

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS DE MADRID**

**FACULTAD DE TEOLOGÍA**

(Departamento de Teología Dogmática y Fundamental)

**ESTRUCTURA Y SIGNIFICACIÓN DE LA  
EXPERIENCIA MÍSTICA EN  
ENRIQUE SUSÓN OP.**

Tesina para la obtención del grado de Licenciado

Director: Prof. Dr. D. Pedro Rodríguez Panizo

Autora: Silvia Bara Bancel

Madrid, 2002

# ÍNDICE

ÍNDICE	2
INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO I. EL CONTEXTO DE ENRIQUE SUSÓN	9
<b>1.1 Contexto histórico, social y espiritual</b>	9
<i>Situación económica, política y social</i>	9
<i>Clima espiritual</i>	13
<i>Beguinas y monjas</i>	14
<i>Los Amigos de Dios</i>	19
<i>El Libre Espiritu</i>	21
<b>1.2 Contexto teológico</b>	24
<i>San Alberto Magno y sus discípulos</i>	24
<i>El Maestro Eckhart</i>	28
CAPÍTULO II. VIDA Y OBRAS DE ENRIQUE SUSÓN	37
<b>2.1 Vida de Enrique Susón</b>	37
<i>Origen e infancia</i>	37
<i>En el convento de los dominicos de Constanza</i>	39
<i>Años de formación filosófica y teológica</i>	43
<i>Predicador itinerante desde Constanza</i>	47
<i>Convento de Ulm, fallecimiento y culto</i>	51
<b>2.2 Obras de Enrique Susón</b>	51
<i>Librito de la Verdad</i>	52
<i>Libro de la Sabiduría eterna y Horologium Sapientiae</i>	54
<i>Gran libro de las cartas y Librito de las cartas</i>	58
<i>Vida</i>	58
<i>Exemplar</i>	59
<i>Sermones y Librito del amor</i>	63

<b>2.3 Influencia póstuma. Impresiones y traducciones</b>	63
<b>2.4 Fuentes para el estudio de Enrique Susón</b>	68
<b>CAPÍTULO III. EL MISTERIO DE DIOS EN ENRIQUE SUSÓN</b>	71
<b>3.1 El lenguaje susoniano sobre Dios</b>	71
<b>3.2 Imágenes de Dios</b>	79
<i>¿Qué es Dios? Esencia de Dios</i>	
<i>¿Dónde está Dios? Inmanencia y trascendencia de Dios</i>	
<i>¿Cómo es Dios? Uno y Trinidad</i>	
<i>El "dónde" sin modo o "luz supraesencial de la unidad divina"</i>	
<i>La Sabiduría Eterna.</i>	
<b>CAPÍTULO IV. ANTROPOLOGÍA DE ENRIQUE SUSÓN</b>	100
<b>4.1 Antropología mística</b>	
<i>El ser humano creado; cuerpo y alma</i>	
<i>El ser humano exterior e interior</i>	
<i>La esencia del alma, "algo simple" en el alma</i>	
<b>4.2 El itinerario místico y sus etapas</b>	
<b>4.3 Antropología teológica</b>	
<b>CONCLUSIONES</b>	142
<b>SIGLAS Y ABREVIATURAS</b>	
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	
<b>ANEXOS:</b>	
<b>Anexo I</b>	<b>Cronología</b>
<b>Anexo II</b>	<b>Iconografía</b>

## INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo vamos a estudiar el pensamiento del beato Enrique Susón, dominico alemán del siglo XIV que, con gran fuerza poética y narrativa y un claro interés didáctico, presentó y clarificó la doctrina del Maestro Eckhart, enmarcándola en la Escritura y la tradición. Abordaremos su "teología mística", según la expresión de Pseudo-Dionisio, esto es, el conocimiento experiencial del Misterio escondido y trascendente, obtenido a partir de la unión vivida con Dios<sup>1</sup>, con el propósito de desentrañar la imagen de Dios que muestra el místico renano y la antropología que en ella se configura.

A pesar de la gran distancia que parece haber entre el siglo XIV y el comienzo del tercer milenio, los hombres y mujeres de aquella época, como nuestros contemporáneos, se sentían habitados por una gran nostalgia de sentido. En medio del desconcierto fruto de las guerras, la peste, la crisis de las instituciones..., emerge el ansia de vivir, la valoración del individuo, el deseo de personalizar la fe, una enorme sed de Absoluto y la búsqueda de una experiencia personal e intensa de unión con Dios, dentro y fuera del marco eclesial. También hoy en día percibimos un creciente interés por la mística, no sólo desde ámbitos cristianos y de las grandes religiones, sino en las nuevas corrientes espirituales (New Age, meditación trascendental...). Un acercamiento atento a los místicos de nuestra tradición, en este caso a Susón y el itinerario espiritual que propone, puede aportar claves para abordar el anhelo de Dios en el momento actual. "Los místicos –afirma Bergson– son reveladores de verdad metafísica. Aunque están en el punto culminante de la evolución, se encuentran también más cerca de los orígenes y hacen sensible a nuestros ojos el impulso que viene del fondo. Considerémosles con atención, intentemos experimentar con simpatía lo que experimentan, si queremos penetrar, por un acto de intuición, en el principio mismo de la vida."<sup>2</sup>

Siguiendo esta invitación, vamos a aproximarnos a la reflexión teológica susoniana, enriquecida por su hondo conocimiento experiencial de Dios. En su obra hay una síntesis

---

<sup>1</sup> Cf. el breve tratado *Teología mística* de PSEUDO-DIONISIO AEROPAGITA, *Obras completas*, ed. de T. H. MARTÍN-LUNAS (Madrid, BAC, 1995) 371-380.

<sup>2</sup> H. BERGSON, *L'Énergie Spirituelle*, en ID., *Oeuvres* (Paris, P.U.F., 1963) 834.

entre la seriedad y rigor del pensamiento y el deseo de elaborar una teología que no se quede en nociones, sino que conduzca a la experiencia de Dios y su seguimiento. Como la mayoría de los autores del medievo, Susón entrelaza la fe vivida y la teología, la espiritualidad y la dogmática: "la vida teologal es la luz interior que unifica formalmente todos los procesos, desde el simple conocimiento del misterio hasta la argumentación racional de una cuestión."<sup>3</sup> Aparecen también en este místico algunos rasgos distintivos: su sentido de lo particular, el aprecio del sentimiento vivido y el recurso al método introspectivo, que hacen de Susón el más afectivo de los místicos renanos y le sitúan en transición entre la mística de la esencia y la *devotio moderna*. Los relatos de sus vivencias y su relación con Dios son especialmente interesantes, a diferencia del Maestro Eckhart o de Tauler, que fueron más reticentes a la hora de compartir su experiencia personal.

Otra razón del interés y actualidad de nuestro autor es la gran expresividad y fuerza poética que atraviesa toda su obra; la alegría, el gozo, el dolor, la sensibilidad extrema afloran y llenan de entrañas su discurso teológico, orientado a la experiencia mística. Con frecuencia recurre a la narración, el diálogo, o relatos alegóricos y se sirve de comparaciones e imágenes de gran plasticidad para expresar su pensamiento y acercarse a la "desnuda Deidad", que trasciende toda imagen. Ha sabido, además, exponer con gran maestría las nociones teológicas latinas en su lengua vernácula en orden a divulgarlas y hacerlas accesibles a todos. En un tiempo como el nuestro, en el que buscamos inculturar y acercar nuestro lenguaje sobre Dios a la sensibilidad de nuestros contemporáneos, la libertad y creatividad del místico dominico pueden suponer un ejemplo y aliento en nuestra tarea.

En efecto, Enrique Susón no sólo vivió de forma intensa su experiencia de Dios sino que, desde su vocación de predicador, estaba convencido de que la vida interior, el abismamiento "en la desnuda y simple Unidad" en donde se halla la felicidad más profunda, es una llamada del Señor para todas las personas, sea cual sea su estado de vida, su género o condición social. Por ello, gran parte de su obra se dirige justamente a los "Amigos de Dios", mujeres y hombres con una fuerte búsqueda espiritual, que se escribían e intercambiaban libros, experiencias... Nuestro autor comparte con los místicos renanos y los Amigos de Dios la convicción de que la fe plenifica y da sentido al sufrimiento presente, al tiempo que conduce a la suprema bienaventuranza: la unión

---

<sup>3</sup> E. VILANOVA, *Los espirituales de la Edad Media* (Madrid, SM, 1994) 13.

esencial con el Absoluto que, de algún modo, puede alcanzarse ya en vida y abre a la eternidad.

Para abordar de manera sistemática la teología de Susón, transida de experiencia mística, nos serviremos de los resultados del excelente estudio comparado del fenómeno místico de Juan Martín Velasco, pero sin desconectar de nuestra condición creyente, de la fe que busca comprender. Utilizaremos los elementos de la estructura del fenómeno místico para describir cómo concibe Susón el Misterio de Dios, el ser humano y la relación que se establece entre ambos, desde una perspectiva teológica, no meramente fenomenológica. Fundamentalmente, el estudio se centrará en los escritos mismos de Enrique Susón, de los que disponemos de ediciones críticas tanto en alemán como en inglés y francés, siendo esta última versión la que utilizaremos principalmente.

La palabra mística, término con una enorme pluralidad de significados, viene del verbo griego *myo* que significa cerrar los ojos y la boca y que da lugar a una serie de términos –*ta mystika* (las ceremonias o misterios), *mystés* (iniciado), *mystikos* (secretamente)– que tienen en común referirse a realidades secretas, ocultas, misteriosas. “Con la palabra ‘mística’ –afirma Martín Velasco– nos referimos, en términos muy generales e imprecisos, a experiencias interiores, inmediatas, frutivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión –cualquiera que sea la forma en que se la viva– del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu.”<sup>4</sup> El carácter totalizador y englobante de la experiencia, la inmediatez del contacto con la realidad experimentada, así como la vivencia frutiva del encuentro, son algunos de los rasgos característicos de la mística, que no es un fenómeno al margen de la religión, sino la vivencia de la actitud creyente en toda su intensidad. Pues la experiencia mística tiene su origen en una radical “inversión de la intencionalidad”: el ser humano deja de ser el centro de la relación que se establece entre éste y el Misterio, y la vive de manera pasiva, como respuesta ante la Presencia indudable que precede al sujeto y se le impone, pero en forma de ausencia que no puede objetivar. Los místicos suelen tener un gran deseo de expresar y poner palabras a ese padecimiento de Dios, cierto y oscuro, que experimentan; pero al mismo tiempo son profundamente conscientes de la inadecuación del lenguaje y de sus expresiones, de la inefabilidad de lo vivido. Estos elementos están presentes también en los escritos del autor que vamos a estudiar. Por

esta razón, junto con la pobreza e imprecisión del vocabulario alemán del siglo XIV, en la que Susón escribe la mayor parte de su obra, no podemos encontrar en ésta la precisión y matización propias de un tratado de teología. A pesar de ello, intentaremos exponer de manera ordenada su pensamiento.

Así, después de aproximarnos en el capítulo primero al contexto histórico y teológico en el que vivió Enrique Susón y de presentar su vida, obras y las fuentes para nuestro estudio en el capítulo II, nos centraremos, en el siguiente capítulo, en el término de la relación del fenómeno místico, el Misterio: la imagen de Dios que se configura, señalando la distinción renana entre Dios y Deidad, Unidad supraesencial y Trinidad, y también la cristología, clave en su teología mística. En el capítulo IV abordaremos la antropología mística que se desprende de los escritos de nuestro autor y plantearemos cómo concibió la relación entre el Misterio y el sujeto. En este capítulo describiremos también las etapas del itinerario místico que propuso, adentrándonos en su concepción de unión esencial del ser humano con el abismo sin fondo de la Deidad. Concluiremos el estudio con una reflexión crítica sobre las aportaciones del pensamiento de Enrique Susón. Nos ha parecido interesante enriquecer este estudio con una cronología de los diversos acontecimientos de la época en la que vivió el místico renano, que hemos incorporado en el anexo I.<sup>5</sup> Por último, en el anexo II presentamos algunas imágenes antiguas, especialmente algunas ilustraciones de los manuscritos y las primeras ediciones de las obras de Susón, siendo especialmente interesante la ilustración del itinerario místico (figura 10). Somos conscientes de que el elevado número de notas interrumpe y dificulta la lectura de la tesina; ésta puede muy bien ser leída sin ellas, pues suelen ampliar o ilustrar lo afirmado en el texto.

Como veremos en este estudio, la teología mística de Susón no es original en sus elementos teológicos, está muy influido por Eckhart y el neoplatonismo dionisiano, por Santo Tomás y San Buenaventura, pero es valiosa porque expone y matiza el pensamiento del Maestro Eckhart dentro de la ortodoxia, utilizando a un lenguaje más poético y afectivo para hablar de la experiencia intensa de un Dios cuya luz está presente en todas las cosas y al mismo tiempo las trasciende todas. Así, para nuestro

---

<sup>4</sup> Cf. J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico, estudio comparado* (Madrid, Trotta, 1999) 23.

<sup>5</sup> Para elaborarla hemos utilizado como base la cronología que establece E.-H. Weber para la vida de Tauler en J. TAULER, *Sermons*, trad. de E. HUGUENY - G. THERY - M.A.L. CORIN (Paris, Cerf, 1991) 673-702, y hemos ido integrando en ella los diversos elementos relacionados con la vida de Susón que aparecen mencionados en el capítulo II, en el que se explicitan las fuentes correspondientes en cada caso.

autor, la huella del misterio de Dios uno y trino en nosotros, su imagen en el alma, capacita y dinamiza al ser humano hacia su origen, Dios mismo. Sólo en Él puede saciarse la sed del alma, sólo en la unión con el Abismo sin fondo se colman nuestros anhelos de felicidad. Esta unión deificante tiene como mediador a Cristo, gracias al designio salvífico de Dios; su humanidad encarnada nos incorpora y nos conduce al misterio de la Trinidad. "Si deseas alcanzar el conocimiento de la Deidad –esto es, Dios mismo en su esencia, afirma el autor–, has de aprender a subir gradualmente como por una vía real a los más altos misterios, por la humanidad asumida y la pasión de la humanidad."<sup>6</sup> Pues para nuestro místico, la humanidad de Cristo es la vía que se ha de seguir, la puerta que se ha de franquear si se quiere llegar a la unión con Dios. Aquél que no ha temido acercarse al misterio de la encarnación y se ha conformado con la humanidad de Cristo con un desprendimiento profundo, es conducido, por gracia, a la unión esencial con la divinidad del Hijo, con la vida intradivina. Alcanzar esta unión es un don de Dios; por ella renacemos, somos regenerados en Cristo y, de algún modo, transformados en la Deidad. Sin embargo, aunque el ser humano se sienta en ella uno con Dios, se mantiene la distinción entre ambos, sigue siendo criatura. Pues así como en Dios hay tres Personas distintas en una Unidad, podemos estar abismados en Dios y sin embargo ser distintos de Él. En realidad se trata de una comunión participada, un anticipo ya en el presente de la bienaventuranza eterna.

Antes de concluir, deseamos agradecer profundamente a Pedro Rodríguez Panizo, por su estímulo constante y sus orientaciones como director de la tesina; a Felicísimo Martínez, por la inestimable ayuda prestada en nuestra clarificación sobre la metafísica medieval; y a todas las dominicas y dominicos que nos han ayudado y sostenido, especialmente las hermanas de nuestra comunidad que, con su apoyo y aliento, han hecho posible que lleváramos a término nuestro trabajo.

---

<sup>6</sup> *Horol.* lib. I, c. 2, 47.



# CAPÍTULO I

## EL CONTEXTO DE ENRIQUE SUSÓN

### 1.1 Contexto histórico, social y espiritual

Para acercarnos a la vida y obras de Enrique Susón y a toda la mística alemana del siglo XIV, es necesario desentrañar, primero, el contexto histórico y social, el universo simbólico y la espiritualidad bajomedievales, tan lejanas de nuestra cosmovisión en muchos aspectos. A través de un acercamiento atento y sin prejuicios podremos percibir la polifonía de las voces, la riqueza de las búsquedas y la hondura de sus respuestas.

#### ***Situación económica, política y social***

La escuela mística dominicana del siglo XIV encarna y expresa las aspiraciones de su tiempo, en un mundo duro y sufriente, marcado por grandes convulsiones sociales, políticas, económicas y religiosas. Un mundo sumido en una crisis general, caracterizada por la decadencia de la idea imperial, el desprestigio de la autoridad pontificia, los nacionalismos incipientes, la aparición de dos extremos sociales cada vez más alejados, una intensa búsqueda espiritual, nuevas formas de religiosidad, nuevas actitudes ante la vida, una nueva mentalidad... Con el tiempo, esta crisis desembocará en una nueva etapa histórica: la Edad Moderna.

