el vino dulce no tiene sabor para el enfermo»⁷¹.

⁶⁵ BgT, DW V, Brugger, 183-184.

⁶⁶ «Porque, así como la consolación nos gué y aconseja más el buen espíritu, así en la desolación el malo, con cuyos consejos no podemos tomar camino para acertar» [EE 318₂].

⁶⁷ BgT, DW V, Brugger, 181.

⁶⁸ *Ib.* Esta regla también posee su resonancia en la sistematización realizada por Ignacio en los EE. Bien en aquellas que refieren a las mudanzas en la desolación [Cf. EE 318-319] o se podría equiparar a una lectura inversa de la regla que expresa: «El que está en consolación piense como se habrá en la desolación que después vendrá, tomando nueva fuerza para entonces» [EE 323].

⁶⁹ *Ib.*, 217.

⁷⁰ «En las personas que van intensamente purgando sus pecados, y en servicio de Dios nuestro Señor de bien en mejor subiendo, es contrario modo que en la primera regla» [EE 315₁].

⁷¹ BgT, DW V, Brugger, 191. He aquí el complemento de la nota al pie 24 de este capítulo, con respecto a la experiencia *princeps* en el discernimiento. Con este fragmento se revela lo trascendental que es

Llama la atención en esta observación del Maestro Eckhart la referencia al consuelo y el puesto que le otorga en relación al desconsuelo. Le atribuye así una centralidad en los movimientos del espíritu que el hombre ha de experimentar y estar familiarizado. Aún más, cuando el propio hombre debe de conocer que «los amigos de Dios nunca carecen de consuelo, pues lo que quiere Dios es su máximo consuelo, ya sea consuelo o desconsuelo»⁷². Sobre esta igualdad notada por Eckhart, y el máximo consuelo a la mano del hombre, se cerrará las reflexiones en torno a este capítulo.

g. Superar en y con Dios el desconsuelo. Trastocar el desconsuelo en bienaventuranza

Por último, en estas consideraciones a propósito de la pena, el desconsuelo, el desasosiego, la amargura; se ha de señalar el valor y significado de estas realidades que el ser humano vive y su superación en Dios. De forma tal que el sufrimiento del ser humano pueda trastocarse en bienaventuranza. Poseer esta visión en el itinerario espiritual es haber alcanzado un alto vuelo en el camino espiritual y en el desasimiento de la persona. El tránsito por la realidad del desconsuelo, a juicio del predicador, se produce por la disimilitud con que el hombre vive de Dios, por darle la espalda a Él. Por eso, se vale de un texto de san Agustín para mostrar que «la paciencia en el sufrimiento por amor de Dios es mejor, más preciosa, más elevada y más noble que todo cuanto se le puede quitar al hombre en contra de su voluntad»⁷³.

Incluso, además de saber que Dios está con el hombre en el sufrimiento y que «Él mismo sufre con nosotros»⁷⁴, se ha de reflexionar que: «si es así que Dios sufre antes que lo haga yo, y si yo sufro por amor de Dios, entonces, por cierto, todo mi sufrimiento, por grande y múltiple que sea se torna fácilmente en consuelo y alegría»⁷⁵. Así, como ya se ha anotado, el mudarse contra la desolación aprovecha mucho al alma. Cuanto más, colocar el sufrimiento en Cristo que sufre por mí.

para la persona poseer familiaridad con el consuelo de Dios. Aspecto que subraya Ignacio. Ya que es imposible que se pueda comprender la consolación si no se posee dicha experiencia. De ahí el interés del Maestro e Ignacio.

⁷² RdU c.10, DW V, Brugger, 128.

⁷³ BgT, DW V, Brugger, 213. Ignacio considera que: «El que está en desolación trabaje de estar en paciencia, que es contraria a las vejaciones que le viene, y piensa que será presto consolado, poniendo las diligencias contra la tal desolación, como está dicho en la sexta regla» [EE 321].

⁷⁴ *Ib.*, 214.

⁷⁵ *Ib.*, 215. Aquí se revela otra pieza en la gran composición ignaciana de la consolación. Identificarse con la experiencia del dolor de Cristo en su pasión, al ser quebrantado en el dolor y reconocer que es junto a la persona que sufre es Cristo mismo el que sufre, y se hace presente, es motivo de consuelo. Al respecto, escribe Ignacio: «Llamo consolación (...). Así mismo (...) agora sea por el dolor de los pecados, o de la pasión de Cristo Nuestro Señor» [EE 316₃]. En el marco de la realización de los EE nos encontramos en la Tercera Semana.

Y todavía una consideración más se ha de apuntar en esta cima espiritual. Aquellos que padecen en el sufrimiento el Maestro les abre una puerta para que puedan dar el salto a la bienaventuranza, con la ayuda de Dios. Considera el Maestro que:

«Todo cuanto el hombre bueno sufre por Dios, lo sufren en Dios y Dios está padeciendo con él en su sufrimiento (...) cuando hallo el sufrimiento puro por Dios y en Dios, encuentro que mi sufrimiento es Dios. Quien no reconoce este hecho, que eche la culpa a su ceguera y no a mí, ni a la verdad divina ni a la benevolencia digna de amor. ¡Sufrid, pues, de esta manera por amor de Dios ya que es sumamente saludable y es la bienaventuranza!»⁷⁶.

Así y todo, el hombre cuando se halla alejado de Dios y atraviesa las penas, el desconsuelo, el desasosiego y la amargura no debe perder de vista «que a la naturaleza entera le es imposible romper una cosa, arruinarla o tan sólo tocarla, sin que pretenda lograr algo mejor para lo que toca. No le basta a crear algo igualmente bueno; siempre quiere hacer algo mejor»⁷⁷.

3. «Sin medida y sin modo» (BgT, DW V, Brugger, 200). Más allá del consuelo y el desconsuelo.

Hasta el momento se ha seguido una reflexión dejando que sea el propio Eckhart quien se exprese a propósito de la consolación y la pena o el desconsuelo. Una constante en los temas de la predicación del Maestro será el *abegescheidenheit*. Así comienza una de sus prédicas: «Al predicar procuro hablar de la separación (desasimiento) y de que el hombre debe vaciarse a sí mismo y de todas las cosas»⁷⁸.

Con anterioridad se comentó que la causa por la que el hombre sufre desconsuelos es porque en su ejercicio espiritual ha sido perezoso y no ha procurado el desasimiento. Y en el tratado del VdeM, hace un llamado de atención a todas las personas sensatas para que despierten el entendimiento. La razón es porque quiere mostrar por qué este ejercicio del espíritu es el mejor de todos. En él se puede leer: «el desasimiento es lo mejor de todo, ya que purifica el alma y acendra la conciencia e inflama el corazón y despierta el espíritu y agiliza el ansia y conoce a Dios y aparta a la criatura y se une con Dios»⁷⁹.

Ahora bien, una pregunta retórica de sumo interés dedica el Maestro a los novicios que le escuchan. En el ejercicio espiritual del desasimiento «¿hace falta que renunciemos

⁷⁶ BgT, DW V, Brugger, 217-218.

⁷⁷ *Ib.*, 210.

⁷⁸ Pr. 53, DW II, Vega, 83.

⁷⁹ VdeM, DW V, Brugger, 259-260.

también voluntariamente a [sentir] la dulzura de Dios? ¿No puede ser que esto provenga también de nuestra desidia y de poco amor hacia Él?»⁸⁰.

A esta cuestión contestará:

«Sí, es cierto: cuando se pasa por alto la diferencia. Pues, provenga de la desidia o el desasimiento o del verdadero retraimiento, uno debe observarse si, estando del todo desasido en su fuero íntimo, se ve en este estado de modo tal que le es tan leal a Dios como si tuviera el sentimiento fortísimo, de manera que uno en semejante estado hace todo cuanto haría en aquél y nada menos, y que uno se mantendría tan desasido de todo consuelo y auxilio como haría en el caso de sentir la presencia de Dios»⁸¹.

Con esta consideración, y a la luz del *abegescheidenheit*, se sitúa en una nueva perspectiva a la hora de enfrentarnos con los movimientos del espíritu. Apela al ojo interior, al observador de sí mismo, para valorar la lealtad a Dios. De forma tal que el acento ya no se haya en el consuelo o en el desconsuelo sino en ningún modo, en nada que no fuera sólo Dios. Esta forma de ser, que ha de desarrollar el ser humano, ya se vislumbraba al final de punto segundo de este capítulo, cuando se hacía referencia al sufrimiento en Dios y por Dios.

Así es que, por amor a Dios el hombre ha de ser capaz de desprenderse de todo, ser en verdad un hombre pobre. Este hombre poseería el reino de los cielos al ser capaz de renunciar a todo lo que Dios le diera o no. Por ejemplo, si pensara que sus flaquezas fueran un impedimento para lograr tal propósito, se ha de volver a Dios. En su cuestionamiento, al dador de vida, le ha de preguntar si quitándole estas flaquezas no redundaría para mayor gloria suya. Y entre sus opciones figuran: primero, darle gracias si en verdad así es y segundo, asumirlas como ejercicio, en la paciencia, por amor a Dios. Y en esta última modalidad se movería de una pecaminosa flaqueza a un ejercicio en la paciencia porque nadie como Dios para saber lo que es adecuado para cada uno de los seres humanos ⁸².