Tras las grandes roturaciones de los siglos XII y XIII, a principios del siglo XIV se produce una grave depresión agraria que provoca la carencia de alimentos.<sup>1</sup> El hambre asoló especialmente el sur de Alemania, llegando a afectar al convento mismo de Susón.<sup>2</sup> Asimismo, las guerras se hicieron generales, prolongadas y fratricidas,

---

<sup>1</sup> Se produce por diversas razones: creciente desequilibrio entre el número de habitantes y el volumen de cultivos producido por la agricultura, estancamiento tecnológico, alteraciones climáticas –sobre todo las graves inundaciones de 1314 y 1315–, cultivo de tierras no suficientemente aptas para los cereales, etc. Cf. A. VERDOY, *Síntesis de Historia de la Iglesia. Baja Edad Media. Reforma y Contrarreforma (1303-1648)* (Madrid, UPCO, 1994) 1-60.

<sup>2</sup> Cuando le eligieron prior, llevaban un tiempo sin recibir pan ni vino y el convento se había endeudado mucho para poder alimentarse. A partir de ahora citaremos la obra alemana de Susón indicando el nombre o la sigla del libro de que se trata, el capítulo y la página de la siguiente edición crítica, *Bienheureux Henri Suso. Oeuvres Complètes*, intr. y trad. de J. ANCELET-HUSTACHE (Paris, Seuil, 1977): *Vida*, LSE (*Libro de la Sabiduría eterna*), LV (*Librito de la verdad*), GLC (*Gran libro de las cartas*), *Sermones*, LA (*Libro del amor*); aquí *Vida* c. 43, 267.

aumentando su poder destructivo por una mejora en la técnica armamentística. Surgen conflictos políticos que enfrentan a las naciones, cuyo máximo exponente se encuentra en la oposición entre Inglaterra y Francia en la Guerra de los Cien Años, iniciada en 1339; tensiones entre el poder temporal y espiritual, en Francia, entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII, y en Alemania, entre Luis de Baviera y Juan XXII. La profunda crisis religiosa del Cisma de Occidente (1378-1417) dividió a la cristiandad en dos.

Centrándonos en Alemania, durante la primera mitad del siglo XIV se da una progresiva desintegración del Imperio Germánico, debida a la prepotencia de los poderes territoriales frente al emperador, la lucha de éste contra el papado y los constantes enfrentamientos entre las familias imperiales por el poder: los Luxemburgo, Wittelsbach y Ausburgo. El sistema electivo, consagrado a mediados del siglo XIII, se basaba en la elección de siete príncipes electores, tres eclesiásticos y cuatro laicos, que debía ser confirmada por el Papa. Así pues, en 1314, Luis de Baviera (de los Wittelsbach) fue elegido al mismo tiempo que Federico IV el Hermoso (Ausburgo) y entabló una lucha contra su rival, de la que salió vencedor en la batalla de Mühldorf, en 1322. Luis de Baviera rechazó la injerencia arbitral del papa Juan XXII, bajo el pretexto de que no aceptaba el establecimiento del papado en Aviñón, y apoyó activamente al partido gibelino en Italia. En diciembre 1323, el papa declaró nulas las pretensiones del bávaro al título imperial y, en 1324, lo excomulgó y puso en entredicho los territorios que le eran fieles. Como respuesta, Luis de Baviera acusa al papa de herejía, suscita un antipapa franciscano y, en 1328, se hace coronar emperador en Roma por el cardenal Sciarra Collona.

En torno a Luis de Baviera se habían agrupado pensadores y teólogos descontentos por el imperialismo papal o aquellos cuyas doctrinas se habían vuelto sospechosas: los doctores de París Marsilio de Padua y Juan de Jandum, acusados de averroísmo; franciscanos espirituales –defensores de la máxima pobreza, cuyas doctrinas Juan XXII había declarado heréticas en 1324–, como Guillermo de Occam. Éste se escapó del proceso al que estaba siendo sometido en Aviñón junto con su superior general, Miguel de Cesena, en 1326. "*Defende me gladio*", escribía a Luis de Baviera, "*et defendam te verbo*."<sup>3</sup> De este modo, en la corte de Luis de Baviera se comienzan a elaborar doctrinas que establecen la independencia del poder temporal respecto del espiritual.

---

<sup>3</sup> Citado en J.-A. BIZET, "La parabole du bélier récalcitrant, réponse de Suso aux querelles de son siècle"

La reacción de Juan XXII no se hizo esperar. Las sentencias de excomunión y el entredicho sobre las ciudades fieles al emperador suponían que no podía ser celebrado el culto, ni administrarse en público los sacramentos. Toda ceremonia debía ser suprimida, incluida la cristiana sepultura, aunque los claustros podían celebrar su liturgia, pero con las puertas cerradas. Gran parte del clero secular y muchos religiosos – especialmente los franciscanos–, bien por convicción o por temor a las autoridades de las ciudades, que obligaron a restablecer el culto en 1339, desobedecieron la normativa papal. Los que la cumplieron fueron expulsados de las ciudades, como sucedió con los dominicos, la mayoría de los cuales obedeció el entredicho<sup>4</sup>. El pueblo fiel estaba perplejo y muchos creían que los papas de Aviñón estaban a las órdenes del rey de Francia<sup>5</sup>. Estos años de entredicho fueron el caldo de cultivo para formas de espiritualidad al margen de la institución eclesial.

El cansancio general lleva a buscar una salida. En 1346 Carlos IV de Moravia es elegido nuevo emperador de Alemania por la mayoría de los príncipes electores y confirmado por el Papa Clemente VI. Poco a poco, Luis de Baviera va perdiendo apoyos y su muerte accidental, en 1347, evita la prolongación de la guerra civil y de las hostilidades con Roma.

En una visión simbólica, que seguramente se refiere a esta situación<sup>6</sup>, Susón refleja la experiencia de la época:

"Surgió de la manada un carnero con dos cuernos y una corona de hierro en la cabeza. [...] Una multitud variada le seguía, unos por temor, otros por interés; algunos por simplicidad de espíritu. El carnero, buscando usurpar para él y para los suyos el imperio del lugar, circulaba armado y sometía a cualquiera que se resistía contra él. Derrotaba a los poderosos, [...] condenaba a la gente al exilio. [...] La mayoría de los vencidos se unían a ellos para no ser exterminados del país. Sin embargo quedaron algunos del pueblo de Dios, que temiendo a Dios más que a los hombres, permanecieron firmes en las mayores tribulaciones, dispuestos a morir por las leyes de sus padres y de Dios. [...] Los que eran

---

en M. FILTHAUT (ed.), *Heinrich Seuse, Studien*, (Köln, Albertus Magnus Verlag, 1966) 33-37; aquí: 36.

<sup>4</sup> Tauler, junto con los frailes de su convento de Estrasburgo, se trasladó a Basilea. Los dominicos de Constanza, sin embargo, estaban divididos y cuatro permanecieron en la ciudad, mientras que Susón y el resto salieron exiliados en 1339.

<sup>5</sup> Incluso en el grupo místico del Rin hay diversidad de opiniones. El sacerdote Enrique de Nordlingen, con quien se confiesa la dominica Margarita Ebner, es fiel al entredicho y debe exiliarse a Basilea. Sin embargo ella siente simpatías por Luis de Baviera, protector de su monasterio de Medingen. A comienzos de octubre de 1347 escribe: "Tenía grandes angustias y deseaba orar a mi niño Jesús por el emperador Luis de Baviera a causa de las grandes pruebas que sufría por el rey [Carlos de Luxemburgo]." Oraba por él no sólo en vida, sino también tras su muerte: "Deseaba mucho conocer la suerte del alma de Luis de Baviera. Me fue respondido que tenía grandes deudas, pero que obtendría la vida eterna antes de merecerlo." Cf. M. de VILLERMONT, *Un groupe mystique allemand. Étude sur la vie religieuse au Moyen Age* (Bruxelles, Librairie Albert Dewit, 1906) 420. Este es el único libro que ofrece en francés numerosos textos de las místicas dominicas alemanas: Margarita Ebner, Cristina Ebner y Adelaida Langmann.

<sup>6</sup> Como sostiene J.-A. BIZET en su estudio "La parabole du bélier récalcitrant...", o.c., 33-37.

del partido del Señor tuvieron mucho miedo y desesperaban. [...] Pero uno de ellos, con constancia animaba la constancia de los otros, aterrados por el miedo, y los exhortaba a recurrir a la eficacia de la oración. [...] Dios, que no abandona nunca a los que esperan en él, escuchó la voz de sus siervos y eliminó la fuerza de sus adversarios, pues al día siguiente, [...] el carnero cayó en tierra y uno de sus cuernos fue quebrado [...]. Desde entonces su poder comenzó a declinar y a decrecer de día en día pues muchos comprendieron su fraude [...]"<sup>7</sup>

Junto con el hambre y las guerras que acabamos de describir, las enfermedades, especialmente la peste, asolaron a la población. Una vez terminada la guerra civil y el conflicto entre Luis de Baviera y el papa, comienza "la peste negra" de 1348-1352, que reaparece en 1360-1361 y provoca la muerte de millones de personas: el número de habitantes en el año 1400 es prácticamente la mitad de la población de 1340.<sup>8</sup> Como consecuencia, aumenta el número de indigentes y desheredados, prolifera la mendicidad, el desarraigo social y el éxodo de la población a las ciudades. Aparece también un incipiente nacionalismo, acompañado de la defensa de los intereses de las ciudades. Periódicamente se producen motines populares antijudíos, que se radicalizan hacia el año 1348; a raíz de la peste corre el rumor de que los judíos han envenenado los pozos de las ciudades.<sup>9</sup> En muchos lugares el pueblo enfervorizado persigue y asesina a judíos.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> *L' Horloge de la sagesse*, en *L' oeuvre mystique de Henri Suso*, t. V, trad. de B. LAVAUD (Paris, LUF - Egloff, 1946). En adelante, citaremos la obra latina de Susón, el *Horologium Sapientiae*, a partir de la traducción francesa de Lavaud, indicando el libro, capítulo y página. Aquí: *Horol.* lib. I, c. 5, 96-97.

<sup>8</sup> La mortandad afectó en mayor medida a los varones y el elevado número de mujeres solas, viudas o huérfanas, sin protección fue uno de los factores que favoreció el florecimiento de beguinajes en las ciudades del Norte de Europa, ámbitos donde tener una seguridad y unos recursos para vivir, además de un modo de seguir el ideal de *vita apostólica*. Cf. R. LERNER, *The Heresy of the Free Spirit in the Latter Middle Ages* (Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1972) 230.

<sup>9</sup> En el fondo, la causa de las persecuciones de los judíos radica en que la peste ha matado a muchos de los siervos de los señores feudales y éstos, que no pueden sustituirlos fácilmente por otros debido al descenso de la población, tienen menos rentas e intentan recuperarlas. Por un lado intentan acceder a los cargos públicos como consejeros reales o recaudadores de impuestos, que en Europa Occidental estaban en manos de los judíos. Por otro, quieren borrar las deudas contraídas con judíos al haberles pedido préstamos. La nobleza, ayudada por el clero, agita a la población inculta con rumores sobre los judíos y la culpabilidad de los reyes por tenerlos como colaboradores. Así, los desarraigados y desheredados de los burgos y campos irrumpen en las juderías y realizan los progroms. El efecto inmediato es la expulsión de los judíos, la confiscación de sus bienes y la destitución de sus cargos públicos, por un tiempo. Los reyes, cuando se olvidan de estos hechos, los vuelven a llamar a las cortes.

<sup>10</sup> Un ejemplo de ello está en la *Vida* c. 25, 208-211. En una ciudad al borde del Rin, un día de feria, se organiza un motín contra Susón "pues era la época en que circulaban rumores respecto del veneno." Le acusan de querer envenenar las fuentes y los pozos y de llevar "una bolsa llena de saquitos de veneno y monedas de oro que él y la Orden habían recibido de los judíos para cometer ese crimen." Este relato muestra el clima de violencia y la facilidad con que el pueblo se exaltaba. También la mística dominica Margarita Ebner menciona a los judíos como posible causa de la peste. En 1348, el día de todos los santos, escribe: "Deseaba orar por los muertos y los vivos, sobre todo, por los grandes males de la cristiandad a causa de la muerte universal. Deseaba saber si los judíos eran realmente su causa. Se me respondió: 'Es verdad, pero Dios ha sido crucificado por los pecados de la cristiandad.'" Cf. M. de VILLERMONT, o.c., 419.

### ***Clima espiritual***

Ante esta situación política, económica y social, en el siglo XIV se intensifica la sensación de inseguridad, angustia, temor y el sentimiento de fragilidad y brevedad de la vida humana; algunos se vuelcan entonces en el *carpe diem* (goza de este día, del presente), otros se vuelven intensamente hacia lo eterno. Una nueva sensibilidad religiosa se despierta, como lo refleja el mundo translúcido de las vidrieras. Éste simboliza la presencia de Dios: la luz atraviesa la materia sin romperla y penetra en el interior de la catedral, convirtiéndola en la Jerusalén celestial.<sup>11</sup> Mientras tanto, el clero y los religiosos, por su relajación y su empeño en defender intereses temporales, están cada vez más desacreditados. Algunos creen por ello que su comportamiento atrae los males del cielo hacia la cristiandad. Se levantan voces críticas, dentro y fuera de los márgenes institucionales, y una de ellas es la de Enrique Susón. En el *Horologium* compara a la Iglesia con una ciudad en ruinas, y describe la situación de la siguiente manera:

"Ciertos miembros y jefes [de la Iglesia] se comportan con negligencia, [...]. La mayoría de los hijos y profesos de la santa religión han tenido la audacia de alzarse contra sus superiores [...] Armados de sutilezas filosóficas y aludiendo a textos del derecho superfluos, se apartan de la mano del corrector, salen de los límites trazados por sus padres y se enzarzan en disputas peligrosas. [...]

¿Qué decir de la pobreza voluntaria, alimento de toda la vida religiosa? [...] Se buscan mil maneras de ganar y el arte de salvarse se ha convertido en un arte lucrativo. [...] Y aquello que no parece conveniente guardar en forma de dinero se cambia en otros objetos, bajo capa de piedad: se transforma el peculio en libros o en ornamentos de Iglesia [...].

Respecto de la castidad, no es necesario insistir. Pocas palabras bastan. [...] Algunos, con apariencia de virtud pero sin temor al deshonor, practican, a escondidas, la piratería de las almas, buscan violar las violetas del Esposo celeste o a mancharlas con tocamientos deshonestos.[...]

En cuanto a la caridad, [...] Todos buscan su propio bien y no el de los otros. [...] El odio fraterno ha suplantado la caridad fraterna,[...] se muerden, se provocan, se envidian y desgarran mutuamente [...].

Estos corazones mundanos bajo hábito religioso [...] pronuncian palabras abstractas y enseñanzas espirituales, pero viven amasando y carnalmente y lo que predicán sus palabras y su hábito, lo combaten por sus costumbres."<sup>12</sup>

A esta situación se añaden epidemias, plagas de langostas, grandes inundaciones,

---

<sup>11</sup> El hombre del gótico conoce por los sentidos, es sensual, materialista y se acerca a un Dios que es hombre, que sufre en la cruz, y a una Madre de Jesús, que acaricia con ternura a su hijo.

<sup>12</sup> *Horol.* lib. I, c. 5, 81-87. Estas duras críticas sólo aparecen en la obra latina de Susón, destinada a un público más restringido y tienen como objeto promover la conversión. También el *Coloquio espiritual de las nueve rocas*, atribuido durante mucho tiempo a Susón, pero que parece ser de Rulman Merswin, describe a lo largo de nueve capítulos (4-12) los pecados de la Iglesia, comenzando por sus jefes, que buscan riquezas, honores y poder temporal y se valen de intrigas y abusos para conseguirlos. Cf. *Oeuvres du Bienheureux*

temblores de tierra, cometas y eclipses, calamidades interpretadas con frecuencia como signos del enojo de Dios; se generaliza la convicción de la llegada del fin de los tiempos.<sup>13</sup> Como respuesta, proliferan movimientos espirituales extremos de carácter popular y penitencial, donde los límites entre la ortodoxia y la herejía no siempre están claros: procesiones de flagelantes en Italia, el sur de Alemania y Bohemia (1260, 1300, 1334, 1348, etc.), peregrinos y penitentes, beguinas y begardos, sectas diversas como los Apostólicos de Segarelli, los Valdenses, los hermanos y hermanas del Libre Espíritu...

En el siglo XIV se siguen valorando los actos de piedad y de culto a los santos y a sus reliquias, pero se acentúa la búsqueda de interioridad, de una unión mística con Dios, como consecuencia de la incertidumbre ante tanta adversidad y también de la creciente personalización de la vida de fe que se produce a lo largo de la Edad Media. También se tiende a una concepción de la pobreza más interiorizada.<sup>14</sup> Esta sed de una profunda relación personal con Dios no es exclusiva del siglo XIV; sin embargo, la intensidad de la búsqueda y el enorme número de personas que se dedicaron a ello, tanto monjas y clérigos como laicos, es una peculiaridad de la época.<sup>15</sup>

### ***Beguinas y monjas***

Dado el enorme dinamismo espiritual que desde el siglo XIII se produjo en medios femeninos en el Norte de Europa, y la influencia que estos tuvieron en Enrique Susón, vamos a detenernos en ellos. El movimiento beguinal surgió a principios del siglo XIII y estaba constituido tanto por mujeres como por hombres, aunque la rama masculina siempre fue mucho menos numerosa y, a partir del siglo XIV, el término "begardo" se convirtió en sinónimo de hereje. Arraigado en los deseos de *vita apostolica*, pobreza voluntaria, mendicidad y predicación, recogía las aspiraciones religiosas de muchas personas, que no querían o no podían entrar en un monasterio, pues había que aportar una dote suficiente para poder mantenerse en él de por vida. Así, incluso el Maestro General de los Predicadores, Humberto de Romans, considera en 1273 que la

---

*Henri Suso*, ed. y trad. de E. CARTIER (Paris, Pousseligue - Rusand, 1856) 291-360; aquí: 301 y siguientes.

<sup>13</sup> También Enrique Susón participa de la convicción de que se aproxima el fin del mundo. Cf. *Horol.* lib. I, c. 12, 195 y 200.

<sup>14</sup> Cf. A. VAUCHEZ, que estudia estos movimientos de larga duración que se desprenden de la historia de la espiritualidad medieval en *La spiritualité du Moyen Age occidental VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle*, o.c., especialmente 193-195. Por ejemplo Tauler, comentando las bienaventuranzas, describe cuatro formas de pobreza, donde la más pura es "ser pobre exterior e interiormente por amor, sin otro deseo que el reflujo y el retorno puro, desprendido, sin intermediario e incesante, del corazón interior a su origen y su fuente." J. TAULER, *Sermons*, trad. de E. HUGUENY - G. THÉRY - M.A.L. CORIN (Paris, Cerf, 1991) Sermón 71, 576.

<sup>15</sup> Cf. la introducción de Frank Tobin en H. SUSO, *The Exemplar with two German Sermons* (New York,

mendicidad es peligrosa para las mujeres y que ninguna de ellas debe ser considerada religiosa si no puede mantenerse en el convento sin necesidad de mendigar.<sup>16</sup> Las beguinas llegaron a ser muy numerosas, más de mil en Colonia y otras tantas en Estrasburgo.<sup>17</sup> A pesar de no tener regla aprobada, las beguinas vivían de modo estructurado y obedecían a una Maestra, que denominaban "Marta"; no hacían votos públicos perpetuos, pero sí privados y temporales, aunque algunas beguinas, como las de Schweidnitz hacían voto de obediencia hasta la muerte.<sup>18</sup> Había una cierta movilidad de formas de vida: mujeres educadas entre beguinas o viviendo como tales antes de hacerse monjas<sup>19</sup>, viudas que se hacían beguinas... Vivían célibes, solas o en beguinajes: comunidades independientes unas de otras, situadas en las ciudades del Norte de Europa, sobre todo en Brabante y a lo largo del Rin. Allí leían en común la Escritura y otros libros espirituales en lenguas vernáculas, se dedicaban a la oración, al cuidado de pobres y enfermos y al trabajo manual, especialmente a hilar y tejer. Algunas recorrían los caminos como peregrinas, mendigando el "pan para Dios" y explicando las Escrituras, vestidas con un hábito, con capa y capucha. Hubo entre ellas grandes escritoras místicas, como Hadewich de Amberes en los Países Bajos y Matilde de Magdeburgo en Alemania. Una característica de sus escritos es la utilización de las lenguas vernáculas y el gusto por los modelos de la literatura cortés y trovadoresca –*Minnesang*–, junto con los de la teología victorina y cisterciense del siglo anterior. Refunden las imágenes del Cantar de los Cantares con el proceso interior que experimentan, llegando a parecer nuevas e incluso provocativas, al utilizar un lenguaje amoroso con gran realismo. Por ejemplo, Matilde de Magdeburgo, refiriéndose a la boca de Dios dice:

"Tú eres sentimiento de amor para mi deseo,

---

Paulist Press, 1989) 14-15.

<sup>16</sup> Cf. J. A Mc NAMARA, "The Need to Give: Suffering and Female Sanctity in the Middle Ages" en R. BLUMENFELD-KOLINSKY - T. SZELL (eds.), *Images of Sainthood in Medieval Europe* (Ithaca - London, Cornell University Press, 1991) 221. Las Órdenes Mendicantes, en sus ramas masculinas, encarnaron el ideal apostólico en el seno de la Iglesia. Se difundieron rápidamente, sobre todo en las ciudades, pues eran exponentes de los valores urbanos emergentes: mayor libertad, pertenencia voluntaria, formas de gobierno corporativas... Sin embargo, sus ramas femeninas no incluían la itinerancia, la mendicidad o la predicación. En 1286, el Maestro General, Munio de Zamora, crea la Tercera Orden dominicana, tal vez para responder al deseo de *vita apostolica* de mujeres y hombres al margen de los claustros.

<sup>17</sup> En las regiones renanas y en Bélgica llegaron a constituir el 6% de la población. Cf. D. de PABLO MAROTO, *Espiritualidad de la Baja Edad Media* (Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2000) 225. A principios del siglo XIV había aproximadamente 85 beguinajes en los entornos de Estrasburgo Cf. A. de LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre* (Madrid, Olañeta, 1999) 11.

<sup>18</sup> La prohibición del IV Concilio de Letrán (1215) de la aparición de nuevas órdenes religiosas, ratificada por el II Concilio de Lyon, intentaba limitar el florecimiento de nuevas formas de vida religiosa según el ideal apostólico. Cf. R. LERNER, o.c., 36 y siguientes y 113.

<sup>19</sup> Matilde de Magdeburgo, beguina primero, entró en el monasterio cisterciense de Helfta, por consejo de su confesor. Allí convivió con figuras como Matilde de Hackeborn (+1299) y Santa Gertrudis, "la Grande" (+1302).



tú eres dulce refresco para mi pecho,  
tú eres beso íntimo para mi boca,  
tú eres bienaventurado gozo de mi hallazgo.  
Yo estoy en ti y tú estás en mí,  
y no podemos estar más cerca  
puesto que los dos hemos confluído en uno  
y estamos fundidos en una sola forma  
y permaneceremos eternamente imperturbables."<sup>20</sup>

Además de esta mística nupcial –denominada por los historiadores alemanes *Brautmystik*–, en los círculos de las beguinas del siglo XIII aparecen los primeros testimonios de la mística de la esencia –*Wesenmystic*–, que se desplegará en el siglo XIV con Eckhart y sus discípulos.<sup>21</sup>

A pesar de la protección de frailes mendicantes<sup>22</sup> y de la progresiva institucionalización de muchas de sus comunidades, que pasaron a pertenecer a las Órdenes Terceras –especialmente franciscanas– o se convirtieron en monasterios, Clemente V, en su decreto *Cum de quibusdam mulieribus*, aprobado por el concilio de Viena (1311-1312), terminará por condenar cualquier tipo de vida beguinal.<sup>23</sup> Este decreto y las constituciones del Concilio de Viena, incluida la *Ad nostrum qui* –que define la herejía del Libre Espíritu (DH 891-899)–, fueron publicados por Juan XXII el 27 de octubre de 1317, bajo el apelativo de "Clementinas". Su recepción en Alemania y todo el Norte de Europa produjo la disolución de muchos beguinajes que, bajo la sospecha de herejía, padecieron el acoso sistemático y periódico de autoridades religiosas y civiles.<sup>24</sup> Estas acusaciones salpicaron también a aquellos que se relacionaban con los nuevos

---

<sup>20</sup> *Luz fluyente de la divinidad*, lib. III, c. 5, citado en V. CIRLOT - B. GARÍ, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media* (Barcelona, Martínez Roca, 1999) 161. En el mismo poema la autora menciona el escándalo que suscitaba este modo de expresión: "Me advirtieron de que tuviera cuidado con este libro/ y los hombres me amonestaron:/ isi no quería renunciar a él/ sería consumido por el fuego!" *Luz fluyente de la divinidad* lib. II, c. 26, citado en V. CIRLOT - B. GARÍ, o.c., 150.

<sup>21</sup> Se han realizado diversos estudios sobre la influencia de las místicas beguinas, Hadewich, Matilde de Magdeburgo y Margarita Porete en el maestro Eckhart. Cf. B. Mc GINN (ed.), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics* (New York, Continuum, 1994). El pensamiento de Eckhart aparece menos original de lo que se había creído en un principio, influido por las búsquedas y el pensamiento de sus predecesoras. También F. VANDENBROUCKE señala cómo el estudio del vocabulario alemán de orientación nupcial ha establecido una filiación directa entre Susón y Matilde de Magdeburgo. Cf. J. LECLERC - F. VANDENBROUCKE - L. BOUYER, *La spiritualité du Moyen Age* (Paris, Aubier, 1961) 452.

<sup>22</sup> En 1287 los Predicadores recibieron un privilegio papal sobre varios beguinajes alemanes.

<sup>23</sup> "Se nos ha dicho que algunas mujeres, comúnmente llamadas beguinas, afectadas por una suerte de locura, discuten sobre la Santísima Trinidad y la esencia divina [...]. Puesto que tales mujeres no prometen obediencia a nadie, no renuncian a sus bienes ni profesan regla aprobada, no son ciertamente 'religiosas', aunque lleven hábito y estén asociadas a Órdenes religiosas que están de acuerdo con ellas. Por ello hemos decidido y decretado, con la aprobación del concilio, que su modo de vida debe ser definitivamente prohibido y excluido de la Iglesia de Dios." Citado en A. de LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler ...*, o.c., 11.

<sup>24</sup> Las persecuciones y procesos inquisitoriales se suceden periódicamente: Metz 1334, Magdeburgo 1336, París 1365, Estrasburgo 1374, 1400 y 1404, Basilea 1405, Mainz 1406. En 1369, Carlos IV publica cuatro edictos imperiales contra la secta de begardos y beguinas. Cf. R. LERNER, o.c., 45, 99 y siguientes.



movimientos espirituales, como Eckhart o Susón. La *Vida* de éste da testimonio de su aprecio por las beguinas y de su pastoral en medio de ellas.<sup>25</sup> En la segunda mitad del siglo XIV, las beguinas fueron perseguidas, no ya por ser sospechosas de herejía, sino por vivir una vida mendicante no aprobada.<sup>26</sup> A pesar ello, la existencia de beguinajes continuó hasta la Reforma.

Por tanto, las mujeres de inicios del siglo XIV que deseaban mantenerse en la ortodoxia estaban constreñidas a una única expresión de vida espiritual, la donación de sí mismas en una vida ascética y de oración.<sup>27</sup> Sea cual fuere su motivación, en torno al Rin y en la Suiza oriental, se multiplicaron los monasterios femeninos, siendo predominante la obediencia dominicana. En ellos floreció una rica vida mística: Adelhausen en Friburgo de Brisgovia, Katharinental en Diessenhofen, Engelthal en Nuremberg, Ötenbach en Zurich, Töss en Wintenthur, Weiler en Esslingen, Unterlinden en Colmar<sup>28</sup>... A diferencia de la mayoría de las mujeres en la Edad Media, las monjas aprendían a leer, para poder rezar el Oficio Divino y leer la Escritura y otra literatura religiosa. Sabemos, por ejemplo, que en 1345 Enrique de Nördlingen envió varios libros a Margarita Ebner y a las monjas de su monasterio de Medingen, recomendando su lectura: la *Suma Teológica* y la *Suma contra gentiles*, de Santo Tomás, el *Horologium Sapientiae*, de Enrique Susón y una copia de *La luz fluyente de la divinidad*, de Matilde de Magdeburgo.<sup>29</sup> Era también frecuente, en los monasterios, la lectura de San Bernardo, especialmente su Comentario al Cantar de los Cantares. Además de copiar estos y otros libros para sus bibliotecas, numerosas comunidades tenían una monja historiadora, como Elsbet Stigel que escribió la crónica de su monasterio de Toss. La

---

<sup>25</sup> Durante uno de sus viajes, Susón se aloja en un pequeño convento de beguinas. Eran unas veinte personas entre las *piadosas mujeres* y los que habían venido a escuchar al predicador, y sólo tenían media botella de vino. Susón bendice el vino, que se multiplica y llega para todos. Tras el milagro les dice: 'Hijas mías, yo no he hecho nada. Dios ha querido recompensar la fe de esta sociedad piadosa y le ha dado una bebida material y espiritual.' *Vida* c. 47, 264.

<sup>26</sup> El hostigamiento fue tal que llegó a afectar a las terciarias franciscanas y suscitó la reacción del papa Gregorio XI. En dos bulas sucesivas (1374 y 1377) pide que se proteja a los "*pauperes*" ortodoxos y que los inquisidores episcopales y papales no molesten a aquellos hombres y mujeres pobres que mendigan según los consejos evangélicos. Cf. R. LERNER, o.c., 104 y 105.

<sup>27</sup> Cf. J.-A. Mc NAMARA, o.c., 199-221. Con unas leyes de la propiedad cada vez más restrictivas, que las hacen depender de los varones (padres o hermanos), las mujeres ya no pueden, aunque quieran, dar sus bienes a los pobres ni dedicarse a su cuidado; a ello se añade la creciente sospecha de herejía de hospitales y beguinajes por su contacto con pobres y mendigos.

<sup>28</sup> Según indican las actas del capítulo general de Besançon en 1303, había 64 monasterios en la recién dividida provincia de Teutonia. Mientras tanto había 6 en Hispania, 3 en la provincia de Toulouse, 7 en Francia, 13 en Lombardía... Cf. J. QUÉTIF - J. ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum...*, *tomus primus* (Paris, 1719, reimpr. Burt Franklin, New York, 1959) fols. IX y X.

<sup>29</sup> Cf. L.P. HINDSLEY, "Monastic Conversion. The Case of Margaret Ebner" en J. MULDOON (ed.), *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages* (Gainesville, University of Florida Press, 1997) 31-46; aquí: 33.

misma *Vita* de Susón lo recoge:

"[Elsbet] compuso, aunque su cuerpo fuera débil, un libro excelente; en él se trata, entre otras cosas, de la vida de las santas monjas difuntas, de la vida edificante que llevaron y de las grandes maravillas que Dios operó en ellas, y es un libro que puede excitar vivamente a la piedad de las personas de bien."<sup>30</sup>

Escritos por monjas y para monjas, estos documentos no buscaban tanto hacer informes biográficos reales, sino más bien ser vehículo de doctrina mística práctica y mostrar cómo tenía que ser una vida modélica en un convento dominicano.<sup>31</sup> Junto a estas colecciones de vidas, tenemos las *Vitae* de Gertrud de Engelthal, de Agnes Blannbekin... y las revelaciones de Adelaida Langmann, Cristina y Margarita Ebner. Con frecuencia las monjas consignaron por escrito su experiencia espiritual por indicación de sus confesores.<sup>32</sup> En estos escritos autobiográficos y revelaciones, cultivan la exploración de la propia interioridad y el autoconocimiento, posiblemente fomentados por las prácticas confesionales, que constituyen un espacio de diálogo y de relación.<sup>33</sup> Reflejan una gran devoción a la humanidad de Cristo –especialmente a su infancia y a su pasión– y a la eucaristía, y una oración constante por las almas del purgatorio. Describen las duras mortificaciones corporales de las monjas y presentan un gusto por lo maravilloso y extraordinario.<sup>34</sup> Las visiones y sueños son abundantes pero, con frecuencia, se trata de relatos literarios con intenciones mistagógicas, que en ocasiones traducen de forma plástica las nociones características de la mística renana, como el nacimiento del Verbo en el alma:

"A los 24 años [Cristina Ebner] soñó que estaba embarazada de Nuestro Señor y estaba tan llena de gracia que no había un solo miembro en su cuerpo que no recibiera gracias especiales [...] pasado un tiempo soñó cómo tenía que parirlo sin dolor, tuvo un gozo desmedido al ver su cara..."<sup>35</sup>

---

<sup>30</sup> *Vida c. 33, 227.*

<sup>31</sup> Cf. A. M. HAAS, *Visión en azul. Estudios de mística europea* (Madrid, Siruela, 1999) 19.