De manera que arduo es el ejercicio de discernimiento espiritual para determinar qué es lo que está moviendo al alma y hacia qué dirección. Y mucho más, que el alma consienta dicho movimiento del espíritu y ponga en marcha todos sus recursos en orden a una determinada acción. «A excepción de Dios (expresará el Maestro) nada debe mover a [tu ánimo] para que sienta placer o amor, ¡Ha de estar por encima de todas las demás cosas!»⁸³. Por eso considera que lo mejor de todo es confiarse siempre a Dios. De modo que

⁸⁰ RdU c.21, DW V, Brugger, 159.

⁸¹ *Íd.*

⁸² Cf. RdU c.23, DW V, Brugger, 1167-168.

⁸³ RdU c.18, DW V, Brugger, 144.

si le sobreviene alguna pena la acepte con suma gratuidad y alegría, que en esta no sea él quien lleve adelante la situación, sino que se deje moldear y guiar por Dios. De igual forma, lícito es aceptar las comodidades y la consolación de Dios⁸⁴.

Incluso, para una mejor comprensión y visualización de esta dimensión que el Maestro quiere que captemos, en orden a ejercitarnos en el discernimiento, se presenta el análisis formal del siguiente texto. El mismo es un ejemplo fehaciente del esquema seguido en este capítulo y del salto espiritual que el alma ha de obrar para llegar a la unión transformante, a través de su discernimiento. Así es que, el hombre ha de *durchbrechen*⁸⁵ la desolación y hasta la propia consolación.

⁸⁴ Cf. *I RdU* c.18, DW V, Brugger, 145.

⁸⁵ [atravesar]. A propósito de esta forma de actuar que ha de adquirir en su ejercicio el hombre, considera Eckhart: «Un gran maestro dice que su atravesar es más noble que su fluir (dimanar = *ûzuliezen*), y esto es cierto. Cuando flui (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, soy más bien lo que fui y lo que seguiré siendo ahora y siempre. Entonces siento un impulso que me debe lanzar por encima de todos los ángeles (...) en este atravesar me doy cuenta de que Dios y yo somos uno. Entonces soy lo que fui y allí ni decrezco ni crezco, pues soy una causa inamovible, que mueve todas las cosas» *Pr.* 52, DW II, Vega, 80. Las palabras entre comillas son traducciones de Silvia Bara Cf. Bara, *Teología mística alemana. Estudio comparativo del «Libro de la Verdad» de Enrique Suso y la obra del Maestro Eckhart*, 215. En el caso de Brugger por atravesar traduce «traspasar» y por fluir, «emanar» Brugger, 656-657. Por su parte, Walshe emplea el verbo emanar y para atravesar, «breaking-through» [avanzar] Walshe, 424.

Punto de partida de la contemplación	Pilar fundamental de su espiritualidad	Pedagogía divina	Fenomenología del consuelo-desconsuelo	Pedagogía divina	Resolución en la toma de decisión- salida comportamental	Un paso más hacia la unión transformante	Tesis	Tendencia del don en sí	Tendencia del desasimiento
«Ahora bien, ¡observa qué vida maravillosa y deliciosa tiene tal hombre “en la tierra como en el cielo” en Dios mismo. El desasosiego se le hace sosiego y la pena le resulte igualmente una cosa querida	y además ¡nota que en todo esto hay un consuelo especial!	pues, cuando poseo la gracia y la bondad de las cuales acabo de hablar,	siento un consuelo y una alegría iguales [y] completas en todo momento y en todas las cosas:	Si Dios me quiere dar lo que anhelo,	lo tengo pues, y me deleito;	Entonces ¿qué es lo que me falta?	Y ciertamente, en el sentido más propio se toma a Dios hallándose privado y no tomando;	pues cuando el hombre toma, el don en sí mismo posee aquello que le produce al hombre alegría y consuelo.	Pero cuando no toma, no tiene ni encuentra ni sabe nada de qué alegrarse, a no ser sólo Dios y su voluntad» ⁸⁶ .
		[pero], si no tengo nada de esto,	he de carecer de ellos por amor de Dios y de acuerdo con su voluntad.	si Dios, [en cambio], no me lo quiere dar,	pues bien, acepto que me falte de acuerdo con la misma voluntad de Dios según la cual Él no quiere, y así tomo hallándome privado y sin tomar.				

⁸⁶ BgT, DW V, Brugger, 187.

En consecuencia, el alma, aquella que es «sin medida y sin modo, en lo cual el Padre de los cielos puede acuñar su imagen y verterse y demostrarse íntegramente: me refiero al Hijo y al Espíritu»⁸⁷, ha de procurar buscar a Dios, por amor a Él, no dejándose conducir por tomar consuelo o desconsuelo sino por Dios mismo⁸⁸. Para tal fin le ayudará el conservar la imagen que ha sido impresa en su fondo, ha de ser movida por ella en su obrar, y mucho más, dejar que sea la Trinidad de Dios quien haga la obra. De forma tal que conserve siempre su calidad de hijo. Y esto consiste, a juicio del Maestro, en que ame a Dios y haga todo por amor a Dios sin buscar ninguna recompensa⁸⁹.

Así, el hombre bueno, nacido de la misericordia de Dios, adquiere la *ein inbilden* en su actuación, como se reflexionó en el porqué de la realización de un ejercicio en el espíritu. Tal desarrollo en su camino espiritual hace que se haga con el modo de obrar de la divinidad, sin mirar un porqué en su actuar, sino solo por amor de aquel a quien llama *abba*⁹⁰. «Y por ende: quien nació de Dios [como] hijo de Dios por amor de Él mismo, es decir, ama a Dios a causa del amar-a-Dios y obra todas sus obras a causa del obrar»⁹¹.

Por consiguiente, ¿dónde colocar la pena o la alegría, el desconsuelo o el consuelo, por las cosas perecederas de este mundo? Aquel que se deje afectar por estas realidades ha de empeñarse en *durchbrechen* el camino que le falta hacia la unión transformante. Ya que, tal y como revela el Maestro en sus escritos, clara señal es de que posee un corazón débil. Y ante aquel que es su Creador y Señor, y en presencia de todos los ángeles, vergüenza le debería de dar⁹².

En definitiva, nada ni nadie, por amor a Dios, podrá separarle de Él (Cf. Rm 9,31-39). El ejercicio del discernimiento ha de procurar valorar la permanencia en el Dios del amor, del perdón, de la misericordia, del consuelo; un Dios siempre presente. Por eso, su oración a aquel que es la Verdad, y con la que Eckhart cierra el libro BgT, expresa: «Que el cariñoso [y] misericordioso Dios, [o sea] la Verdad, me otorgue a mí y a todos

⁸⁷ BgT, DW V, Brugger, 200.

⁸⁸ Bien sintetizar las enseñanzas del Maestro el *Soneto a Cristo Crucificado*, anónimo del s. XVI. «No me mueve, mi Dios, para quererte / el cielo que me tienes prometido, / ni me mueve el infierno tan tenido / para dejar por eso de ofenderte. | (...) Muéveme, en fin, tu amor, y en tal manera, / que aunque no hubiera cielo, yo te amara, / y aunque no hubiera infierno, te temiera. | No me tienes que dar porque te quiera, / pues aunque lo que espero no espera, / lo mismo que te quiero te quisiera». “No me mueve, mi Dios, para quererte (Rubens y Anónimo)”, Ángel Martín, 30 de octubre de 2020, <https://www.franciscanos.org/oracion/nomemueve.html>.

⁸⁹ Cf. BgT, DW V, Brugger, 200.

⁹⁰ Cf. *Ib.*, 206.

⁹¹ *Ib.*, 207.

⁹² Cf. *Ib.*, 223.

cuando lean este libro, [la merced de] que hallemos y percibamos dentro de nosotros la verdad. Amén»⁹³.

Conclusión

El presente capítulo se ha abordado bajo el prisma de las categorías consolación-desolación que presenta Ignacio de Loyola en sus reglas de discernimiento. Al poseer esta síntesis, clave espiritual del patrimonio de la *Espiritualidad*, se ha realizado una lectura en los libros RdU y BgT para descubrir la gramática del Espíritu Santo en el pensamiento místico del predicador y Maestro. Constatamos que muchos de los pasajes con los que el Maestro turingio explica su vivencia espiritual, en RdU, no emplea los términos de consolación- desconsuelo. Estos suelen aparecer omitidos y prefiere evidenciar las manifestaciones con que se revelan.

Este comportamiento puede ser porque hablara a frailes dominicos, que en principio habrían de estar familiarizados con estos movimientos, y con una mayor práctica espiritual; o porque prefiere que sean ellos mismos los que, en sus coloquios sobre discernimiento, puedan identificarla. Incluso, se vale del binomio para explicar algún aspecto de uno u otro sin desligarlos. No así, por ejemplo, en BgT donde estos movimientos del espíritu aparecen declarados.