<sup>32</sup> Es el caso de Margarita Ebner op, que escribe sus revelaciones a partir de 1344 a instancias del sacerdote Enrique de Nördlingen. Cf. M. VILLERMONT, o.c., 317.

<sup>33</sup> Estudiando la hagiografía dominicana del siglo XIII y XIV, J. Coakley recorre la evolución de la relación entre frailes confidentes y santas mujeres: Siger de Lille y Margarita de Ypres (†1237), Tomás de Cantimpré y Lutgarda de Aywieres († 1246), Raimundo de Capua y Catalina de Siena (1347-1380), etc. Hay en los frailes una creciente admiración por estas mujeres y una inversión de papeles, los confesores se hacen sus discípulos y encuentran en sus visiones y revelaciones un medio más directo para conocer la voluntad de Dios. J. COAKLEY, "Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography" en B. BLUMENFELD-KOLINSKY - T. SZELL (eds.), *Images of Sainthood in Medieval Europe* (Ithaca-London, Cornell University Press, 1991) 222 – 246.

<sup>34</sup> Las prácticas ascéticas extremas son descritas en la literatura mística de los monasterios dominicanos del s. XIV, pero también aparecen en el juicio a las beguinas de Schweidnitz, en 1332. No es tanto el elemento constitutivo de la herejía del Libre Espíritu, –como afirma R. LERNER en "*The Heresy of the Free Spirit...*", o.c., 119–, sino que parece ser una característica de la espiritualidad femenina bajomedieval. cf. J.-A. Mc NAMARA, "The Need to Give: Suffering and Female Sanctity ...", o.c., 221.

<sup>35</sup> Texto de su *Vita* citado en A. M. HAAS, *Visión en azul...*, o.c., 26.

Al igual que las beguinas del siglo XIII, la literatura espiritual de los monasterios dominicanos del siglo XIV mantiene las características de la mística nupcial y afectiva pero desarrolla también aspectos especulativos, con gran influencia de Eckhart, Susón y Tauler.<sup>36</sup> Ello se debe a que los dominicos jugaron un papel importante en el acompañamiento de mujeres que aspiraban a vivir una vida interior intensa, en particular en Flandes, Brabante y el valle del Rin; la necesidad de la *cura monialium* fue recordada en 1286 y 1290 por el Provincial de Teutonia, Hermann de Minden.

Si bien es cierto que no podemos hacer una distinción taxativa entre la devoción de los hombres y las mujeres de la Edad Media o entre la mística masculina y la mística femenina, la atención pastoral a beguinas, terciarias y monjas influyó decisivamente en el pensamiento y la predicación de los dominicos renanos.<sup>37</sup> Según el historiador y erudito dominico de finales del siglo XIX, el P. Denifle, este contacto de los dominicos con las mujeres está en el origen del desarrollo de su mística especulativa en lengua alemana.<sup>38</sup> Pues el encuentro con estas mujeres en búsqueda les forzó a emplear nuevas formas de expresión y a reelaborar sus conocimientos de Escuela, para responder a sus anhelos de una fe más interiorizada y vivida de forma radical.

### ***Los Amigos de Dios***

Imbuidos por este deseo de alcanzar la unión con Dios, los fieles con ideas y aspiraciones comunes se relacionaban para tender hacia la amistad divina, preocupados por la situación del mundo en el que vivían y la decadencia de la Iglesia y de la vida religiosa. Formaban parte de los "Amigos de Dios"<sup>39</sup>, movimiento espiritual del siglo XIV extendido a lo largo del Rin, desde Alsacia y Suiza hasta los Países Bajos, con varios focos de irradiación: Colonia, Estrasburgo y Basilea. Eran grupos piadosos, constituidos por hombres y mujeres de toda condición, que se agrupaban en torno a aquellas personas que predicaran en lenguas vernáculas y que transmitieran una experiencia

---

<sup>36</sup> Cf. L. COGNET, *Introduction aux mystiques rhénoflamands* (Tournai - Paris, Desclée, 1968) 197. Elsbet Stagel, por ejemplo, intentaba seguir "la suave doctrina del Santo Maestro Eckhart" y pidió ayuda a Susón pues "esta doctrina era buena en sí, pero no podía sacar provecho de ella." *Vida* c. 33, 228-229.

<sup>37</sup> Cf. L. COGNET, o.c., 18 y nota 17.

<sup>38</sup> Citado en J.-A. BIZET, *Mystiques allemands du XIV<sup>e</sup> siècle. Eckhart - Suso - Tauler* (Paris, Aubier, 1957) 10.

<sup>39</sup> Cf. A. CHIQUOT, "Amis de Dieu" en *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. I (Paris, Beauchesne, 1937) cols. 493-500; L. COGNET, o.c., 202-225. Bajo esta denominación no se puede hablar de una asociación secreta estructurada, aunque ciertos escritos, sobre todo a finales del siglo XIV, distinguen entre verdaderos y falsos Amigos de Dios para alejarse de los grupos sectarios que también utilizaban esta denominación.

interior y una vida coherente. Nos han llegado algunos de sus nombres: el sacerdote secular Enrique de Nördlingen; algunos dominicos: Susón, Tauler, Nicolás de Estrasburgo; nobles caballeros o damas, como la duquesa de Neuhofern, Margarita, que a instancias de Enrique de Nördlingen tradujo al medio-altoalemán las revelaciones de Matilde de Magdeburgo; los monjes cistercienses de Lutzel; las dominicas de diversos monasterios como Cristina Ebner, Margarita Ebner o Elsbet Stigel, de Engethal, Medingen y Toss, respectivamente; el rico comerciante Rulman Merswin, discípulo de Tauler que se retira a la Isla Verde de Estrasburgo, donde funda una comunidad de Hospitalarios de San Juan; y también el pueblo llano, como el campesino citado por Tauler en uno de sus sermones.<sup>40</sup> La principal fuente de documentación sobre este grupo son los sermones de Tauler y la correspondencia entre el sacerdote Enrique de Nördlingen y Margarita Ebner.

El entorno de los Amigos de Dios era muy activo literariamente. Mantenían una abundante correspondencia y copiaban y difundían textos espirituales, sermones, cartas o tratados, que cristalizaban las tendencias del grupo. Tenían contactos con personas fervientes de los Países Bajos como Ruysbroeck, que en 1350 fue visitado por Tauler y envió su libro *Las bodas espirituales* a sus amigos de Estrasburgo. Los místicos renanos escribieron y hablaron para este círculo, que se encargó de difundir y mantener su memoria.

Según los sermones de Tauler o los escritos de Susón<sup>41</sup>, los verdaderos amigos de Dios son los cristianos que se esfuerzan por practicar la devoción interior y están llenos de compasión por los que sufren. Renunciando a su voluntad propia y a todo lo creado, se abandonan en manos de Dios y buscan unirse a Él por entero. Son las verdaderas "columnas de la Iglesia" y soportan el peso del edificio en ruinas, atrayendo a otros hacia ellos para mostrarles el verdadero camino de la santidad. Su estilo de vida es criticado e incluso se les acusa falsamente de ser Hermanos del Libre Espíritu, pues éstos también se llaman a sí mismos amigos de Dios.<sup>42</sup> Sin embargo, aún teniendo algunos aspectos en común con ellos, como la aspiración a la unión inmediata con Dios, los Amigos de Dios siempre tuvieron el deseo de permanecer fieles a la institución

---

<sup>40</sup> Cf. M. VILLERMONT, o.c., 316 y siguientes; A. CHICOT, o.c., col. 495.

<sup>41</sup> Cf. *Vida* c. 31, 222; c. 48, 278; c. 49, 284; c. 51, 301; etc.

<sup>42</sup> En la *Vida* de Susón hay un testimonio de esta confusión entre los Amigos de Dios y los seguidores del Libre Espíritu: un hombre busca al dominico para matarlo, pues cree que éste ha convertido a su hija "al Espíritu". Cf. *Vida* c. 28, 215.

eclesial y lucharon contra las desviaciones iluministas y sectarias.<sup>43</sup>

### ***El Libre Espiritu***

El "Libre Espiritu" –*fratres de libero spiritu, de novo spiritu, de alto spiritu, de spiritu libertatis, o de altissima paupertate*– designaba al movimiento místico medieval, difundido a través de Italia y el Norte de Europa y especialmente activo en la Alemania del siglo XIV.<sup>44</sup> No constituían una secta organizada, sino un conjunto de fraternidades independientes unas de otras, que participaban de una corriente de pensamiento común, pero con diversidad de acentos. Como muchos hombres y mujeres de su tiempo, buscaban la unión mística con Dios y una vida apostólica verdadera, desde la pobreza interior y una ascesis extremadamente austera. Sin embargo, sus convicciones extremas fueron denunciadas por autores como Alberto Magno –en su *Determinatio de novo spiritu*, ca. 1260–, y en diversos sínodos locales alemanes, y fueron condenadas por el Concilio de Viena (1312) en la constitución *Ad nostrum qui* (DH 891-899). Esta constitución recoge ciertas ideas que aparecen en el *Espejo de las almas simples y anonadadas* (en francés antiguo *Mirouer des simples ames anienties*) de Margarita Porete, beguina condenada en París a la hoguera en 1310. Muy influida por el neoplatonismo de Pseudo-Dionisio, su libro describe siete estados o grados de liberación del alma hasta alcanzar la contemplación, donde no se conoce más que a Dios; el séptimo estado es la bienaventuranza del Paraíso.<sup>45</sup> Los seguidores del Libre Espiritu creían que el ser humano "puede alcanzar en la presente vida la beatitud final, según todo grado de perfección, tal como lo obtendrá en la vida bienaventurada" (DH. 894). Una vez alcanzado este estado de perfección, la identificación con Dios es tan total, inalterable y duradera que no se tienen necesidades o deseos independientes de Él, y se vive en la indiferencia y pasividad más absolutas.<sup>46</sup> En este estado se sentían movidos

---

<sup>43</sup> Aunque los intereses y la literatura de los Amigos de Dios podían ser confundidos con los del Libre Espiritu, en varias ocasiones Enrique Susón señala que no se deben rechazar las imágenes buenas y espirituales cuando su clara inteligencia está sometida a la opinión de la Santa Cristiandad, ni hay que temer las sentencias espirituales que encierran "la santa verdad de una vida perfecta" (LV prol., 426). Tampoco se deben desaconsejar las doctrinas espirituales, las sentencias o la literatura espiritual escrita con cuidado (*Vida* c. 46, 274).

<sup>44</sup> El estudio más profundo y sistemático sobre el tema se debe a Robert Lerner, que analiza todas las fuentes para conocerlos: los documentos eclesiales –de concilios, papas, obispos, procesos verbales, interrogatorios, confesiones, manuales de inquisidores, etc.–, los autores de la época que polemizan contra el Libre Espiritu y la propia literatura del grupo, a la que da el máximo valor como fuente objetiva. Cf. R. LERNER, *The Heresy of the Free Spirit in the Latter Middle Ages*, o.c. También es valioso el aporte de Romana Guarnieri, resumido en R. GUARNIERI, "Frères du Libre Esprit" en *Dictionnaire de Spiritualité*, t. V (Paris, Beauchesne, 1964) cols. 1241-1268.

<sup>45</sup> Cf. R. LERNER, o.c., 200-208 y R. GUARNIERI, o.c., cols. 1260-1266.

<sup>46</sup> Margarita Porete afirma en el *Mirouer*: "Esta Alma, dice Amor [=Dios], no se preocupa ni de vergüenza ni

por el Espíritu y libres de toda mediación: sacramentos, ayunos y oraciones (DH 892), cultivo de las virtudes (DH 896) y pensaban no estar sujetos a la obediencia humana ni a los preceptos de la Iglesia (DH 893). Algunos rechazaban la eucaristía y la meditación sobre la pasión de la humanidad de Cristo (DH 898) y hacían apología de la libertad del que ha alcanzado el grado de perfección.<sup>47</sup> Según Lerner, la mayoría de los adeptos del Libre Espíritu creían que la deificación era por gracia y no "sin la luz de la gloria", como se les acusaba (DH 895); tampoco es cierto que cayeran en todo tipo de excesos inmorales, como señalaba la literatura polémica. Ruysbroeck, por ejemplo, afirmaba que "sean cuales sean los apetitos de la naturaleza carnal, [los Hermanos del Libre Espíritu] pueden hacer libremente todo lo que ésta desea, porque han llegado al estado de inocencia y ninguna ley tiene poder sobre ellos."<sup>48</sup> Por el contrario, practicaban una ascesis extrema, pues la consideraban como un requisito para alcanzar una abnegación total y la deificación.<sup>49</sup> Sin embargo, afirmaban que el alma anonadada y perfecta no tiene ya voluntad propia, sólo la divina y por ello es incapaz de pecar (DH 891) y está liberada de todo remordimiento.<sup>50</sup>

La herejía del Libre Espíritu se extendió en núcleos urbanos y tenía adeptos de toda clase social, aunque las mujeres eran mayoritarias y predominaban las clases acomodadas pues, a pesar de recibir con frecuencia el apelativo de "laicos indoctos", eran capaces de leer y escribir libros en alemán.<sup>51</sup> Sus ideas se propagaban por la predicación pública de sus adeptos, por encuentros individuales, reuniones secretas o por escritos en lenguas vernáculas, entre los que se encontraba el *Mirouer* de Margarita Porete, el libro *De novem rupibus spiritualibus* –que no hay que confundir con el tratado del mismo nombre atribuido a Susón– y toda una literatura que se ha conservado bajo el nombre del Maestro Eckhart: *Maestro Eckhart y el laico desconocido* o *Así era Sor*

---

de honor, ni de pobreza ni de riqueza, ni de bienestar ni de malestar, de amor o de odio, de infierno o de paraíso" y también: "Si se preguntara a estas Almas libres [...] si les gustaría estar en el purgatorio, dirían que no; si querrían estar en esta vida seguras de su salvación, dirían que no; o si quisieran estar en el paraíso, dirían que no." Preocuparse por ello significaría perder el estado de libertad en el que se encuentran. Citado en R. LERNER, o.c., 205.

<sup>47</sup> Cf. *Vida* c. 48, 279. Frente a ellos, Susón, junto con otros autores de la época, va a resaltar constantemente en sus escritos la humanidad de Cristo como vía de acceso a la unión con Dios y a clarificar en qué consiste la verdadera libertad del espíritu, que es ordenada.

<sup>48</sup> J. RUYSBROECK, *Oeuvres choisies*, ed. y trad. de J.-A. BIZET (Paris, Aubier, 1947) 342.

<sup>49</sup> Cf. R. LERNER, o.c., todo el primer capítulo y las conclusiones, 227 y siguientes.

<sup>50</sup> Esta afirmación aparece constantemente en los diversos documentos: en el *Mirouer* de Margarita Porete, en los juicios de las beguinas de Schweidnitz (1332), de Juan Hartmann (1368) y en la confesión de Juan de Brün (ca. 1335). Cf. R. GUARNIERI, o.c., col. 1263. También en la vida de Susón se señala que una de las personas "con propósitos libres y desconsiderados" ha escrito que "el justo no debe temer ningún obstáculo", es decir, ningún pecado. Cf. *Vida* c. 46, 273.

<sup>51</sup> Cf. R. LERNER, o.c., 230.

*Katerei*, la hija que tenía el Maestro Eckhart en Estrasburgo. Muchos seguidores del Libre Espiritu se consideraban discípulos de Eckhart. El capítulo 6 de la primera obra que escribió Susón saliendo en defensa del Maestro Eckhart, el *Librito de la verdad*, ilustra cómo los seguidores del Libre Espiritu recurrían a la autoridad del Maestro y argumentaban a partir de ella.<sup>52</sup> Nuestro autor parece dar a entender que más que mala intención, lo que les sucede a los seguidores del Libre Espiritu es que no han comprendido bien al Maestro Eckhart.<sup>53</sup> Como veremos más adelante, Eckhart fue acusado a su vez de ser uno de ellos ante la inquisición del arzobispo de Colonia y la sospecha de herejía también recaerá sobre Enrique Susón, pues en la Baja Edad Media ningún místico estaba libre de este recelo.<sup>54</sup>

## 1.2 Contexto teológico

Si en el acercamiento a un autor es conveniente situar su pensamiento en su contexto "intelectual", en el caso de Susón esta tarea se hace urgente, dado el universo simbólico y las nociones que maneja, tan distantes de las nuestras. Términos como "ser", "esencia", "alma" o "intelecto" pueden tener distintos significados en diferentes autores y es necesario precisar a quién sigue Susón para comprenderlo de manera adecuada. Otra dificultad añadida es la utilización de una lengua todavía poco pulida para expresar realidades metafísicas y místicas, lo que a veces provoca equívocos.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> Aquí el discípulo dialoga con alguien que se llama a sí mismo un "salvaje, sin nombre" (*Ich heisse daz namelos wilde*), que dice no ser, no venir de ningún sitio, no querer nada, vivir desde la pura libertad, y que representa la tendencia del Libre Espiritu. Argumenta utilizando afirmaciones del Maestro Eckhart: "He oído decir que hubo un gran maestro que niega toda distinción", o "he aprendido que decía que tal hombre [el que se ha conformado a Cristo] operaba todo lo que opera Cristo" y que "él [Eckhart] negaba toda similitud y toda unión y que nos situaba sencillamente y sin ninguna similitud en la simple unidad." LV c. 6, 452, 453 y 454. En este capítulo especialmente y a lo largo de todo el *Librito de la verdad*, y en los capítulos 46-48 y 51 de la *Vida*, Enrique Susón intenta clarificar la justa distinción entre el intelecto ordenado y presuntuoso, el verdadero y falso abandono, la libertad interior y la libertad desordenada y cómo comprender la unión esencial con Dios, la Nada eterna, en el fondo primordial; retoma la doctrina del Maestro Eckhart y la explica, señalando las desviaciones de "los hombres que tienen una falsa libertad".

<sup>53</sup> Cf. M. VANNINI (intr.), *Enrico Suso. Il libretto della Verità* (Milano, A. Mondadori, 1997) 24. Este talante dialogante de Enrique Susón contrasta con el de otros autores de la época.

<sup>54</sup> Cf. R. LERNER, o.c., 188.

<sup>55</sup> Por ejemplo, Susón utiliza "*wesen*" para traducir *esse*, *esentia*, *ens*, *existentia*, y *natura*; o "*vernunft*" que designa la facultad de comprender, la reflexión que permite al ser humano adquirir el conocimiento de sí mismo, el pensamiento contemplativo y la esencia del alma capaz de unirse a Dios. Cf. la introducción de J. ANCELET-HUSTACHE (intr. y trad.), *Bienheureux Henri Suso...*, o.c., 134.



### ***San Alberto Magno y sus discípulos***

La principal escuela de los dominicos alemanes de la época, el *Studium Generale* de Colonia, fundado por Alberto Magno en 1248, estaba profundamente marcada por el pensamiento platónico y neoplatónico. Dotado de una gran avidez por el conocimiento y un espíritu de observación nuevo en la Edad Media, Alberto había sido el primero en ver la riqueza que representaba la ciencia y la filosofía greco-árabe para la teología cristiana.<sup>56</sup> Este retorno a las fuentes griegas fue facilitado posteriormente por su traducción directa.<sup>57</sup> Pero la teología de San Alberto continuaba bajo la influencia de la tradición de San Agustín y el neoplatonismo, que habían marcado profundamente el pensamiento medieval.<sup>58</sup> "El dulce San Bernardo, bendito entre los doctores" –como lo llama Susón y que tanto influyó en la mística– participaba también de esta familiaridad con la doctrina neoplatónica.<sup>59</sup> Como los neoplatónicos griegos y árabes, Alberto Magno estaba persuadido de que la verdad filosófica completa se encuentra en la armonía de Platón con Aristóteles.<sup>60</sup> Trató de unir la iluminación neoplatónica de San Agustín y de Dionisio al empirismo aristotélico. Para San Alberto, los universales son irradiaciones de la inteligencia divina, que se encuentran primero en el intelecto divino (*ante rem*): toda forma que está en potencia en la materia prima se encuentra allí, en virtud del conocimiento que de ella tiene el intelecto divino, tal como Dios la conoce y porque Él la conoce. Al crear el mundo, Dios confiere a la materia las formas distintas, que sólo son

---

<sup>56</sup> En la filosofía árabe se atribuía a Aristóteles el *Liber de causis*, cuya fuente directa son *Los elementos de teología* de Proclo, y *La teología de Aristóteles*, sacada de las *Enéadas* de Plotino, buscando conciliar a Aristóteles y Platón.

<sup>57</sup> El dominico Guillermo de Moerbeke († 1286) vierte al latín los principales tratados de Aristóteles y también los *Elementos de teología* y otras obras de Proclo, que favorecerán la orientación neoplatónica de la escuela dominicana alemana.

<sup>58</sup> Prueba de ello es el número de autores que comentaron a Dionisio: Hugo de San Víctor, los franciscanos Roberto Grosseteste y San Buenaventura, los dominicos San Alberto Magno y sus discípulos, como Santo Tomás, Dionisio el Cartujo... Hasta que Lorenzo Valla y Erasmo no levantaron las primeras dudas sobre su autenticidad, todo el mundo consideraba al autor del *Corpus Dionysiacum* como el convertido por San Pablo e incluso se le confundía con San Dionisio, obispo de París y mártir del siglo II.

<sup>59</sup> Cf. LSE c. 14, 365. San Bernardo es el iniciador de la *via affectiva*, es decir, de la propuesta del amor como camino por excelencia para el conocimiento y la unión con Dios. El cisterciense Guillermo de San Teodorico (1085-1149) retoma y elabora el pensamiento de Bernardo; en una misma línea se sitúan los canónigos de la abadía de San Víctor, Hugo (1096-1141) y Ricardo.

<sup>60</sup> Para conciliar a ambos pensadores, el neoplatonismo introduce una ontología de dos planos superpuestos: el del Uno, que es necesario, sede y causa del ser sustancial, y el de los seres. En este segundo plano, el ser queda definido por la forma, pues la forma es causa del ser. La dialéctica nos permite llegar al Uno, que no es convertible con el ser, sino en tanto que su sede y su causa. San Agustín y los seguidores del "agustinismo" medieval, como San Buenaventura, se distanciaron en este punto del neoplatonismo: consideran que Dios, el primer principio, no está más allá de la esencia sino que es la esencia misma. Dios es el Ser, causa del ser, del bien y del conocimiento. Sin embargo San Alberto Magno, inspirándose en Boecio, y sobre todo sus discípulos de Colonia, como el Maestro Eckhart o sobre todo Dietrich de Freiberg, asumen y profundizan la ontología neoplatónica del Uno, más allá del ser. Cf. E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media* (Madrid, Gredos, 1952<sup>2</sup>) 540-547.



imágenes de los universales divinos. Los rayos de la luz de Dios se difractan en la materia y en ella engendran las sustancias concretas, con su ser individual. Entonces son universales *in re*; son las causas del ser para las sustancias en las que residen y también son causas de su inteligibilidad para los intelectos humanos. Conocer las cosas equivale a transformar el universal *in re* en un universal *post rem*, es decir, liberarlo de su materia y restablecerlo en una condición inteligible análoga a la que tiene eternamente en el intelecto divino. Para ello, el ser humano tiene el intelecto (o entendimiento) agente, directamente irradiado por la luz divina y el intelecto posible. Por su entendimiento agente, el alma es imagen de Dios. La luz del intelecto agente hace inteligibles en acto a las formas de los cuerpos sensibles y por medio de ellas hace que el intelecto posible pase de la potencia al acto. La vida de un ser humano consiste en actualizar su intelecto posible elevándolo progresivamente de lo sensible a conocimientos más elevados, hasta la ciencia de Dios. Sin embargo, Alberto llega a afirmar que la luz del intelecto agente no basta por sí misma para el conocimiento humano. Necesita una luz más abundante que su propia luz: todo conocimiento verdadero, incluso el natural, supone una gracia divina, una inspiración del Espíritu Santo.<sup>61</sup> Desde estos supuestos, Alberto tiene una concepción de la teología como conocimiento cierto de realidades espirituales; la luz de la fe es como una teofanía que ejerce sobre el alma una función anagógica, estableciendo así una cierta continuidad entre el estado *in via* y la beatitud celeste, entre fe teologal, unión mística y visión beatífica. La visión de los elegidos en la Patria celeste es, como para Dionisio, de orden intelectual: la unión del intelecto humano y la esencia divina. Sin embargo, no desecha el amor, sino que lo pone en conexión con el intelecto y ambos ayudan a que la fe teologal culmine en una contemplación mística; el Padre ejerce sobre el alma humana una doble atracción hacia el Hijo: por la verdad revelada, cuando el alma accede al Hijo por la fe, y por el Espíritu Santo cuando, por amor a la verdad del Verbo encarnado, el alma ama al Hijo.<sup>62</sup> Esta teología del intelecto estará presente también en Eckhart y en su escuela.

Los discípulos de San Alberto siguieron líneas divergentes. Santo Tomás retomó y profundizó los puntos de vista aristotélicos.<sup>63</sup> El ser humano se encuentra en un universo compuesto de naturalezas, es decir, de cuerpos materiales con su forma. La materia particulariza e individualiza estas naturalezas, la forma es el elemento universal que

---

<sup>61</sup> *Comentario a las Sentencias* (I, 2, 5). Citado en E. GILSON, o.c., 479. Eckhart retomará esta teoría de la presencia real de la gracia increada en el alma humana.

<sup>62</sup> Cf. A de LIBERA, *Maître Eckhart...*, o.c., 50-51.

<sup>63</sup> Cf. E. GILSON, o.c., 488-502.

contienen. El alma humana es una sustancia intelectual, a la que es esencial ser forma de un cuerpo y constituir con él un compuesto físico de la misma naturaleza que todos los compuestos de materia y forma. Al abandonar la simplicidad de las sustancias separadas, como los ángeles, el alma humana pierde el derecho a la aprehensión directa de lo inteligible. Conocer, entonces, consiste en separar de las cosas lo universal que en ellas se encuentra como contenido; esta operación característica del entendimiento humano se llama abstracción. Los objetos sensibles actúan sobre los sentidos por medio de las especies inmatriciales que en éstos se imprimen; a esta aptitud la denominó entendimiento agente. Las especies sensibles se hacen inteligibles al ser despojadas de los vestigios de su materialidad gracias al intelecto agente, potencia de abstracción que extrae lo inteligible de lo sensible, el universal de las condiciones materiales que lo individualizan. El conocimiento humano, por limitado que sea, permite adivinar y desear lo que le falta: lleva hasta la existencia de Dios, pero para Santo Tomás no permite alcanzar su esencia. Sin embargo, por analogía, podemos atribuir a Dios, elevándolas al infinito, todas las perfecciones que hayamos encontrado en las criaturas. La visión de Dios cara a cara, que supone la desaparición de todo intermediario creado, sólo puede realizarse en la vida eterna gracias a la intervención de la *lumen gloriae*, que eleva las facultades naturales.<sup>64</sup>

La doctrina del Aquinate encontró sus resistencias en Alemania, donde las principales figuras intelectuales dominicanas se adentraban en los elementos neoplatónicos que Alberto había introducido, a pesar del decreto del Capítulo General de los dominicos de 1308, confirmado por otros dos Capítulos (1313 y 1329), que nombraba a Santo Tomás doctor oficial de la Orden.<sup>65</sup>

El Maestro Dietrich (Teodorico) de Freiberg (†1310), por ejemplo, uno de los pensadores de la generación de Eckhart, exponiendo el pensamiento de Proclo, traslada al plano intelectual la procesión de las criaturas a partir del Uno y su retorno hacia él. Relaciona el intelecto agente con el *abditum mentis* de San Agustín, este fondo secreto del alma en el cual el hombre encuentra cuanto en sí descubre de verdadero en el

---

<sup>64</sup> Con estos presupuestos, el alma queda limitada a sacar de lo sensible todos sus conocimientos y se le cierran los caminos directos que conducen al conocimiento de Dios. La contemplación no supone ya contacto entre la esencia divina y la esencia del alma humana, lo que parece minimizar los datos de la experiencia mística. Cf. L. COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, o.c., 14.

<sup>65</sup> Aunque hay que tener en cuenta que ser tomista en los años 1300 tampoco significaba profesar la identificación entre Dios y el Ser o asumir la teoría del conocimiento de Santo Tomás sino defender, por ejemplo, que el alma racional es la forma única del cuerpo humano o proponer la superioridad del intelecto sobre el amor y la voluntad para la visión beatífica. Cf. A de LIBERA, *Maître Eckhart et la mystique rhénane* (Paris, Cerf, 1999) 41; E. GILSON, o.c., 503.

razonamiento. Lo compara al mar de donde emana y refluye toda vida intelectual y es la marca que Dios ha impreso en la criatura razonable para hacerla a su imagen. El intelecto agente, tal y como lo concibe Dietrich y en continuidad con San Alberto, está ya en vida unido en cierto modo sin intermediario a la divinidad, y el intelecto posible participa a su vez de la unión divina por el intelecto agente que le ilumina.<sup>66</sup> La gloria de los elegidos no hace más que reforzar la unión a la que el ser humano en la vida presente accede por su naturaleza intelectual.<sup>67</sup> Un discípulo del maestro Dietrich, Berthold de Moosburgo, sustituirá a Eckhart en el Studium de Colonia en 1335, e influirá decisivamente en Tauler.

Los principales temas de la escuela mística alemana, como el fondo o la esencia del alma, la chispa (*fünkelin*) que brilla en ella, o la generación del Verbo en el alma, hunden sus raíces en estas concepciones filosóficas, que se orientan, eso sí, a la visión beatífica.<sup>68</sup>

### ***El Maestro Eckhart***

El recorrido precedente permite comprender mejor *la suave doctrina del santo Maestro Eckhart*, como la denomina Susón.<sup>69</sup> No vamos a entrar aquí en las diversas interpretaciones que ha recibido, ni a presentar con detalle su teología. Tan sólo señalaremos las líneas de fuerza que atraviesan su obra y que son indispensables para entender a su discípulo, Enrique Susón.<sup>70</sup> Una de las dificultades en el estudio de Eckhart es que no conocemos la totalidad de su obra; de su obra latina, más técnica y precisa, sólo poseemos algunos fragmentos de su *Collatio in libros sententiarum*, de Pedro Lombardo, algunas "cuestiones disputadas" de sus estancias en París: las *Quaestiones parisienses*<sup>71</sup>, y algunas partes de su *Opus tripartitum*, que quedó inacabado.<sup>72</sup> Los

---

<sup>66</sup> Cf. J.-A. BIZET, *Mystiques allemands...*, o.c., 37-38.

<sup>67</sup> Esta posición es bien distinta de la de Santo Tomás, para el cual la visión de Dios cara a cara supone la desaparición de todo intermediario creado y sólo puede realizarse en la vida eterna, gracias a la intervención de la *lumen gloriae*, que eleva las facultades naturales. Estas sólo pueden sacar de lo sensible todos sus conocimientos, incluso los inteligibles.

<sup>68</sup> Cf. J.-A. BIZET, *Mystiques allemands ...*, o.c., 24-25. Etienne Gilson subraya que "esta serie de ecuaciones entre el entendimiento agente de todos los peripatéticos (Alejandro, Alfarabí, Avicena y Averroes), el *abditum mentis* agustiniano y la imagen de Dios en el hombre no era una doctrina mística, sino una posición metafísica que los místicos alemanes habían de aprovechar bien pronto." E. GILSON, o.c., 487.

<sup>69</sup> Cf. *Vida* c. 33, 229.

<sup>70</sup> Principalmente seguimos a J. ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart et la mystique rhénane* (Seuil, Paris, 1991<sup>2</sup>); en ocasiones señalaremos los puntos de vista de otros autores consultados.

<sup>71</sup> Los comentarios al *Libro de las sentencias*, de Pedro Lombardo y las cuestiones disputadas eran, especialmente hacia el 1300, los dos principales medios de expresión de un teólogo.

escritos alemanes comprenden unos tratados: *El libro de la consolación divina* y *El hombre noble*, agrupado en el *Liber benedictus*; las *Instrucciones espirituales*, donde comenta la Escritura con los estudiantes dominicos de Erfurt; el opúsculo *Del desprendimiento*; y los *Sermones*, que predicó a lo largo de muchos años y fueron recogidos en gran parte por sus oyentes, especialmente monjas y beguinas.<sup>73</sup> Para llegar a una interpretación adecuada del pensamiento del Maestro Eckhart no se puede separar la obra latina de la alemana, pues no hay en Eckhart –como en muchos de sus contemporáneos– separación entre teología y espiritualidad, entre el *Lesemeister* (maestro de Escuela) y el *Lebemeister* (maestro de vida), entre su enseñanza universitaria y su predicación.<sup>74</sup> Como Alberto Magno, el Maestro Eckhart considera que la teología es la *scientia secundum pietatem*; el conocimiento místico es el término del conocimiento de fe teologal. Por tanto Eckhart asigna a la teología una finalidad indisolublemente teórica y práctica. Y la fundamenta en la exégesis de la Sagrada Escritura, incluido el comentario a Dionisio, y en la experiencia de fe.