Las observaciones ofrecidas al hombre bueno, que se ejercita en el desasimiento, procuran que comprenda, acepte, y asuma la realidad. Y, a través de un conjunto de herramientas, que se ponen a su disposición, pueda afrontarla y superarla. El Maestro turingio trasmite lo que ha contemplado y busca favorecer sobre manera su vinculación con Cristo, en su cotidianidad, en su seguimiento. Sus máximas, reglas o sentencias espirituales hallan eco en la síntesis de las reglas de discernimiento que Ignacio escribirá unos siglos más tarde. Muchas de sus máximas espirituales están sostenidas sobre las *Sagradas Escrituras*, iluminadas por algún Padre de la Iglesia y algún maestro de filosofía. Su redacción, llena de vida, es encarnada por la gran variedad de imágenes de la vida cotidiana que emplea para que cale su enseñanza.

Entre la fenomenología de la consolación destaca la alegría, en sus diversas manifestaciones. Esta alcanza a llenar de luz a toda la persona, inflama el corazón del hombre y refiere a la plena alegría, que sólo Dios puede dar. En el Dios de la misericordia el ser humano posee la fuente de todo consuelo. Por otra parte, se destaca en la orientación global

⁹³ BgT, DW V, Brugger, 226.

dominante de este pensamiento y su repercusión en la experiencia que, aunque el alma esté consolada, no ha de perder de vista el ejercicio de la observación de sí. Por tanto, el entendimiento lo ha de conservar activo y despierto.

La experiencia del consuelo es primordial en el ser humano. Esta no sólo repercute en un bien personal, sino que alcanza al otro, por misericordia, en su desconsuelo. Por medio de esta experiencia Dios se vale de obrar cosas mayores en el hombre y este es capacitado para consolar. ¡Cuánto más Dios! Además, esta experiencia se ordena a favorecer la unión transformante en el ser humano y opera una nueva creación en el hombre, por el propio Dios, que es quien realiza esta obra. En tal sentido, el hombre ha de trabajar por ser humilde ante su Creador y Señor, dispensador de todas las gracias humanas. Y su humildad favorecerá su desasimiento, porque su consuelo no se ubica en él o en las criaturas, sino en sólo Dios. Así es que ha de procurar la búsqueda de un consuelo verdadero y equitativo. Por ende, esta experiencia es un escalón hacia una mayor vinculación de comunión en la unión con Cristo.

Si el consuelo proviene de Dios el desconsuelo, por su parte, es todo aquello que le es disímil y no proviene de Él. Así, para explicar lo que es el desconsuelo el Maestro declara lo que es el consuelo y conceptualiza el desconsuelo por lo que no es. La referencia comparativa la sitúa en Dios. Si el hombre se halla en desconsuelo es porque no se ha trabajado a sí mismo en su desasimiento. Las manifestaciones por la que se destaca figuran: penas, desconsuelos, desasosiegos, amargura. La más empleada por el autor será la pena, que abarca todas las dimensiones del ser humano.

Incluso, entre los pensamientos que manifiesta el Maestro en relación con este estado se evidencia un encorvamiento de la persona hacia el daño, la pena y el sufrimiento, hasta el punto de configurarse con ellos, que hacen que parezca que Dios se ha escondido. En esta situación varias son las recomendaciones que del maestro se pueden extraer. Se destaca que el ser humano ha de mantener la misma disposición, igualdad de ánimo, que cuando se encontraba consolado. Ha de aprender a mudarse contra el desconsuelo y la pena. Y justo en el mayor de los desconsuelos es cuando más ha de buscar al Señor.

Otro detalle significativo en cuanto a la vivencia de estos pensamientos, es la pedagogía divina que permite que el ser humano transite por ellos. Eckhart resalta que el desconsuelo se produce por la falta de desasimiento, y Dios lo permite para que el ser humano carezca de todo sostén fuera de Él. El ser humano es pura nada y ha de pasar de cultivar su ego a procurar el valor de la humildad. Este le posibilita acoger los dones que le otorga la bondad infinita de Dios.

Incluso, en la pena y desasosiego el hombre ha de saber que no son permitidos por Dios en su estado puro. Él, que bien conoce al hombre, sabe dar a cada uno lo que le es mejor y más conveniente. Y se suma la disposición que ha de fomentar el ser humano para que, en las penas, dolores y sufrimientos, etc., se aproveche de los recursos que él dispone y conserva, para mejor salud de su ser. Hoy esta tendencia humana recibe la denominación de resiliencia. La prueba que Dios permite que el hombre pase pretende sacar lo mejor de él, como se refina el oro para obtener su mayor valor. Y aquel que se queja en esta situación será porque olvida el consuelo de Dios o lo desconoce.

Aún más, para enfrentar la pena en el sufrimiento, tal y como es expresado en el BgT, el Maestro no sólo explicita unas pautas psicológicas-morales para poner cara a cara esta dimensión humana; sino que, con el camino trazado del desasimiento, marca la trayectoria hacia la vinculación total con Dios. En Dios el hombre no sólo afronta la pena, el desconsuelo, el desasosiego, la amargura, sino que, al sufrir por Dios y sólo por ÉL, esta dimensión es trastocada en salud para el cuerpo, en una bienaventuranza.

Por eso, como predicador persigue despertar e iluminar los procesos del entendimiento, para captar el lenguaje de Dios, y favorecer el proceso de discernimiento en la unión transformante. Eckhart muestra, con los casos que se citarán, que aun cuando el ser humano experimenta la lejanía de Dios, como pedagogía divina, se evidencia una multitud de formas con las que Dios le consuela, sea en su padecimiento o en su actuación. Dios siempre está presente, aunque parezca ausente.

Por consiguiente, los amigos de Dios nunca carecen de consuelo. Ya sea consuelo o desconsuelo han de superarse a sí mismo y aspirar a lo máximo, al bien más sublime que puede alcanzar el ser humano en el fondo de su alma, al mismo Dios. Sea lo que fuere que Dios proporciona o sustrae al ser humano, este no ha de tomar el don que Dios le da en sí mismo, sino que ha de procurar, en su impasividad, alcanzar al mismo Dios. Y dejar que sea la Trinidad de Dios quien conduzca su vida. El alma no ha de procurar consuelo o desconsuelo, ni ninguna recompensa, sino al Dios misericordioso, en su calidad de hijo.

Para finalizar, agregar que esta visión del ser humano y de las cosas que se presentan en este capítulo descansan en la bondad y misericordia de Dios, que el Maestro ha contemplado, y quiere llegar a los demás para que nunca pierdan la fe y la esperanza en Dios. Un Dios escondido y revelado, que su lenguaje propio es el de la consolación y permite que se sienta su ausencia, con una pedagogía divina, que quiere y espera siempre sacar lo mejor del ser humano. Un Dios que se le percibe y halla en lo más profundo del ser. Y que siempre espera que todo cuanto hagan sus hijos sea por Él y para Él.

CONCLUSIÓN GENERAL

Una vez que hemos recorrido los capítulos anteriores, es momento oportuno para formular las conclusiones, a la luz de las hipótesis de la investigación. Para la misma, las agrupamos en tres cuestiones a valorar: primero, sobre las categorías que componen el discernimiento y se hará hincapié en las reglas que Eckhart presenta. Segundo, los resultados de la influencia de las reglas del Maestro en las reglas de discernimiento de Ignacio. Y, tercero, señalamos los temas a aclarar y las cuestiones que pueden ser retomadas en futuras investigaciones.

1. El discernimiento y el Maestro Eckhart

1.1 Las categorías ejercicio, alma y voluntad en el discernimiento eckhartiano

Concluimos que, a la luz de este recorrido, comprobamos que en el Maestro Eckhart destella una sabiduría de la cotidianidad, que ilumina la existencia humana, en materia de discernimiento. Él otorga una relevancia e insiste en la necesidad de realizar un ejercicio habitual en el discernimiento. Para conquistar este hábito hemos de propiciar primero, que profundicemos el conocimiento personal. Segundo, una mayor práctica del intelecto. Y, tercero, una mayor apertura a Dios.

En esta medida, seremos capaces de vislumbrar si nos alejamos o acercamos al Dios trino. Y mediante la práctica del desasimiento posibilitamos que Dios mismo sea quien habite en lo más profundo de nuestro ser. Hasta tal punto podemos llegar que Dios nos tome desnudo y engendre a su propio Hijo: máxima obra por excelencia en el ser humano. La finalidad última de este ejercicio es propiciar que busquemos en todo momento permanecer en Dios, es decir, la íntima comunión en el amor trinitario.

Incluso, contemplar a Dios en la cotidianidad de la existencia es un estado permanente que hemos de conservar en el diario vivir. Como al profeta, que mañana tras mañana Dios le espabila el oído (Cf. Is 50,4) de discípulo; del mismo modo ha de suceder con el hombre, en su atención hacia lo creado, para hallar a Dios. Eckhart insiste que en todo

momento ha de ejercitarse en el espíritu para entrenarse todo él en captar a Dios en una unidad entre el exterior, lo creado, y lo interior, en el fondo de su alma. Ha de estar en vela, en su deseo y elección a la luz del Espíritu Santo, y con su lámpara encendida para poder acogerle y entrar al banquete con su Señor (Cf. Mt 25,1-13). Y es que esta es una realidad posible, a la mano, llena de una esperanza vital en la alegría del Resucitado, que se materializa aquí y ahora, en la cotidianidad de la vida.

Por eso, en el ejercicio de su discernimiento ha de permanecer apegado a Dios. Y en la adquisición de este hábito ejercitar el ojo interior, espiritual del discernimiento, con aplicación inteligente, para no caer en un engaño. Además, se enfatiza que el *locus* religioso de la experiencia espiritual, y por tanto de un ejercicio de discernimiento, es el *grunt der sêle*. De este fondo concluimos: primero, que hace referencia a la totalidad de la persona que se involucra en este proceso. Segundo, que el Maestro lo describe con disímiles metáforas sin lograr abarcar la amplitud de su significado. Y tercero, que en el mismo Dios asienta su trono, es decir, que sólo Él posee la capacidad de entrar a este fondo.

Y con respecto a la voluntad, es un apartado que queda sin desarrollar en esta investigación. Más, en el cuerpo del trabajo investigativo se alude a ella. Así, se necesita que se posea voluntad para realizar los EE. Esta es requerida para efectuar un ejercicio de observación de sí, para analizar cómo es la voluntad que muestra la persona y su ánimo hacia el Señor. Una voluntad que siempre busca lo mejor para el ser humano. Y que, en última instancia, descansa en el mismo Dios al desear y llevar a término su voluntad en el hombre, a imagen de su Hijo. Por eso, quien posea buena voluntad es imposible que se aleje del mismo Dios y de su consuelo. Así, el ser humano ha de procurar, mediante su voluntad, tomar a Dios mismo y su designio para con Él. Por otra parte, de las tres facultades del alma el entendimiento ostenta un papel rector ya que, a juicio del Maestro, es la que empuja para alcanzar al mismo Dios.

1.2 Las reglas de discernimiento en Eckhart y los movimientos de consuelo-desconsuelo

A la luz de los libros RdU y BgT constatamos la existencia de diversas reglas sobre el discernimiento que emplea el Maestro en sus prédicas y enseñanzas. Estas se encuentran dispersas en sus obras y sin sistematicidad en su presentación. Sobresale el uso de las fuentes bíblicas en los ejemplos que emplea o como punto de partida de estas. Se caracterizan por una notable viveza y originalidad en su ilustración y exhortación, en su puesta en práctica, a través de un ejercicio de discernimiento en la cotidianidad.

Por consiguiente, estas muestran la constante cercanía de Dios que se vale de disímiles alternativas para consolar al ser humano. La multitud de casos que ejemplifica el Maestro dan cuenta de estas múltiples formas. De especial relevancia Eckhart destaca que lo propio de Dios es consolar y, por tanto, sus amigos no carecen de consuelo. Ahora bien, el consuelo por excelencia es el mismo Dios que se entrega al ser humano sin modo, ni medida.

Por otra parte, el desconsuelo forma parte de la pedagogía de Dios para que el hombre reconozca, en su humildad, primero, que es nada ante Él. Segundo, su necesidad para su existencia. Y, tercero, que Dios es su único sostén. Ante esta situación, no son exentos de la ayuda divina pues Dios otorga a cada uno lo que necesita para poder atravesarla. De igual forma, la alternativa de la mudanza ante el desconsuelo es un recurso empleado en varios ejemplos. Y exhorta a no dialogar con la pérdida, la pena o la enfermedad; sino a utilizar los recursos que el alma dispone, y está al alcance de su mano, ya que Dios nunca desprovee al hombre en su condición o estado.

Más, en sus páginas, una verdad resplandece por sobre estas categorías. La misma muestra que el hombre ha de escalar mucho más en su práctica espiritual del discernimiento hasta el punto de carecer del consuelo de Dios. Este ha de aprender que no será el consuelo o desconsuelo el que ha de moverle, no se ha de contentar con el don de Dios, sino que ha de pretender la cumbre máxima del desasimiento en su vida cotidiana. A saber, acceder al mismo Dios. Esto es, ganarse al mismo Dios, su unión con Él, y realizar su voluntad.

Por último, una curiosidad se manifiesta en sus escritos. Si se clasifican en estos libros las reglas de discernimiento que se encuentran, según las semanas por las que las divide Ignacio, en RdU priman las de Segunda Semana, mientras que en BgT las de Primera. Es comprensible que así sea, tan sólo, por los destinatarios de las obras.

2. Influencia del Maestro Eckhart en las reglas de discernimiento de san Ignacio

Varias son las reglas, máximas o sentencias de discernimiento que se encuentran en el Maestro, tal y como se valoró. Y en todas las que referenciamos se corrobora la existencia de ecos en la síntesis de las reglas de discernimiento que Ignacio presenta, o en alguna de sus partes. No obstante, y como se reflexionó, no hay indicios explícitos por Ignacio de la influencia de Eckhart en dichas reglas. Y sí indirectas, como contemplamos.

Amén de la diferencia en cuanto al uso de los términos consolación-desolación, del poco acento que el Maestro atribuye a la denominación del maligno, o del marcado uso de

la Escritura por Eckhart para mostrar algunas reglas, encontramos puntos de continuidad en la tradición que alcanzan a Ignacio en una influencia indirecta.

Por consiguiente, señalamos los aspectos más esenciales:

- 1°. La congruencia en la fenomenología de ambos pensamientos del espíritu.
- 2°. La certeza de que sólo Dios puede entrar hasta el fondo del alma. Y propio de su ser es darle consolación.
- 3°. El empleo del término *anima* como *locus* espiritual y dimensión donde acontece la experiencia religiosa. Y, por ende, del discernimiento.
- 4°. La consolación es un lenguaje propio, primordial y espontáneo de Dios. Entre sus formas de consolar se encuentran la identificación con los dolores de Cristo y el dolor de los pecados.
- 5°. La preeminencia en la experiencia de consolación y la explicación de la desolación a partir de esta.
- 6°. En el caso de la desolación, su análisis como pedagogía de Dios y la eliminación cultural del ego del ser humano. Este último es en un constante ejercicio de desasimiento para que, en su pequeñez y pura nada, pueda reconocerse necesitado y referido a Dios.
- 7°. La experiencia de estos movimientos son un indicador de la tendencia o no de la persona hacia Dios y su permanencia en la comunión.

Por último, una peculiaridad se ha de anotar en el acento que Eckhart sostiene en aprender a vivir según el modo y estilo del propio Dios. Y es que no será el consuelo o el desconsuelo lo que ha de mover a la criatura, sino Dios mismo. Esta matización puede ser interpretada en la regla décima de Primera Semana, EE 223, al leerse como la no búsqueda de la consolación de Dios, sino el Dios de la consolación.

3. Cuestiones por aclarar y caminos abiertos para futuras investigaciones

Con respecto a la investigación, dos temas no se desarrollamos en el mimo. El primero, concerniente a la voluntad. Y el segundo, relacionado con el discernimiento en la cotidianidad de la vida. Dicho de otro modo, la temática de la CAA., de gran esplendor en las páginas de Eckhart y tan presente en los EE de Ignacio.

Por otra parte, esta investigación posee como limitante el acceso a las obras de Eckhart en su idioma original. Inclusive, no es un estudio acabado ya que no se realiza en todo el patrimonio espiritual del Maestro, sino que se analiza y reflexiona sobre el discernimiento en dos obras concretas: RdU y BgT. Además, otra limitación es la no

corroboración de estas temáticas en sus escritos latinos. Estos, según hemos presentado, han de estudiarse en conjunto por la compenetración y unidad existente entre ambos. Los aspectos que señalamos constituyen materiales de trabajo para seguir rastreando el término discernimiento, en sus referencias implícitas y explícitas, y así poder alcanzar un significado más acabado según la cosmovisión del Maestro.

Inclusive, sería interesante ampliar esta investigación a los demás maestros espirituales que representan esta escuela. Ya que, por ejemplo, en las obras de Tauler aparecen referencias al discernimiento en consonancia, muy estrecha, con las reglas ignacianas. Y, además, existen evidencias explícitas por la cercanía de sus obras a los primeros jesuitas, entre los que se incluye Ignacio.

Para finalizar, comentar que una cuestión queda sin dilucidar, ¿por qué si el Maestro Eckhart aborda el tema del discernimiento, este no aparece referenciado en los manuales? ¿Acaso porque a veces pasa como incomprendido o difícil en su interpretación? ¿O tal vez por la dispersa y no sistematización de esta temática en las obras del Maestro? Con todo, lo cierto es que sus prédicas y enseñanzas han sido motivos de inspiración para muchos. Además, siguen incentivando la investigación sobre el pensamiento de este Maestro de escuela y Maestro de vida que escudriñó, de forma admirable, la íntima comunión entre el alma y Dios.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes primarias

- Bara, Silvia. “Conversaciones del discernimiento”. En *Dios en ti: Eckhart, Tauler y Susón a través de sus textos*, editado por Silvia Bara, Julián de Cos y Salvador Sandoval, 45-58. Salamanca: San Esteban, 2017.
- Bara, Silvia. “El nacimiento de Dios en el alma”. En *Dios en ti: Eckhart, Tauler y Susón a través de sus textos*, editado por Silvia Bara, Julián de Cos y Salvador Sandoval, 82-96. Salamanca: San Esteban, 2017.
- Brugger, Ilse de, trad. *Meister Eckhart. Tratados y sermones*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013.
- Vega, Amador, ed. *El fruto de la nada y otros escritos*. 6ª ed. Madrid: Siruela, 2008.
- Walshe, Maurice O’C, ed. *The complete mystical works of Meister Eckhart*. New York: Herder, 2009.