El Maestro Eckhart se singulariza por el medio empleado más frecuentemente para divulgar su teología mística, los sermones, y la utilización en ellos de la lengua vernácula, aún poco precisa. De alguna manera él la recrea para expresar términos filosóficos y teológicos.<sup>75</sup> Esta novedad en los términos y el frecuente recurso a las paradojas, a la dialéctica de los opuestos, como Dionisio y Proclo, favoreció que su pensamiento fuera mal interpretado, sobre todo si se sacaban formulaciones de su contexto.<sup>76</sup> El mismo Eckhart, en numerosas ocasiones, previene a sus oyentes de no tomarle al pie de la letra y les advierte que algunas de sus proposiciones, cuestiones o

---

<sup>72</sup> En el prólogo del *Opus tripartitum* expone su intención de presentar de forma sistemática y original la actividad teológica, en tres partes: La *Opus propositionum*, recogería el conjunto de las proposiciones necesarias para fundamentar el trabajo teológico, la *Opus quaestionum*, con las cuestiones disputadas, y una *Opus expositionum*, destinada a la predicación, con dos partes: comentarios exegéticos o exposiciones y sermones. Se han publicado críticamente varias exposiciones (del libro del Génesis, de la Sabiduría, del Cantar, del evangelio de Juan...) y los sermones, escritos por Eckhart en latín y en alemán.

<sup>73</sup> En ellos el Maestro Eckhart transvasa los temas y problemas del mundo de la Escuela al de las monjas y los laicos, pero también recibe y asimila los centros de interés de su auditorio: el elogio a la pobreza evangélica, la deificación y la especulación trinitaria, que el concilio de Viena prohibirá a las beguinas. Cf. A. de LIBERA, *Maître Eckhart...*, o.c., 21-22.

<sup>74</sup> Como pretende Louis COGNET en *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, o.c., 50, donde afirma que el Eckhart teólogo está en la obra latina, mientras que el místico aparece en sus obras alemanas. Alain de LIBERA propone una nueva perspectiva unitaria en *Maître Eckhart...*, o.c., 19-27.

<sup>75</sup> Los historiadores de la lengua alemana consideran que Eckhart es el inventor tanto de la prosa espiritual como de la lengua filosófica alemana. Cf. A. de LIBERA, *Maître Eckhart...*, o.c., 21.

<sup>76</sup> Esta es la opinión del historiador dominico del siglo XVII, fray Hernado del Castillo: "Fray Ecchardo, [...] de *subtilísimo* ingenio y gran claridad, [...] que aunque por ser *demasiadamente* agudo y atenido a cierta novedad de términos y manera de hablar contra el común uso de los teólogos tuvo diecisiete proposiciones condenadas por el Pontífice." H. del CASTILLO, *De la Segunda parte de la Historia de Santo Domingo, Libro segundo* (Valladolid, Francisco Fernandez de Cordoua, 1612) fol.48, col. 4.

exposiciones, "a primera vista pueden parecer monstruosas, dudosas o falsas; no será así si se tratan con mayor agudeza o estudio."<sup>77</sup> Quiere señalar que la verdad se sitúa más allá de las definiciones, que tienen para él un valor provisional, de aproximación.<sup>78</sup> No duda tampoco en contradecirse a sí mismo, pues su pensamiento es dinámico.<sup>79</sup> A esta dificultad del lenguaje y la evolución de su pensamiento se añade el hecho de que la obra de Eckhart quedó sin concluir y que nuestro acceso a ella es en gran parte a través de Sermones, cuya autenticidad hay que verificar y que en ocasiones fueron mal transcritos. Por tanto, la doctrina del Maestro parece poco sistemática y es difícil hacer de ella una síntesis definitiva.

Como sus contemporáneos, Eckhart bebió de diversas fuentes y sus influencias son variadas: Pseudo-Dionisio, Padres latinos como San Agustín, el autor más citado en sus comentarios bíblicos, Padres griegos como Máximo el Confesor y Orígenes, autores medievales entre los que destacan San Bernardo, los victorinos, Santo Tomás y San Buenaventura... y la escuela teológica alemana de la que formaba parte<sup>80</sup>, además de la influencia de la literatura mística de las beguinas, que hemos desarrollado más arriba.<sup>81</sup> Eckhart prosiguió la obra iniciada por su maestro, San Alberto Magno. La convicción que atraviesa todo su pensamiento es la "vida bienaventurada"<sup>82</sup>, la llamada a la unión del ser humano con Dios, entendida como un proceso fuera del tiempo, en la eternidad. Para Eckhart, la eternidad es una dimensión que irrumpe en el instante, no en la sucesión del tiempo; es en primer lugar "ser uno" con Dios, es el momento de la

---

<sup>77</sup> *Lateinische Werke I, Prologi in Opus tripartitum* (Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1986) 152, citado en B. FARRELY, *Eckhart, Tauler y Seuse. Vida y doctrina del Maestro y sus dos mejores discípulos* (Madrid, Edibesa, 2000) 36.

<sup>78</sup> Cf. J.-A. BIZET, *Mystiques allemands ...*, o.c., 41-43 y M. GANDILLAC, "Tradition et développement de la mystique rhénane. Eckhart – Tauler – Seuse": *Mélanges de science religieuse* 3 (1946) 41-42. Este último señala que Eckhart siempre pone el acento en la antítesis para llamar más la atención de su auditorio.

<sup>79</sup> "¡Ahora atiende aquí con aplicación y seriedad! –dice en el sermón 52–. He dicho frecuentemente, y grandes maestros también lo dicen, que el hombre debería estar vacío de todas las cosas y obras, exteriores e interiores, de forma que pudiera ser un auténtico lugar de Dios, en donde Dios pudiera actuar. Ahora, sin embargo, decimos otra cosa. [...] Pues Dios no busca para sus obras que el hombre tenga un lugar en sí mismo, en donde Dios pueda actuar: la pobreza de espíritu es cuando el hombre permanece tan libre de Dios y de todas sus obras que, si Dios quiere actuar en el alma, sea él mismo el lugar en donde actuar." MAESTRO ECKHART, *El fruto de la nada y otros escritos*, trad. de A. VEGA (Madrid, Siruela, 2001<sup>3</sup>) 79.

<sup>80</sup> El estudio del pensamiento filosófico en Alemania de 1250 a 1350 por K. Flash, B. Mojsisch y L. Sturlese ha contribuido enormemente a situar y clarificar la doctrina de Eckhart, insertándola en la corriente iniciada por San Alberto, continuada por Dietrich de Freiberg, Ulrich de Estrasburgo, Bartolomé de Moosburgo... Cf. A. HAAS, "Rhénane (Mystique)" en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. XIII (Paris, Beauchesne, 1988) cols. 515-518.

<sup>81</sup> Cf. nota 21.

<sup>82</sup> "La primera convicción de Eckhart, y no deja de modularla a lo largo de su obra de predicador y espiritual, es que existe una 'beatitud accesible en la tierra'. [...] No aboga por una visión diferida sino por una vida inmediata." A. de LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler ...*, o.c., 37.

salvación.<sup>83</sup>

Eckhart se refiere a Dios de diversas maneras: la plenitud del Ser<sup>84</sup>, Intelecto<sup>85</sup>, Uno, o Nada, siguiendo a Dionisio<sup>86</sup>, esforzándose siempre por resaltar la infinita trascendencia de Dios en su inmanencia, y la inadecuación de todos los términos:

“Dios es sin nombre, pues nadie puede decir o comprender nada de él... Pues si digo: Dios es bueno, no es verdad; yo soy bueno, pero Dios no es bueno... O si digo: Dios es sabio, no es verdad, yo soy más sabio que Él. Si aún digo: Dios es un ser, no es verdad; es un ser por encima del ser y una negación supraesencial. [...] Debes amarlo tal cual es: ni Dios, ni espíritu, ni persona, ni imagen; más aún, el Uno sin mezcla, puro, luminoso...”<sup>87</sup>

Señala también una distinción entre Dios (en alemán antiguo *got*), –el Dios trinitario, el Dios creador, con el que nos relacionamos– y Deidad (*gotheit*) –la esencia divina, origen de la difusión de las Personas–, distinción que no se sitúa propiamente en Dios sino en nuestro modo de comprender, pues no puede haber anterioridad en lo que no tiene ni principio ni fin. Dios y Deidad se distinguen en Eckhart por el “obrar” (*wirken*) y el “no-obrar” (*nichtwirken*).<sup>88</sup> Las Personas obran en Dios, por las procesiones inmanentes; en cambio la Deidad no obra. Y son las Personas las que obran al unísono cuando la obra es exterior a la esencia divina. Deidad y Dios no son dos momentos sucesivos, sino simultáneos en la eternidad. La Deidad, el fondo originario (*grunt*), principio supremo de todas las cosas, donde las tres Personas son un mismo Ser, un simple Uno sin ningún modo ni propiedad, ha dado a las criaturas su ser propio; respecto de ellas la Deidad pasa a convertirse en Dios. Dios se manifiesta al exterior de sí mismo, deviene (*wird*) en toda criatura que recibe de él todo su ser, especialmente en

---

<sup>83</sup> Cf. A. HAAS, “Rhénane (Mystique)”, o.c., col. 514.

<sup>84</sup> “El ser es Dios”, afirma en el Prólogo general al *Opus tripartitum*. Distingue Eckhart a Dios, Ser por esencia, de todos los entes cuyo ser, comunicado por Dios, participa analógicamente del Ser, en el orden de la causalidad eficiente, final y ejemplar. No reconoce a la sustancia que sea en sí y por sí, sino en cuanto es producida y sostenida en su ser por la causa primera. Cf. B. FARRELY, o.c., 39. Desde esta concepción, en ocasiones habla de todas las criaturas y del hombre como “pura nada”. Aquí se trasluce la ontología neoplatónica de los dos planos a la que hemos aludido en la nota 60.

<sup>85</sup> “El intelecto (*vernünfticheit*) es el templo de Dios. En ningún lugar reside más verdaderamente que en su templo, el intelecto, como lo dice este otro maestro: Dios es un intelecto que vive en el conocimiento de sí mismo, permaneciendo solo en sí mismo allí donde nada le ha tocado jamás, pues allí está solo en su silencio. En el conocimiento de sí mismo, Dios se conoce a sí mismo en sí mismo.” Sermón 9 *Quasi stella matutina*, en Maître ECKHART, *Sermons*, intr. y trad. de J. ANCELET-HUSTACHE (Paris, Seuil, 1974) 102.

<sup>86</sup> En el último capítulo de la *Teología mística*, Dionisio hace una serie de negaciones, y negaciones de las negaciones; Dios se encuentra más allá de las negaciones y de las afirmaciones. Saberle por encima de toda afirmación y de toda negación, saber que se le ignora, es la ignorancia mística en que debe cifrarse el grado supremo de conocimiento. Cf. PSEUDO-DIONISIO, *Teología mística V*, en ID., *Obras completas*, trad. de T. H. MARTÍN-LUNAS (Madrid, BAC, 1995) 379-380.

<sup>87</sup> Sermón 83 *Renovamini spiritu mentis vestrae*, citado en J. ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart...*, o.c., 55.

<sup>88</sup> “Dios y la Deidad son tan diferentes el uno del otro como el cielo y la tierra...Dios opera, la Deidad no opera, no tiene nada que operar, no hay operación en ella.” Sermón 109 *Nolite timere eos*, citado en J.



el ser humano, que es su imagen. Y en cambio se "recoge en sí" (*entwird*) cuando el alma retorna a él y es en él como era en el ejemplar divino antes de que fuera creada.<sup>89</sup> El ser humano desea a Dios, aspira a Él y debe retornar a Él que es su fin y su comienzo.<sup>90</sup>

El Maestro Eckhart empleó diversas imágenes para hablar de ese "algo" del alma humana donde opera la gracia: "lo más elevado del alma", "el espíritu del alma", "lo más interior al alma", "el fondo del alma" (*der sêle grunt*), "el castillo" y sobre todo "la chispa del alma" (*scintilla animae, das fûnkelin der sêle*). En algunas ocasiones identifica este "algo" con el intelecto o la razón superior, pero en otras lo sitúa más allá de todas las potencias del alma.<sup>91</sup> Eckhart afirma la superioridad del intelecto (*Vernunft*) sobre la voluntad, pues sólo él puede captar el Acto puro que es Dios.<sup>92</sup> Pero pone a ambos en una íntima relación, pues el conocer conduce al amor: "por el conocimiento concibo a Dios en mi interior; por el amor, por el contrario, penetro en Dios."<sup>93</sup> Es importante señalar que el intelecto, tal como lo describe Eckhart en algunas ocasiones, está mucho más cerca de la gracia santificante que de la "sindéresis" escolástica, esto es, la imagen

---

ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart...*, o.c., 55.

<sup>89</sup> Para Eckhart, como para San Alberto, Santo Tomás y toda la escolástica, las ideas de las cosas creadas están en Dios como en su ejemplar eterno: no son ni diferentes de Dios ni diferentes unas de otras. Refiriéndose a este estado, el Maestro escribe en un sermón latino: "Cuando decimos que todas las cosas están en Dios, entendemos que, del mismo modo que Él está en su naturaleza [de las cosas] sin ninguna distinción y, sin embargo, es absolutamente distinto de todas las cosas, lo mismo en Él todas las cosas son en la más grande distinción y, sin embargo, no distintas porque, en primer lugar, el hombre en Dios es Dios. Del mismo modo que Dios no es distinto del león y es absolutamente distinto de él, el hombre no es distinto del león y es absolutamente distinto de él. Y así con todas las demás cosas." Sermón latino IV, citado en J. ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart...*, o.c., 56.

<sup>90</sup> "Por la creación, Dios dice, hace saber, aconseja y ordena a todas sus criaturas, por el mismo hecho de haberlas creado, de seguirle, de tomarlo como fin, de retornar con prisa hacia Él, causa primera de todo su ser, según estas palabras: 'Los ríos retornan al lugar de donde vienen' (Eccl. 1). Por ello la naturaleza de la criatura quiere que ame a Dios más que a sí misma. [...] El origen y el fin, el bien y el fin son idénticos." *In Johannem* 1, 43, citado en J. ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart...*, o.c., 59.

<sup>91</sup> "Algunas veces he dicho que en el espíritu hay una única potencia y sólo ella es libre. A veces he dicho que es una custodia del espíritu; otras he dicho que es una luz del espíritu y otras veces que es una centella. Pero ahora digo que no es ni esto ni lo otro, y sin embargo es algo que está por encima de esto y lo otro y por encima de lo que el cielo lo está sobre la tierra. [...] Está libre de todo nombre y desnuda de toda forma, totalmente vacía y libre, como vacío y libre es Dios en sí mismo. [...] Mirad, en la medida que él [Dios] es uno y simple se aloja en ese uno, que llamo una ciudadela en el alma, y si no es así no puede entrar allí de ninguna manera; sólo así penetra y se halla en su interior." Sermón 2 *Intravit Jesus in quoddam castellum*, en MAESTRO ECKHART, *El fruto de la nada...*, o.c., 45-46.

<sup>92</sup> "Los maestros dicen que dos potencias fluyen de la parte superior del alma. Una se llama voluntad, otra intelecto. La perfección de estas potencias se sitúa en la potencia superior que se denomina intelecto, que no puede nunca encontrar descanso. No tiende hacia Dios según que es Espíritu Santo, huye del Hijo según que es el Hijo. Tampoco quiere a Dios según que es Dios. ¿Porqué? Porque aquí hay un nombre. Y aunque hubiera mil dioses, [el intelecto] haría su irrupción, lo quiere allí donde no hay nombre." Sermón 26 *Mulier venit hora*, en MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, o.c., 220-221.