2. Voces de diccionarios

- Arzubialde, Santiago. “Discretio”. En *DEI (A-F)*. Dirigido por José García de Castro. GEI, 623-636. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Buckley, Michael. “Discernimiento”. En *DEI (A-F)*. Dirigido por José García de Castro. GEI, 607-611. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Cacho, Ignacio. “Ignacio de Loyola”. En *DEI (G-Z)*. Dirigido por José García de Castro. GEI, 975-985. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Corella, Jesús. “Consolación”. En *DEI (A-F)*. Dirigido por José García de Castro. GEI, 413-424. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Chércoles, Adolfo M^a. “Reflectir”. En *DEI (G-Z)*. Dirigido por José García de Castro. GEI, 1544-1546. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Dalmases, Cándido de y J. Escalera. “Generales de la Compañía de Jesús. 1 Ignacio de Loyola”. En *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*. T. II. Dirigido por Charles E. O’Neill y Joaquín Domínguez, 1595-1601. Roma-Madrid: Institutum Historicum-Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- García de Castro, José. “Moción”. En *DEI (G-Z)*. Dirigido por José García de Castro. GEI, 1295-1269. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

- García, Albino. “Ejercicios Espirituales. Método y teología”. *DEI (A-F)*. Dirigido por José García de Castro. GEI, 690-697. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Guillén, Antonio. “Desolación”. En *DEI (A-F)*. Dirigido por José García de Castro. GEI, 570-580. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Hortal, Augusto. “Sindéresis”. En *DEI (G-Z)*. Dirigido por José García de Castro. GEI, 1654- 1656. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Kauner, Peter. “Cosa”. En *DEI (A-F)*. Dirigido por José García de Castro. GEI, 495-496. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Mancho, M^a Jesús. “Lenguaje ignaciano”. En *DEI (G-Z)*. Dirigido por José García de Castro. GEI, 1115-1119. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007
- Martín, Juan. “Jerusalén”. En *DEI (G-Z)*. Dirigido por José García de Castro. GEI, 1064-1077. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Melloni, Javier. “Manresa”. En *DEI (G-Z)*. Dirigido por José García de Castro. GEI, 1192-1195. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Oechslin, Rafaël-Louis. “Eckhart”. En *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. T. IV-I. Dirigido por M. Viller, 93-116. Paris: Beauchesne, 1960.
- Palacios, Carlos. “Experiencia de Dios”. En *DEI (A-F)*. Dirigido por José García de Castro. GEI, 855-862. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Salin, Dominique. “Jésuite”. En *EMR*. Dirigido por Marie-Anne Vannier, Walter Euler, Klaus Reinhardt, Harald Schwaetzer. L'apogée de la théologie mystique de l'Église d'Occident, 671-675. Paris: Cerf, 2011.
- Sievernich, Michael. “Pecado”. En *DEI (G-Z)*. Dirigido por José García de Castro. GEI, 1419-1426. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Vannier, Marie-Anne. “Eckhart”. En *EMR*. Dirigido por Marie-Anne Vannier, Walter Euler, Klaus Reinhardt, Harald Schwaetzer. L'apogée de la théologie mystique de l'Église d'Occident, 414- 425. Paris: Cerf, 2011.
- “Naissance de Dieu dans l'âme. Eckhart, Tauler”. En *EMR*. Dirigido por Marie-Anne Vannier, Walter Euler, Klaus Reinhardt, Harald Schwaetzer. L'apogée de la théologie mystique de l'Église d'Occident, 839-844. Paris: Cerf, 2011.
- Wehrli-Johns, Martina. “Béguinagues”. En *EMR*. Dirigido por Marie-Anne Vannier, Walter Euler, Klaus Reinhardt, Harald Schwaetzer. L'apogée de la théologie mystique de l'Église d'Occident, 182-188. Paris: Cerf, 2011.

3. Literatura complementaria

- Agustín. “Libro X”. En *Obras de san Agustín. Tratado sobre la Santísima Trinidad*. T.5. 2^a ed. Introducción y notas por Luis Arias, 573-609. Madrid: BAC, 1956.
- *Confesiones*. Traducido por José Cosgaya. Madrid: BAC, 2005.
- Ancelet-Hustache, Jeanne. *El maestro Eckhart y la mística renana*. Traducido por Luis Hernández Alfonso. Hombres de espíritu. Madrid: Aguilar, 1962.

- Arzubialde, Santiago. *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*. 2ª ed. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2009.
- Balthasar, Hans. “Teología y santidad”. En *I. Verbum Caro. Ensayos teológicos*. 2ª ed. Traducido por Andrés Sánchez, 195-223. Madrid: Encuentro-Cristiandad, 2001.
- Bara, Silvia. *Teología mística alemana. Estudio comparativo del «Libro de la Verdad» de Enrique Suso y la obra del Maestro Eckhart*. Münster: Aschendorff, 2015.
- “Les Institutions Spirituelles: moyen de diffusion de la mystique rhénane en Espagne ou passage vers la Devotio moderna?”. En *Mystique Rhénane et Devotio Moderna*, dirigido por Marie-Anne Vannier, 151-185. Paris: Beauchesne, 2017.
- Cadoré, Bruno, ed. *Libro de las Constituciones y Ordenaciones de los Frailes de la Orden de Predicadores*. Salamanca: San Esteban, 2019.
- Carro, Venancio. “Florecimiento de la Orden Dominicana en el siglo XIII”. En *Santo Domingo de Guzmán. Historia documentada*, 635-657. Guadalajara: OPE, 1973.
- Demkovich, Michael. *Introducing Meister Eckhart*. Ottawa: Novalis, 2005.
- Denzinger, Henrich y Hünerman, Peter. *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 2ª ed. Coordinado por D. Guimera. Traducido por B. Dalmau, C. Ruiz y E. Martín. Barcelona: Herder, 2000.
- Fuentes, Inés. “El todo y la nada de Dios: Maestro Eckhart”. En *El Dios que viene. Renovar la predicación cristiana*. Editado por Javier Carballo, Manuel Santos y Gonzalo Blanco, 155-184. Madrid: Edibesa, 2017.
- García de Castro, José. *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa» [EE 330]*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2001.
- “Interioridad, experiencia, teología”. En *Contexto y nueva evangelización*, editado por Gabino Uríbarri, 123-158. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2007.
- “La historia del discernimiento espiritual”. Conferencia en clase, aula de Teología, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 28 de noviembre de 2017.
- “Seminario de ejercicios”. Presentación en PowerPoint. Curso de Teoría y práctica del discernimiento. Universidad Pontificia Comillas. Madrid, 2018-2019.
- García, Enrique. *Ignacio de Loyola*. Madrid: Taurus, 2013.
- García, Luis María. “«Que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas» [Ej 46]. Voluntad de Dios y motivación humana en el discernimiento ignaciano”. En *Dogmática ignaciana: «Buscar y hallar la voluntad divina» [Ej 1]*, editado por Gabino Uríbarri, 381-408. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, 2018.
- García-Villoslada, Ricardo. *San Ignacio de Loyola: nueva bibliografía*. Madrid: BAC, 1986.
- Gómez, Vito, ed. “Los nueve modos de orar de santo Domingo”. En *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporáneos*, editado por Vito Gómez, prólogo de José A. Martínez, 357-377. Madrid: Edibesa, 2011.
- González, Antolín. *El carisma de la vida dominicana*. Salamanca: San Esteban, 1994.
- González, Benjamín. *Letra pequeña. La cotidianidad infinita*. Santander: Sal Terrae, 2004.
- *Salmos para «sentir y gustar internamente». Una ayuda para la experiencia de los Ejercicios Espirituales*. Santander: Sal Terrae, 2004.

- Haas, Alois María. “Escuelas del misticismo medieval tardío”. En *Espiritualidad cristiana II. Alta Edad Media y Reforma*. Dirigida por Jill Raitt. Traducida por Jula Torres, 145-176. Buenos Aires: Lumen, 2002.
- *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*. Barcelona: Herder, 2002.
- Honorio III. Bula *Gratiarum omnium largitori*, 21 de enero de 2017. En *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporáneos*, editado por Vito Gómez, prólogo de José A. Martínez, 1160-1161. Madrid: Edibesa, 2011.
- Iparraguirre, Ignacio. “La Compañía de Jesús y los Ejercicios de san Ignacio”. En *Historia de la espiritualidad. Espiritualidad católica*. Tomo II. Dirigido por Baldomero Jiménez y Luis Salas, 207-247. Barcelona: Juan Flors, 1969.
- Jedin, Hubert. “Ignacio de Loyola y su orden hasta 1556”. En *Manual de Historia de la Iglesia. Reforma, Reforma Católica y contrarreforma*. T. V. Dirigido por Hubert Jedin, 612-626. Barcelona: Herder, 1972.
- Le Goff, Jacques. “La formación de la cristiandad (siglos XI-XIII)”. En *La civilización del occidente medieval*. Traducido por Godofredo González, 55-90. Barcelona: Paidós, 1999.
- Lera, José María. *La pneumatología de los Ejercicios Espirituales: una teología de la cruz traducida a la vida*. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, 2016.
- Libera, Alain de. *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*. Traducido por Manuel Serrat Crespo. París: Bayard, 1999.
- Loyola, Ignacio de. *Ejercicios espirituales*. 4ª ed. Introducción por Cándido de Dalmases. Santander: Sal Terrae, 1985.
- *El peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola*. Introducción, notas y comentarios por Josep M. Rambla. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, 2015.
- “Carta a sor Teresa Rejadell. Venecia, 18 de junio de 1536”. En *Obras de san Ignacio de Loyola*, editado por Manuel Ruiz Jurado, 662-666. Madrid: BAC, 2014.
- Martín, Juan. *El fenómeno místico. Estudio comparado*. 3ª ed. Madrid: Trotta, 2009.
- Martínez, Felicísimo. “El ideal de la verdad y el diálogo con las culturas”. En *Domingo de Guzmán. Evangelio viviente*, 307-331. Salamanca: San Esteban, 1991.
- *Espiritualidad dominicana. Ensayos sobre el carisma y la misión de la Orden de Predicadores*. Madrid: Edibesa, 1995.
- *Ve y predica. La predicación dominicana en los siglos XIII y XXI*. Madrid: Edibesa, 2015.
- McGinn, Bernard. *The Mystical thought of Meister Eckhart: the man from whom God hid nothing*. New York: Crossroad, 2001.
- Melquiades, Andrés. *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid: BAC, 1994.
- Mitre, Emilio. “El orden social cristiano entre los siglos XI y XIII: imágenes, realidades y fronteras”. En *El mundo del cristianismo II. El mundo medieval*. 2ª ed. Coordinado por Emilio Mitre, 263-302. Madrid: Trotta, 2006.

- Orvieto, Constantino de. “Narraciones sobre santo Domingo”. En *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporáneos*, editado por Vito Gómez, prólogo de José A. Martínez, 435-498. Madrid: Edibesa, 2011.
- Pablo, Daniel de. “Espiritualidad dominicana”. En *Espiritualidad en la baja Edad Media. Siglo XII-XV*, 115-144. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000.
- “El escenario histórico”. En *Espiritualidad española del siglo XVI. Los Reyes Católicos*. Vol. I, 11-45. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012.
- Radcliffe, Timothy. *El manantial de la esperanza*. Editado por Bernardo Fueyo. Salamanca: San Esteban, 1998.
- Rahner, Karl. “Contemplación para alcanzar amor”. En *Meditaciones sobre los ejercicios de san Ignacio*, 258-265. Barcelona: Herder, 1971.
- “El hombre y las otras cosas”. En *Meditaciones sobre los ejercicios de san Ignacio*, 20-24. Barcelona: Herder, 1971.
- “La indiferencia y el más”. En *Meditaciones sobre los ejercicios de san Ignacio*, 25-29. Barcelona: Herder, 1971.
- “El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”. En *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*. Vol. 2., dirigido por Johannes Feiner y Magnus Löhrer. 2ª ed., 269-294. Madrid: Cristiandad, 1977.
- Rambla, Josep M. “Contemplación para alcanzar amor”. En *Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Una relectura del texto (6)*, 7-23. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2016.
- Reus, Manuel. “«Deje inmediate obrar al Criador con la criatura» [Ej 15]. La experiencia inmediata de Dios”. En *Dogmática ignaciana: «Buscar y hallar la voluntad divina» [Ej 1]*, editado por Gabino Uríbarri, 329-354. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, 2018.
- Romans, Humberto de. *La formación del predicador*. Traducido por Nelson Medina. Salamanca: San Esteban, 2017.
- Ruiz, Manuel, ed. *El peregrino de la voluntad de Dios. Biografía espiritual de san Ignacio de Loyola*. Estudios y ensayos. Espiritualidad. Madrid: BAC, 2005.
- “Constituciones de la Compañía de Jesús”. En *Obras de san Ignacio de Loyola*, editado por Manuel Ruiz Jurado, 365-582. Madrid: BAC, 2014.
- “Diario espiritual”. En *Obras de san Ignacio de Loyola*, editado por Manuel Ruiz Jurado, 269-364. Madrid: BAC, 2014.
- *El discernimiento espiritual. Teología. Historia. Práctica*. Madrid: BAC, 2010. 5ª reimp., 2018.
- Rupnik, Marko. *El discernimiento*. Traducido por Pablo Cervera. Burgos: Monte Carmelo, 2015.
- Sajonia, Jordán de. “Orígenes de la Orden de Predicadores”. En *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporáneos*, editado por Vito Gómez, prólogo de José A. Martínez, 203-268. Madrid: Edibesa, 2011-.

- Schönfeld, Andreas. "Gebet Meister Eckharts". En *Meister Eckhart. Geistliche Übungen. Meditationspraxis nach den »Reden der Unterweisung«*, 8. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 2003.
- Susón, Enrique. *Autobiografía espiritual (Vita)*. Traducido por Salvador Sandoval. Salamanca: San Esteban, 2001.
- Tauler, Juan. "Sermones". En *Obras*, traducido por Teodoro Martín, 382-399. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Universitaria Española, 1984.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *Escritos esenciales*. Editado por Ursula King. Santander: Sal Terrae, 2001.
- Vicaire, Humbert-Marie. *Historia de santo Domingo*. Traducido por Argimiro Velasco. Madrid: Edibesa, 2003.
- Tomás de Aquino. *Suma de Teología*. 4ª ed. Tomo I. Presentado por Damián Byrne. Madrid: BAC, 2001.
- , *Suma de Teología*. 4ª ed. Tomo III. Presentado por Damián Byrne. Madrid: BAC, 2001.

4. Artículos de revista

- Arzubialde, Santiago. "Discernimiento - Unción del Espíritu Santo - y Discretio. Presencia y actividad del Espíritu en los escritos de san Ignacio de Loyola". *Manresa* 70 (octubre-diciembre 1998): 231-267.
- Bara, Silvia. "Para entender al maestro Eckhart y la mística alemana". *Ciencia Tomista* 135, nº. 437 (septiembre-diciembre 2008): 453-485.
- Catalá, Toni. "Cuando sentimos que es Dios quien nos mueve. Discernir la consolación". *Manresa* 75 (2003): 221-234.
- Corella, Jesús. "El «que» y el «porque» del discernimiento". *CONFER* 28, nº. 107 (julio-septiembre 1989): 381-420.
- Díez-Alegría, José María. "La «Contemplación para alcanzar amor» en la dinámica espiritual de los Ejercicios de San Ignacio". *Manresa* 23 (1951): 171-193.
- Emonet, Pierre. "Ejercicios en tiempo de increencia. Dificultades y posibilidades de la experiencia de Dios desde el área teológico-cultural". *Manresa* 70, nº. 273 (1997): 307-317.
- García de Castro, José. "La estructura interna del discernimiento". *Manresa* 80 (abril-junio 2008): 125-140.
- "La libertad pasivizada: decisión y consolación en Ignacio de Loyola". *Manresa* 83 (2011): 149-163.
- García, José Antonio. "Oficio de consolar: recibir y transmitir la consolación de Dios". *Manresa* 75 (2003): 269-285.
- "De los Ejercicios a la vida ordinaria: La Contemplación para alcanzar amor". *Manresa* 79 (2007): 153-166.
- "«Mirar cómo los bienes y dones descienden de arriba» (Ej 237). El mundo como diafanía de Dios". *Manresa* 81 (2009): 243-255.

- García, Luis. “Discernir la desolación”. *Manresa* 91 (2019): 93-96.
- Guillén, Antonio. “El valor pedagógico de la desolación”. *Manresa* 75 (2003): 345-357.
- Iglesias, Ignacio. “La contemplación para alcanzar amor en la dinámica de los Ejercicios Espirituales”. *Manresa* 59 (1987): 373-387.
- “Dar a otro modo y orden (Ex.2)”. *Manresa* 61 (1989): 355-366.
- Martín, Juan. “El siglo de una gran mutación religiosa”. *Sal Terrae* 87 (1999): 879-891.
- Radcliffe, Timothy. “El trono de Dios. El papel de los monasterios en el Nuevo Milenio”. *Revista de teología pastoral* 89, n.º. 1043 (2001): 225-240.
- Vinzent, Markus. “Maestro Eckhart rehabilitado”. *International Dominican Information* n.º. 482 (mayo 2010):142-143.