<sup>93</sup> Sermón 6 *Justi vivent in aeternum*, en MAESTRO ECKHART, *El fruto de la nada...*, o.c., 55.

natural de Dios que inclina al alma al bien.<sup>94</sup> Por ello no hay contradicción cuando Eckhart afirma que “el hombre no debe contentarse con un Dios pensado, pues cuando el pensamiento se desvanece, Dios se desvanece también. Debe más bien poseer a Dios en su esencia, muy por encima de los pensamientos del hombre y de toda criatura.”<sup>95</sup>

Se le acusará de afirmar que “hay algo en el alma que es increado e increable: si toda el alma fuera tal, sería increada e increable, y esto es el entendimiento” (DH 977). Eckhart, sin embargo, negó repetidamente esta acusación y trató de explicar su postura, que se refería más bien a la “inhabitación” divina:

“Las más altas potencias del alma han sido creadas en el alma y con el alma. [...] he dicho que con la tierra Dios ha creado al hombre a su imagen y que le ha revestido de fuerza según Él mismo, con el fin de que sea inteligencia como Dios mismo es inteligencia, Él que es absolutamente inteligencia pura, increada, [...]; pero al hombre, en tanto que es creado, lo ha hecho a su imagen pero no su imagen, y lo ha revestido no de Él mismo, sino según Él mismo.”<sup>96</sup>

Y también, en otro lugar, comparando el alma con un espejo que refleja los rayos del sol, Eckhart afirma que “Dios está en el alma con su naturaleza, con su ser y su Deidad, y sin embargo no es el alma. Este reflejo del alma en Dios es Dios, y sin embargo ella es lo que es.”<sup>97</sup>

Todo el esfuerzo del Maestro Eckhart y su dificultad se concentra en explicar en qué consiste esta unión del alma con Dios y cómo se realiza. Con frecuencia se va a referir a ello como el nacimiento del Verbo en el alma, pues da mucha importancia al misterio de la encarnación, al que pone en relación con la deificación del ser humano. “El primer fruto de la Encarnación de Cristo, Hijo de Dios –afirma Eckhart–, es que el hombre sea por la gracia de la adopción lo que Cristo es por naturaleza.”<sup>98</sup> Y en los sermones alemanes lo expresa de manera bastante audaz:

“El Padre engendra a su Hijo en la eternidad igual a sí mismo. ‘El Verbo estaba junto a Dios, y Dios era el Verbo’ [Jn 1,1]: era lo mismo [que Dios] en la misma naturaleza. Todavía digo más: él lo ha engendrado en mi alma. No sólo ella está junto a él y él junto a

<sup>94</sup> Cf. M de GANDILLAC, o.c., 44-47. Según este autor, para Eckhart “la razón no es ni potencia ni *habitus* sino el *ubi* (fuera del espacio) y el *nunc* (fuera del tiempo) de la pura Presencia divina. En el límite del desprendimiento, el *intellectus* pierde todas las notas de la ‘criatura’ y se confunde con el Acto puro.” *Ibid.*, 46. Como en San Alberto, la teología del intelecto es la pieza central de la teología eckhartiana de la gracia.

<sup>95</sup> *Instrucciones Espirituales* 6, cit en J. ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart...*, o.c., 63.

<sup>96</sup> Texto de su primera defensa, citado en J. ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart...*, o.c., 65. También declaró desde el púlpito en Colonia, el 13 de febrero de 1327, que “es falso que una parte del alma sea increable. Pero es cierto que el alma es espiritual, a imagen de Dios y de la raza de Dios, pues si fuese inteligencia pura, lo que es Dios solo, ella sería increada y no un alma.” *Ibid.*, 65.

<sup>97</sup> Sermón 109 *Nolite timere eos*, citado en J. ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart...*, o.c., 71.

<sup>98</sup> *In Johannem* I, n.106, cit en J. ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart...*, o.c., 68.



ella, por igual, sino que él está en ella; y el Padre engendra a su Hijo en el alma de la misma manera que él la engendra en la eternidad y no de otra manera. Debe hacerlo, le guste o no. El Padre engendra a su Hijo sin cesar y todavía digo más: no sólo me engendra en tanto que Hijo suyo y el mismo Hijo. [...] En la fuente más interior, allí broto del Espíritu Santo; allí hay una vida y un ser y una obra. Todo lo que Dios realiza es uno; por eso me engendra en tanto que su Hijo sin diferencia alguna.”<sup>99</sup>

Por este nacimiento, esta “irrupción” (*Durchbruch*)<sup>100</sup>, el alma se sumerge entonces en la Deidad, más allá de Dios –en tanto que se define en relación con las criaturas–, más allá de las relaciones de las Personas divinas. Penetra la fuente divina que es el abismo insondable, fuente y origen de las difusiones. Se ha unido al Uno en su esencia y éste se derrama en ella con todo lo que Él es, y el alma participa de su eternidad inmutable. En este retorno el alma corresponde a su ejemplar eterno en Dios:

“En el atravesar (*durchbruch*), sin embargo, en donde permanezco libre de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y de Dios mismo, entonces 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 dicho impulso siento una riqueza tan grande que Dios no me puede bastar con todo lo que Dios es, en cuanto Dios, con todas sus obras divinas; pues en este atravesar me doy cuenta de que yo y Dios somos uno.”<sup>101</sup>

Pero para que el alma encuentre a Dios, para que se dé a ella, es necesario que se prepare: ha de vivir desde la humildad, la pobreza de espíritu y nobleza interior, el desprendimiento (*Abegeschiedenheit*)<sup>102</sup>, el abandono total en manos de Dios (*Gelassenheit*), nociones eckhartianas que no vamos a desarrollar aquí. Baste decir que no se trata de meras virtudes morales, sino que son fruto de la gracia y se producen en la gracia. No rechaza Eckhart ninguna de las prácticas comunes ni las obras de la vida de un cristiano, sino que señala la intención que ha de animarlas:

“Si quieres ser formado y transformado en la Justicia no busques en tus obras y no apuntes a ningún ‘porqué’ ni en el tiempo ni en la eternidad, ni recompensa ni bienaventuranza, ni esto ni aquello, pues tales obras están de verdad muertas. [...] Si quieres vivir y quieres que tus obras vivan debes estar muerto a todas las cosas y haberte convertido en nada.”<sup>103</sup>

---

<sup>99</sup> Sermón 6 *Iusti vivent in aeternum*, en MAESTRO ECKHART, *El fruto de la nada...*, o.c., 54. La Bula *In agro dominico*, en su artículo 22 recoge esta afirmación: “El Padre me engendra a mí su Hijo y el mismo Hijo. Cuanto Dios obra, es una sola cosa; luego me engendra a mí, Hijo suyo sin distinción alguna” (DH 972). En su defensa Eckhart intentó situarla en el contexto de la doctrina paulina de la identificación con Cristo.

<sup>100</sup> Siempre que aparezca el término francés *percée*, que J. Ancelet-Hustache elige para traducir *Durchbruch*, (ruptura, perforación, brecha) emplearemos el término “irrupción”.

<sup>101</sup> Sermón 52 *Beati pauperes spiritu*, en MAESTRO ECKHART, *El fruto de la nada...*, o.c., 80.

<sup>102</sup> Según A. de Libera, el significado del desprendimiento eckhartiano es, como en los Padres griegos, una participación en la vida divina, un fluir de la *apatheia*, de la impassibilidad divina en el alma humana, emanación que la convierte en una imagen de Dios y le permite conocerle a la vez en sí misma y en Él mismo. Cf. A. de LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler ...*, o.c., 39.

<sup>103</sup> Sermón 39 *Iustus in perpetuum vivet*, citado en S. ECK, “*Jetiez-vous en Dieu*”. *Initiation à Maître Eckhart*

En este breve recorrido del pensamiento del Maestro Eckhart, que se inserta en la tradición y en la escuela de Colonia, hemos intentado abordar las principales cuestiones que su defensor y discípulo, Enrique Susón, retomará y matizará: cómo concibe a Dios, al ser humano, de qué manera se produce la unión del alma con Dios y las condiciones para ello. Aunque las palabras de Eckhart puedan parecer difíciles y sobrecogedoras, él mismo llegó a afirmar en un sermón que:

“Nadie aquí es tan limitado que no llegue a alcanzarlo; con tal de que, por la gracia de Dios, una su voluntad pura y totalmente a la voluntad de Dios y le diga en su deseo: ‘Señor, muéstrame tu más querida voluntad y dame la fuerza para cumplirla’. Y Dios lo hará, [...] y le dará perfectamente y de todos modos esta plenitud total.”<sup>104</sup>

Este acercamiento al contexto histórico y espiritual e intelectual en el que vive Susón nos va a permitir entender mejor su vida, su obra y su teología, pues ésta se encarna en un siglo desgarrado, asolado por las epidemias, las guerras y el hambre, e inmerso en violentas luchas por el poder a todos los niveles, en el Imperio (entre príncipes, entre el emperador y el papa), en el interior de la Iglesia (rivalidades entre clero secular y regular, entre órdenes, entre escuelas teológicas) y en la sociedad (revueltas de las ciudades, motines populares...). El místico dominico Susón va a verse afectado de lleno por los acontecimientos de su siglo. Testigo de las consecuencias de la guerra entre Juan XXII y Luis de Baviera, de la decadencia de la Iglesia y la relajación de su misma Orden, se va a situar de manera crítica, denunciando la situación por medio de alegorías a lo largo de su obra, especialmente en el *Horologium*, con objeto de mover a sus lectores a la conversión.

Asimismo, Enrique Susón se abre a los nuevos espacios de libertad que están naciendo, sobre todo en medios urbanos, desde la sed de una vida más evangélica, algunos de ellos al margen de la institución eclesial. Escucha y acompaña a beguinas y begardos, forma parte de los Amigos de Dios, dialoga con los seguidores del Libre Espíritu y participa y se enriquece de la enorme vitalidad espiritual de los monasterios femeninos del momento. Su mística afectiva o nupcial, junto con una mística de la esencia, el recurso a sueños y visiones, el relato de su experiencia espiritual y la enorme presencia del sufrimiento, especialmente en su *Vida*, son elementos característicos de la literatura espiritual de las mujeres de su tiempo, y nos hacen adivinar la gran influencia

---

(Paris, Cerf, 2000) 34.

<sup>104</sup> Sermón 66 *Euge, serve bone et fidelis*, citado en J. ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart...*, o.c., 73.

que estas tuvieron en la vida y obras de nuestro autor.

Profundamente influido por la escuela teológica alemana de corte neoplatónico en la que será formado, y especialmente por el Maestro Eckhart, pondrá sus conocimientos teológicos al servicio de la experiencia de Dios y de la predicación. Susón elabora su teología mística en diálogo con los centros de interés de los hombres y mujeres de su tiempo, que aspiran a vivir de manera profunda su fe y anhelan la unión con Dios, aunque en ocasiones se acerquen a la herejía. Por eso intentará explicar y precisar las enseñanzas del Maestro Eckhart distanciándolas del Libre Espíritu y, al mismo tiempo, las hará más accesibles, diseñando un itinerario espiritual para acceder a la contemplación, en el que incorpora la influencia de otros autores, como San Bernardo y San Buenaventura, y resalta la identificación con Cristo y la devoción a su pasión como medios para la unión mística. Para poder ser mejor comprendido, en casi todas sus obras va a utilizar la lengua vernácula, el altoalemán del siglo XIV, e incorporar el lenguaje del romance cortés de la época, con el riesgo de ser considerado herético por todo ello.

## CAPÍTULO II

### VIDA Y OBRAS DE ENRIQUE SUSÓN

#### 2.1 Vida de Enrique Susón

A pesar de la falta de unanimidad sobre su carácter autobiográfico, la *Vita* es la principal fuente de datos para perfilar, a grandes rasgos, la vida de Susón.<sup>1</sup> También hay alguna referencia biográfica en otras obras cuya autoría no se discute, como el *Horologium Sapientiae*, el *Librito de la verdad*, las *Cartas*. La mayoría de las veces el autor aparece en tercera persona bajo la denominación de: el Siervo (en la *Vida* y en el *Libro de la Sabiduría eterna*), el Discípulo (en el *Horologium*), o utiliza expresiones como: "Había un joven conocido por Dios que..."<sup>2</sup>

#### *Origen e infancia*

Sabemos poco sobre las circunstancias concretas y las fechas exactas de su vida. Nació un 21 de marzo, fiesta de San Benito<sup>3</sup>, entre los años 1295-1297, en la región alemana de Suabia<sup>4</sup>, probablemente en la ciudad de Constanza, según una inscripción en madera de 1470, o en Überlingen, situada también al borde del lago de Constanza y probablemente ciudad natal de su madre. El uso de la época muestra una cierta flexibilidad en la elección del apellido, que podía designar el lugar de origen, el nombre del padre o el de la madre. Una tradición afirma que quiso llevar el apellido materno: *Súse* o en dialecto suabo *Seuse*.<sup>5</sup> Fácilmente se puede relacionar con *sűsz* (*sűeze* en medio altoalemán), "suave", pero una etimología más rigurosa lo emparenta con el

---

<sup>1</sup> Incluso Jeanne Ancelet-Hustache, que cuestiona la autenticidad de la *Vita*, esto es, que Susón la haya escrito tal como la poseemos hoy, acepta la historicidad global de la obra, tomada con prudencia. Por poco críticos que fueran en el siglo XIV, las hijas e hijos espirituales del Beato no hubieran aceptado una imagen infiel de su venerado maestro. Cf. J. ANCELET-HUSTACHE (intr. y trad.), *Bienheureux Henri Suso. Oeuvres Complètes* (Paris, Seuil, 1977<sup>2</sup>) 9.

<sup>2</sup> *Horol.* lib. I, c. 1, 29. En otros lugares: "había un hombre de Dios..." (*Horol.* lib. I, c. 5, 93), "un alma enferma en el espíritu y sujeta a las vicisitudes del mundo..." (*Horol.* lib. I, c. 13, 205), "había un hombre en Cristo..." (LV prol., 425).

<sup>3</sup> Cf. *Vida* c. 16, 185.

<sup>4</sup> Cf. *Vida* prol., 155.

<sup>5</sup> Heinrich Seuse es el nombre que adopta la primera edición de la obra de Susón, impresa en Ausburgo en 1482, y el que han seguido la mayoría de los historiadores alemanes. Pero también aparece en algunos lugares como *Seuze*. Es el caso del Breviario dominicano (1998) o el *Catalogus Hagiographicus Ordinis Praedicatorum Postulatio Generalis*, de I. VENCHI (Roma, Valsele Tip., 2001) 59.

antiguo verbo *sûson*, "murmurar", del que derivan *sûsen* y *siusen* en medio altoalemán y *sausen* en alemán moderno.<sup>6</sup> Fue latinizado como *Suso* y traducido al castellano por Susón. El prefacio de la edición de 1512 dice que el padre de Enrique era un Von Berg, nombre frecuente en el siglo XIV en Suiza y Suabia. La familia más conocida Von Berg era originaria de Constanza.<sup>7</sup> No se puede concluir si Susón tuvo origen noble o pertenecía a la burguesía urbana, que en el Norte de Europa estaba emparentada con la nobleza por numerosos matrimonios mixtos, pero en todo caso era una familia acomodada, pues pudo hacer un gran donativo al convento de los dominicos de Constanza.

Según la *Vita*, "la madre del Siervo según la carne" era una mujer sensible y piadosa, con un amor por Dios tan inmenso y una compasión tan fuerte hacia el "martirio de Nuestro Señor Jesucristo y su fiel madre" que llegó a enfermar por amor: estuvo en cama durante doce meses "languideciendo en su nostalgia por Dios", lo que admiró a los médicos que la atendieron; y una cuaresma, al contemplar las figuras de un calvario, sintió un dolor tal en el pecho que se desmayó y permaneció en cama hasta su fallecimiento, el viernes santo, a la hora de nona.<sup>8</sup> "Tuvo que sufrir mucho durante toda su vida a causa de la penosa diferencia entre ella y su marido: estaba llena de Dios, y le hubiera gustado mucho vivir según Dios, mientras que él estaba lleno del mundo y se oponía a ello con rigor y dureza."<sup>9</sup>

En un episodio de la *Vita* bastante novelesco, se habla también de una hermana religiosa de Enrique: "la única alegría de mi corazón y de mi alma desde los días de mi

---

<sup>6</sup> Cf. J. ANCELET HUSTACHE (intr. y trad.), *Bienheureux Henri Suso...*, o.c., 10.

<sup>7</sup> Algunos de sus miembros fueron funcionarios de los obispos de Constanza y canónigos; otros, comerciantes o fabricantes de tela, oficio que no desdeñaban los patricios, jugaron un papel significativo en el movimiento corporativo del siglo XIV. Cf. J. ANCELET-HUSTACHE (intr. y trad.), *Bienheureux Henri Suso...*, o.c., 11.