5. Documentos electrónicos

5.1 Contenidos en una página web

- Juan de la Cruz, San. “Poesía”. Portal Carmelitano. 14 de febrero de 2012. Consultado el 20 de enero de 2020. <https://www.portalcarmelitano.org/download/Poesias-San-Juan-de-la-Cruz.pdf>.
- Martín, Ángel. “No me mueve, mi Dios, para quererte (Rubens y Anónimo)”. Directorio Franciscano. La oración de cada día. Consultado el 30 de octubre de 2020. <https://www.franciscanos.org/oracion/nomemueve.html>.

5.2 Documentos papales

- Benedicto XVI. Audiencia General sobre Santo Domingo de Guzmán, (3 de febrero de 2010). En la Santa Sede, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100203.html.

5.3 Audiovisuales

- García, Luis María. “El discernimiento como lucidez humilde”. Aula de Espiritualidad Pedro Fabro. 4 de mayo de 2017. Videoconferencia, 55:53. https://tv.comillas.edu/media/D.+Luis+Mar%C3%ADa+Garc%C3%ADa+Dom%C3%ADnguez%2C+SJ.+%22El+discernimiento+como+lucidez+humilde.%22+Aula+de+Espiritualidad+Pedro+Fabro.++4+05+2017/1_jda9gszy/65835571.

APÉNDICE

I. Tabla comparativa de las obras del maestro Eckhart en castellano

Fuente	Predigt	Nombre del Sermón	VEGA	BRUGER
DW I	1	<i>Intravit Iesus in templum (...)</i>	<i>El templo vacío</i>	I.
DW I	2	<i>Intravit Iesus in quoddam castellum</i>	<i>La virginidad del alma</i>	II.
DW I	3	<i>Nunc scio vere (...)</i>		III.
DW I	4	<i>Omne datum optimum (...)</i>		IV.
DW I	5a	<i>In hoc apparuit caritas (...)</i>		V a.
DW I	5b	<i>In hoc apparuit caritas (...)</i>	<i>Vivir sin porqué</i>	V b.
DW I	6	<i>Iusti vivent in aeternum</i>	<i>Dios y yo somos uno</i>	VI.
DW I	7	<i>Populi eius (...)</i>		VII.
DW I	8	<i>In occisione gladii (...)</i>	<i>El anillo del ser</i>	VIII.
DW I	9	<i>Quasi stelia matutina (...)</i>		IX.
DW I	10	<i>In diebus suis placuit deo (...)</i>		X.
DW I	11	<i>Impletum est tempus Elizabeth</i>		XI.
DW I	12	<i>Qui audit me</i>		XII.
DW I	13	<i>Vidi supra montem Syon (...)</i>		XIII.
DW I	13a	<i>Sant Johannes sach (...)</i>		XIII a.
DW I	14	<i>Surge illuminare iherusalem etc</i>		XIV.
DW I	15	<i>Homo quidam nobilis (...)</i>		XV.
DW I	16a	<i>Een meester spreect</i>		XVI a.
DW I	16b	<i>Quasi vas auri solidum (...)</i>	<i>Cómo tenéis que vivir</i>	XVI b.
DW I	17	<i>Qui odit animam suam (...)</i>		XVII.
DW I	18	<i>Adolescens, tibi dico: surge</i>		XVIII.
DW I	19	<i>Sta in porta domus domini (...)</i>		XIX.
DW I	20	<i>Homo quidam fecit cenam magnam</i>		XX.
DW I	20b	<i>Homo quidam fecit cenam magnam</i>		XX b.
DW I	21	<i>Unus deus et pater omnium etc</i>		XXI.
DW I	22	<i>Ave, gratia plena</i>		XXII.
DW I	23	<i>Iesus ordenó a sus discipulos (...)</i>		XXIII.
DW I	24	<i>Dice San Pablo: «Acoged (...)</i> »		XXIV.
DW I	25	<i>Moyse orabat dominum deum suum</i>		XXV.
DW II	26	<i>Mulier, venit hora (...)</i>		XXVI.
DW II	27	<i>Hoc est praeceptum meum (...)</i>		XXVII.
DW II	28	<i>Ego elegi vos de mundo</i>		XXVIII.
DW II	29	<i>Convalescens praecepit eis (...)</i>		XXIX.
DW II	30	<i>Praedica verbum (...)</i>		XXX.
DW II	31	<i>Ecce ego mitto angelum meum etc</i>		XXXI.
DW II	32	<i>Consideravit semitas domus suae (...)</i>		XXXII.
DW II	33	<i>Sancti per fidem vicerunt regna</i>		XXXIII.
DW II	34	<i>Gaudete in domino (...)</i>		XXXIV.
DW II	35	<i>Si consurrexistis cum Christo (...)</i>		XXXV.
DW II	36a	<i>Stetit Iesus in medio discipulorum</i>		XXXVI a.
DW II	36b	<i>Es was äbent des tages</i>		XXXVI b.
DW II	37	<i>Vir meus servus tuus mortuus est</i>		XXXVII.
DW II	38	<i>In illo tempore missus (...)</i>		XXXVIII.
DW II	39	<i>Iustus in perpetuum vivet (...)</i>		XXXIX.
DW II	40	<i>Blübet in mir</i>	<i>La imagen desnuda</i>	XL.

DW II	41	<i>Qui sequitur iustitiam (...)</i>		XLI.
DW II	42	<i>Adolescens, tibi dico: surge</i>		XLII.
DW II	43	<i>Adolescens, tibi dico: surge</i>		XLIII.
DW II	44	<i>Postquam completi erant dies (...)</i>		XLIV.
DW II	45	<i>Beatus es, Simon Bar Iona (...)</i>		XLV.
DW II	46	<i>Haec est vita aeterna</i>		XLVI.
DW II	47	<i>Spiritus domini replevit (...)</i>		XL VII.
DW II	48	<i>Ein meister sprichet</i>		XL VIII.
DW II	49	<i>Beatus venter, qui te portavit (...)</i>		XLIX.
DW II	50	<i>Eratis enim aliquando tenebrae</i>		L.
DW II	51	<i>Hec (sic) dicit dominus (...)</i>		LI.
DW II	52	<i>Beati pauperes spiritu (...)</i>	<i>Los pobres de espíritu</i>	LII.
DW II	53	<i>Misit dominus manum suam (...)</i>		LIII.
DW II	54a	<i>Unsere herre underhuop</i>		LIV a.
DW II	54b	<i>Haec est vita aeterna</i>		-
DW II	55	<i>Maria Magdalena venit (...)</i>		LV.
DW II	56	<i>«Maria stuont ze dem grabe»</i>		LVI.
DW II	57	<i>Vidi civitatem sanctam Ierusalem (...)</i>		LVII.
DW II	58	<i>Qui mihi ministrat, me sequatur (...)</i>		LVIII.
DW II	59	<i>Dániël der wissage sprichet</i>		LIX.
DW III	71	<i>Surrexit autem Saulus de terra</i>	<i>El fruto de la nada</i>	-
DW III	72	<i>Viden Iesus turbas</i>	<i>La montaña verde</i>	-
DW III	77	<i>Ecce mitto angelum meum</i>	<i>El enviado</i>	-
DW III	86	<i>Intravit Iesus in quoddam castellum (...)</i>	<i>Marta y María</i>	-

TRATADOS

Fuente	Abrev.	Nombre de la obra original	VEGA	BRUGER
DW V	RdU	<i>Die rede der onderscheidung</i>		<i>Pláticas instructivas</i>
DW V	BgT	<i>Daz buoch der goetlichen troestunge</i>		<i>Lib. de consolación divina</i>
DW V	VdeM	<i>Von dem edeln menschen</i>	<i>Del hombre noble</i>	<i>Del hombre noble</i>
DW V	Vab	<i>Von abegescheidenheit *</i>	<i>Del ser separado</i>	<i>Del desasimiento</i>

OTROS TEXTOS

Fuente	Abrev.	Nombre de la obra original	VEGA	BRUGER
Ruh		<i>Granum sinapis *</i>	<i>El grano de mostaza</i>	
Pfeiffer		<i>Sprüche *</i>	<i>Proverbios y leyendas del Maestro Eckhart</i>	

* Textos atribuidos a Eckhart, pero cuya autoría es discutida.

GLOSARIO DE TÉRMINOS CLAVES EN ALEMÁN

<i>Abegescheidenheit</i>	[Desasimiento, desprendimiento]. Traducido al inglés como «detachment» [desprendimiento, separación, desapego]. Se aplica a la relación del alma con las cosas, consigo misma y con Dios. Este término relacional indica la capacidad del ser humano de poder vaciarse de sí mismo y de las cosas hasta despojarse de todo. En la misma medida que el hombre es capaz de dejar espacio a Dios, ni más ni menos, Dios ocupa este lugar el corazón humano. El Maestro Eckhart explica que en la vida humana ninguna persona ha llegado a desasirse sin que encuentre algo más. Además, como nota esencial del término, Eckhart explica que su esencia está en la inmovilidad del espíritu ante todo cuanto le acontezca. Esta capacidad le asemeja a Dios.
<i>Durchbrechen</i>	Atravesar, transitar, avanzar.
<i>ein înbilden</i>	Adquirir una única forma con Dios.
<i>êwigen geburt</i>	Término que significa el nacimiento eterno del Verbo en el alma.
<i>Grunt</i>	Vocablo que expresa en Eckhart una realidad relacional entre Dios y el ser humano. Palabra compleja de diversos significados. En sentido concreto se traduce por: terreno, tierra, fondo de un objeto. Y en sentido abstracto por origen, causa o principio de algo; lo más íntimo de su ser, su esencia.
<i>înbilden</i>	In-formar, formar o imprimir la imagen.

ÍNDICE GENERAL

TABLA DE CONTENIDOS	7
SIGLAS Y ABREVIATURAS	9
INTRODUCCIÓN	11
1. Cuestiones introductorias	11
1.1 En el fondo del alma del ser humano, el deseo de la comunión con Dios.	11
1.2 Eckhart, maestro de lo inenarrable del misterio de comunión del alma con Dios	12
1.3 ¿Volver a un maestro espiritual del siglo XIII?.....	13
1.3.1 La búsqueda de la verdad	13
1.3.2 La encarnación continuada	14
1.3.3 El discernimiento como un ejercicio espiritual. Fundamento para la vida.....	15
2. Cuestiones metodológicas	16
2.1 Objetivo de este trabajo investigativo	16
2.2 Génesis del tema.....	17
2.3 ¿Por qué acudir a Ignacio cuando se pretende subrayar el discernimiento en Eckhart?.....	18
2.4 Proceso de construcción de la tesina	19
2.5 Sistema de citas en los libros de estudios	19
a) Escritos eckhartianos	19
b) Obras de Ignacio y documentos de la Compañía	20
2.6 Estructuración de los capítulos y elementos metodológicos	20
CAPÍTULO I	
MAESTRO ECKHART. HISTORIA Y TRADICIÓN	23
Exordio	23
1. Tiempo y espacio del Maestro Eckhart	24
1.1 Pinceladas del contexto histórico entre los siglos XIII y XIV	25
1.2 Principales datos biográficos del Maestro Eckhart.....	27

1.3 Obras relevantes	28
1.3.1 <i>Die reden der unterscheidunge</i>	29
1.3.2 <i>Das buoch der goetlîchen troestunge</i>	30
2. Heredero de una tradición espiritualidad: <i>Contemplare et contemplata aliis tradere</i> 30	
2.1 Del estudio y oración. <i>Contemplare</i>	30
2.2 De la comunidad a la predicación. <i>Contemplata aliis tradere</i>	33
3. El Maestro Eckhart y san Ignacio: continuidad-discontinuidad.....	36
3.1 Datos de la historia	36
3.2 Indicios de temas de continuidad entre Eckhart e Ignacio	38
3.2.1 Uso de la lengua vernácula y términos comunes.....	38
3.2.2 Una experiencia de Dios con una pedagogía para comunicarla	39
3.2.3 Con una finalidad única.....	40
3.2.4 Las mediaciones	40
3.2.5 Desasimiento en Eckhart e indiferencia en Ignacio.....	41
3.2.6 De la mano de la Trinidad	42
3.2.7 Otros temas	43
3.3 Discontinuidad.....	43
3.3.1 En el lenguaje místico.....	43
3.3.2 Una metodología propia	43
Conclusión	44

CAPÍTULO II

COORDENADAS EN EL DISCERNIMIENTO DE SAN IGNACIO DE LOYOLA 49

Exordio	49
1. El discernimiento en los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola. Nociones fundamentales	51
1.1 Tras la génesis de los Ejercicios Espirituales en la experiencia de discernimiento de Ignacio	52
1.1.1 Loyola.....	52
1.1.2 Manresa	52
1.1.3 Jerusalén-Roma	54
1.2 Aspectos claves en la cosmovisión del discernimiento ignaciano	54
1.2.1 Moción, discernimiento y experiencia.....	54
1.2.2 Del <i>qué</i> al <i>para qué</i> en el discernimiento	56
1.2.3 Sobre las reglas de discreción de espíritus	58

3. Dos alteraciones fundamentales a discernir en la vida espiritual	60
3.1 «Mirar el oficio de consolar que Cristo nuestro Señor trae» [EE 224]	60
3.1.1 La consolación	60
a. Estructura	61
b. Rasgos fenomenológicos y otras consideraciones teológicas.....	62
3.1.2 Inmediatez de la experiencia de Dios. La «consolación sin causa precedente» [EE 330].....	63
3.2 «Como separada de su Criador y Señor» [EE 317]	65
3.2.1 La desolación	65
a. Estructura	65
b. Rasgos fenomenológicos y otras consideraciones teológicas.....	65
4. Discernir a Dios en la cotidianidad de la vida	67
4.1 Dios presente en el mundo	67
4.2 Apertura para recibirle y gratuidad para entregarle en lo ordinario de la vida.....	68
4.3 Naturaleza del amor en esta contemplación	69
4.4 Contemplación y semanas de ejercicios	69
Conclusión	70

CAPÍTULO III

EJERCICIO ESPIRITUAL EN EL ANIMA, LOCUS RELIGIOSO DE LA EXPERIENCIA	73
Exordio	73
1. Del ejercicio como obra espiritual en Eckhart.....	74
1.1 Para propiciar un conocimiento personal	74
1.2 Acostumbrarse a ejercitar el entendimiento	76
1.3 Hallar a Dios, <i>inbillden</i> su imagen en el alma, recibirle como don.....	78
2. Visión eckhartiana del alma	81
2.1 La cuestión del alma y su fondo	83
2.2 En el fondo del alma Dios	86
2.2.1 El deseo de Dios	87
a. Alma y voluntad en el ejercicio de discernimiento por su anhelo de Dios.....	88
b. Del Dios deseado al deseo de Dios: un ejercicio constante en el espíritu	89
c. El ejercicio de la purificación del deseo, y más allá, hacia la unión cabal con Dios.....	90
2.2.2 «Que Dios nazca en el alma y que el alma nazca en Dios» (<i>Pr.</i> 38).....	92

a. «¿Dónde pronuncia Dios Padre su Palabra en el alma?» (<i>Pr.</i> 101).....	94
b. «¿Qué es lo que ha de hacer el ser humano, por su operación propia, para mantener y obtener que este nacimiento tenga lugar en él y que se realice?» (<i>Pr.</i> 101).....	96
Conclusión.....	98

CAPÍTULO IV

ALTERNANCIAS OPUESTAS POR LA QUE PASA EL ANIMA EN SU TRANSFORMACIÓN POR EL ÊWIGEN GEBURT	101
Exordio	101
1. «Por Él serás inflamado y sentirás ardor» (RdU c.20, DW V, Brugger, 149).....	103
1.1 Fenomenología	104
1.2 Orientación global dominante que se manifiesta en la experiencia	105
a. De la perseverancia y progreso cada vez mayor.....	105
b. Consolación por el arrepentimiento de los pecados y su perdón.....	105
c. La experiencia <i>príncipeps</i> en el discernimiento.....	106
d. Consolación orientada a la misión.....	107
e. Dios, fuente de todo consuelo.....	107
f. La consolación y el desasimiento.....	108
2. Cuando el hombre «extraña a Dios y Dios se ha escondido» (RdU c.11, DW V, Brugger, 128).....	109
2.1 Fenomenología	109
2.2 Orientación global dominante que se manifiesta en la experiencia	110
a. La mudanza en la desolación. Perseverar en la fe	110
b. La pedagogía del desconsuelo	111
c. Dios no permite el desconsuelo en su estado puro	112
d. La autonomía en la prueba de Dios	112
e. Los pensamientos en la desolación.....	113
f. Orientación en el desconsuelo.....	114
g. Superar en y con Dios el desconsuelo. Trastocar el desconsuelo en bienaventuranza.....	115
3. «Sin medida y sin modo» (BgT, DW V, Brugger, 200). Más allá del consuelo y el desconsuelo.....	116
Conclusión.....	121
CONCLUSIÓN GENERAL	125

1. El discernimiento y el Maestro Eckhart	125
1.1 Las categorías ejercicio, alma y voluntad en el discernimiento eckhartiano	125
1.2 Las reglas de discernimiento en Eckhart y los movimientos de consuelo- desconsuelo.....	126
2. Influencia del Maestro Eckhart en las reglas de discernimiento de san Ignacio	127
3. Cuestiones por aclarar y caminos abiertos para futuras investigaciones.....	128
BIBLIOGRAFÍA	131
1. Fuentes primarias.....	131
2. Voces de diccionarios	131
3. Literatura complementaria.....	132
4. Artículos de revista.....	136
5. Documentos electrónicos.....	137
5.1 Contenidos en una página web	137
5.2 Documentos papales	137
5.3 Audiovisuales	137
APÉNDICE	139
I. Tabla comparativa de las obras del maestro Eckhart en castellano	139
GLOSARIO DE TÉRMINOS CLAVES EN ALEMÁN.....	141
ÍNDICE GENERAL.....	143