<sup>8</sup> Cf. *Vida* c. 42, 265. El interesante estudio de Caroline W. Bynum muestra cómo en la Baja Edad Media el cuerpo era valorado como un medio para acceder a lo religioso. El cuerpo, controlado y disciplinado por la ascesis, podía ser elevado y manifestar la gracia, en unión con el cuerpo de Cristo. De ahí la devoción a las reliquias de los santos y la admiración que suscitaban procesos físicos extraordinarios: desmayos, lactancias milagrosas, hemorragias nasales, catatonias, cuerpos incorruptos..., a los que se confería significado religioso. Los cuerpos de las mujeres eran más propensos a verse expuestos a cambios extraordinarios, y la literatura espiritual escrita por mujeres o sobre ellas tendía a resaltar estas somatizaciones de la experiencia religiosa, a dar significado religioso a sus enfermedades. Cf. C. W. BYNUM, "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media", en M. FEHRER- R. NADAFF - N. TAZZI, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, t. 1 (Madrid, Taurus, 1990) 163 – 225. Según esto podemos apreciar la influencia de los medios monásticos femeninos en la *Vita*, pues en ella se recogen numerosos fenómenos de este tipo, que no aparecen en otras obras del Beato Enrique Susón.

<sup>9</sup> *Vida* c. 42, 265. En el capítulo 6 se relatan unas visiones, en las que "el propio padre del Siervo, que había sido en su tiempo un hijo del mundo, se le apareció después de su muerte; le mostró su pesado purgatorio...", mientras que "su santa madre, por la que Dios había operado grandes maravillas durante su vida, [...] le mostró la gran recompensa que había recibido de Dios". *Vida* c. 6, 168.

infancia", que le causará después una gran amargura.<sup>10</sup> Tenemos pocos datos más sobre la infancia de Susón, pero parece haber estado marcada por el sufrimiento de duras y largas enfermedades.<sup>11</sup>

### ***En el convento de los dominicos de Constanza.***

A los 13 años, hacia el año 1308-1310, ingresa en el convento dominicano de San Nicolás de la Isla (*Inselkloster*), en Constanza, antes de la edad establecida, edad que podía ser dispensada por la autorización del provincial.<sup>12</sup> La dispensa en la edad de ingreso, que algunos consideraron fruto del donativo de la familia de Susón al convento de Constanza, provocó en él grandes escrúpulos, por creer que se había tratado del pecado de simonía, y que sólo logró superar diez años después, gracias al Maestro Eckhart.<sup>13</sup>

Fundada por Domingo de Guzmán a principios del siglo XIII, la Orden de Predicadores estaba en plena gloria. Urgido por la salvación de los pecadores, Santo Domingo (1170-1221) trató de unir en un mismo proyecto de vida la predicación apostólica de la Palabra, el estudio asiduo y la contemplación, la itinerancia y la pobreza. Por ello, los dominicos se habían hecho presentes en las universidades de París, Bolonia, Oxford, donde brillaron figuras como Santo Tomás de Aquino, San Alberto Magno o el Maestro Eckhart. Pero sobre todo intentaban formar al pueblo y combatir las herejías por medio de su predicación y escritos: literatura hagiográfica<sup>14</sup>, sermones, tratados morales y espirituales<sup>15</sup>... Sin embargo, en el siglo XIV la Orden de Predicadores presentaba ya

---

<sup>10</sup> Comenzó a frecuentar malas compañías que le impulsaron a huir de su monasterio. Al enterarse Susón, salió a buscarla y este gesto la conmovió tanto que, avergonzada y arrepentida, se convirtió en una religiosa virtuosa hasta su muerte. Cf. *Vida* c. 24, 207.

<sup>11</sup> Cf. *Vida* c. 20, 194.

<sup>12</sup> Las Órdenes Monásticas, más representativas del sistema feudal, aceptaban niños donados a los monasterios, que no podían marcharse del convento sin el permiso de sus padres; muchos se convertían en "prisioneros virtuales desde su infancia". Cf. M. GOODICH, *Vita Perfecta: the Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century* (Stuttgart, Anton Heirsemann, 1982) 93. Para evitarlo, el derecho canónico fijó, en el siglo XIII, un noviciado y una edad mínima de profesión, 12 años para las niñas y 14 para los niños. En sus inicios, las Órdenes Mendicantes elevaron la edad de profesión para garantizar la libertad en la elección, en ocasiones contraría a la autoridad paterna. Las primeras constituciones de los dominicos, de 1228, establecen que "nadie sea admitido antes de los 18 años", cf. L. GALMES - V.T. GOMEZ (eds.), *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento* (Madrid, BAC, 1987) 738. Parece ser que en tiempos de Enrique Susón la edad mínima de ingreso en la Orden era de 15 años.

<sup>13</sup> Cf. *Vida* c. 21, 199-200.

<sup>14</sup> Destacan el *Speculum Historiale*, de Vicente de Beauvais († 1298) o *La leyenda dorada*, de Santiago de la Vorágine († 1264), traducido a todas las lenguas vernáculas en el siglo XIV. Las vidas de santos fueron utilizadas como un medio para la predicación, pues presentaban existencias reales y modelos a imitar, además de vulgarizar las conclusiones de la teología.

<sup>15</sup> El mismo Susón afirma que "el siervo fiel y prudente imitador del orden apostólico, obligado por la

signos de relajación y Capítulos, priores provinciales, Maestros generales –como el Maestro Eckhart o Hugo de Vauceman<sup>16</sup>– y algunos frailes como Susón, Tauler... se esforzarán por promover la reforma de la Orden.

El convento de Constanza pertenecía a la provincia de Teutonia que, a principios del siglo XIV, comprendía 49 conventos de frailes y 64 monasterios de dominicas, y se extendía por Austria, Baviera, Suabia, Franconia, Colonia y Brabante.<sup>17</sup> Susón recibió la formación habitual: un año de noviciado al término del cual se hacía la primera profesión (hacia 1309), dos o tres años de formación básica: latín, Sagrada Escritura, introducción al Oficio Divino y a las constituciones de la Orden, literatura religiosa, sobre todo las *Vitae Patrum* –que incluyen las *Sentencias de los Padres* en los libros III, V, y VII– y las *Collationes Patrum* de Juan Casiano (s. V). Esta literatura, que se leía también en el refectorio, marcó profundamente a fray Enrique; en numerosas ocasiones recoge “las buenas sentencias de los Padres Antiguos” o de “los Santos Padres” como fundamento para aprender a vivir interiormente.<sup>18</sup>

*Pasada la adolescencia* –como nos dice el *Horologium*–, se produce en Susón una honda conversión que le marcará profundamente, y está recogida en la *Vida* y en el *Horologium*, con distintos matices.<sup>19</sup> La *Vida* describe minuciosamente los movimientos interiores del Siervo, que había estado 5 años en el claustro sin cometer pecados graves, pero sin una verdadera vida interior. A los 18 años comienza a percibir que las cosas exteriores le llenan de insatisfacción e intuye que sólo la Sabiduría eterna sacia su sed y su deseo ardiente de amar<sup>20</sup>, pero está avasallado por el temor y las dudas. Transcribimos aquí la hermosa traducción del texto latino de Surio al castellano antiguo,

---

caridad fraterna, ha de pensar no sólo en sí mismo, sino también en la salvación de las almas y la utilidad del prójimo". Por ello, el autor desea que la doctrina presentada en su obra "no sólo sea fácil de comprender o deleitable, sino también general, susceptible de ser escuchada en el estado [de vida] de cada cual" *Horol.* lib. II, c. 6, 387-388.

<sup>16</sup> Enrique Susón, en el prólogo del *Horologium* le presenta su obra y le pide que la lea y añada o quite aquello que juzgue conveniente. "He tenido el cuidado de transmitirle esta obra a Ud., Hugo, amable Padre de sus hijos, Maestro venerable de la Orden de Predicadores, [...], que con tanta solicitud anima a sus hijos a la paz, la caridad fraterna, al rigor de la disciplina y al fervor de la devoción, a la conformidad con Cristo Jesús y a la perfección de todas las virtudes." *Horol.* prol., 22.

<sup>17</sup> Cf. J. QUETIF - J. ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum..., tomus primus, pars II* (Paris, 1719, reimpr. Burt Franklin, New York, 1959) fol. IX.

<sup>18</sup> *Vida* c. 35, 233-239; *Horol.* lib. II, c. 3, 319; LSE c. 22, 393. Algunos manuscritos tienen escrito al margen *In collationibus Patrum* en LV c. 7, 455; *Vida* c. 35, 238, etc. Tiene un éxtasis con la cabeza apoyada sobre las *Vitae Patrum*. *Vida* c. 4, 163. Susón hace pintar en su capilla dibujos de los Padres del desierto y sus sentencias. *Vida* c. 20, 197-198. Afirma también que las conferencias de los Padres "contienen los fundamentos de la piedad y de la ciencia espiritual". *Horol.* lib. II, c. 1, 282.

<sup>19</sup> *Vida* c. 1-5; *Horol.* lib. I, c. 1 y lib. II, c. 7.

<sup>20</sup> *Vida* prol. 154-155.



de Fray Hernando del Castillo:

“El instinto de Dios y su inspiración le pedían una *auersion* libre y *desembaraçada* de todos los impedimentos y medios mundanos. Y luego que pensaba esto y se determinaba de hacerlo así, entraba la tentación de *Satanas* que le decía. No te *resueluas* tan presto. Toma tiempo para pensarlo *mas* maduramente. Que *facil* cosa es comenzar una vida santa, pero salir con ella al cabo es muy dificultoso. [...] Luego la perversa tentación le respondía que del poder de Dios no se dudaba: la dificultad era si quería. Pero salía de esto con que en fin Dios tenía dada su palabra de ayudarle a quien le llamase. [...] Pasado este género de combate entraba el demonio por otro y decía. No se te puede negar: justo es que te conviertas y mudes de vida y enmiendes tus acciones, pero no lo tomes tan *apriosa* que no puedas llevarlo a cabo, [...] mas en lo exterior haya una medianía [...] que también se piensan salvar los que no viven con esos rigores. [...] El espíritu de Dios respondía diciendo que comenzar vida santa con tibieza es como querer trabar una anguila por la cola: porque cuando el hombre piensa que tiene asida esta o la otra virtud, se le van todas *dentre* las manos.”<sup>21</sup>

Según narra Susón en el *Horologium*, en medio de esta desolación tuvo una experiencia mística: su alma fue iluminada inefablemente, su espíritu se llenó de un exceso de deleite y tuvo una visión donde “no hizo más que percibir en sí mismo una cierta emanación sobrenatural de rayos divinos supraluminosos, que no podría describir con palabras. Y este objeto, dulce como la miel, conteniendo todo bien no era sólo la persona del Padre, o la del Hijo o del Espíritu Santo; no era tampoco la Deidad misma en su simplicidad, sino que era la esencia divina misma, captada según nuestra manera de comprender.”<sup>22</sup> A raíz de este acontecimiento, Enrique decidió tomar a la eterna Sabiduría como amada y desposarse con ella. “Cada persona divina considerada en sí misma es la Sabiduría –afirma Susón en el *Horologium*– y las tres personas son juntas una Sabiduría; sin embargo, porque la Sabiduría es atribuida al Hijo [...] se habituó a designar así al Hijo amado del Padre, bien como Dios o como Hombre.”<sup>23</sup> En un lance de amor se grabó con un punzón el nombre de Jesús (IHS) en el pecho, con el deseo de que Dios estuviera siempre grabado en el fondo de su corazón.<sup>24</sup> También recibió de la Sabiduría el nombre místico de Fray Amandus.<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> H. del CASTILLO, *De la Segunda parte de la Historia de Santo Domingo, Libro segundo* (Valladolid, Francisco Fernandez de Cordoua, 1612) fol. 102, col. 4 y fol. 103, col. 1.

<sup>22</sup> Cf. *Horol.* lib. I, c. 1, 41. También: “En sus comienzos, sucedió que un día en la fiesta de Santa Inés, fue al coro después de la comida. Estaba solo [...] Su alma cayó en éxtasis, tal vez en su cuerpo, tal vez fuera de él. Vio y oyó lo que ningún lenguaje puede expresar: era sin forma y sin modo y encerraba, sin embargo, la alegría deleitable de todas las formas y de todos los modos.” *Vida* c. 2, 157-158. “Érase un hombre en Cristo, que durante sus años jóvenes se había ejercido según el hombre exterior [...]. Un día fue absorbido en sí mismo y en el recogimiento estas palabras fueron pronunciadas sobre él: ‘Has de saber que el abandono interior conduce a la verdad suprema.’ LV prol., 425.

<sup>23</sup> *Horol.* lib. I, c. 1, 42; también *Vida* c. 3, 161.

<sup>24</sup> Episodio recogido tanto en la *Vida* c. 4, 162-163, como en el *Horologium* lib. II, c. 7, 407-409, y que ha sido utilizado por la iconografía que, con frecuencia, representa al beato Enrique Susón con el hábito abierto, mostrando el nombre de Jesús en el pecho. Cf. Anexo II, figs. 1, 13, 14, 15 y 16.

<sup>25</sup> *Horol.* lib. II, c. 7, 399.



A partir de esta experiencia de matrimonio espiritual, Susón comenzó a vivir de manera muy austera y mortificada, a imitación de los Padres del Desierto. Las descripciones de sus mortificaciones que aparecen en la *Vida*, especialmente los capítulos 14-18, llegan a herir la sensibilidad de un lector moderno y han llevado a algunos autores a cuestionar la autenticidad de estos capítulos.<sup>26</sup> Sea como fuere, influido por las convicciones de su época, interpreta el sufrimiento como gesto de amor; "según su antiguo decreto, el sufrimiento acompaña el amor, no hay amante que no sea mártir."<sup>27</sup> Tiene gran devoción a la cruz de Cristo, signo del amor infinito de Dios hacia nosotros. Los discípulos de Jesús han de acoger las aflicciones por amor y ofrecérselas a Dios, "pues al amor le gusta hacerse semejante y amable a su amor allí donde puede."<sup>28</sup> En capítulo 32 de la *Vida* explica cómo Dios compensa en este mundo los sufrimientos de los que han muerto con Cristo. Además de resucitar con él en la vida eterna, les serán concedidos tres dones: que todo lo que deseen se cumplirá<sup>29</sup>, alcanzarán la paz divina y participarán del gozo eterno del amor de Dios.

Es importante señalar, sin embargo, que los sufrimientos a los que se refiere Susón son más amplios que la ascesis y las mortificaciones: incluyen las calumnias, injurias, juicios injustos, la persecución... y también la desolación interior.<sup>30</sup> Es más, el capítulo 19 de la *Vida* relata una visión del Siervo donde un mensajero de Dios le explica que los ejercicios exteriores que estaba practicando, hasta el extremo de poner su vida en peligro<sup>31</sup>, eran según su propia voluntad. Y le invita a ir a una Escuela superior donde

---

<sup>26</sup> J. ANCELET-HUSTACHE, "Le problème de l'authenticité de la vie de Suso" en *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg 16-19 mai 1961* (Paris, PUF, 1963) 193-206; especialmente 196-198. La autora utiliza como principal argumento en contra de la autenticidad, la inverosimilitud y exageración de los capítulos 14-18 y la falta de coherencia que suponen con el mensaje del autor en otras obras cuya autenticidad es indiscutible. Asimismo, el estilo de estos capítulos es pobre y no se corresponde con el resto de la *Vida*.

<sup>27</sup> *Vida* c. 3, 160. Susón refleja aquí las convicciones de los trovadores medievales; el ideal de amor cortés va asociado al sufrimiento.

<sup>28</sup> *Vida* c. 31, 223.

<sup>29</sup> Una de las funciones del santo en la cristiandad medieval es su carácter mediador ante Dios. Por su ascetismo extremo, que se asimila con el sufrimiento de Cristo, recibe un poder sobrenatural sobre los elementos y las criaturas y lo pone al servicio de los que solicitan su intervención. Cf. A. VAUCHEZ, "El santo" en J. LEGOFF (ed.), *El hombre medieval* (Madrid, Alianza, 1990) 347. Según esto, podemos adivinar una cierta intención hagiográfica en este capítulo de la *Vida*, y en otros lugares. Un día en que Susón estaba celebrando misa, una persona tuvo una visión en la que los santos le abrazaban tiernamente diciendo: "Queremos [al Siervo] de todo corazón porque tenemos con frecuencia relación con él, ¡si supieras las maravillas inefables que Dios opera en su alma! Todo lo que pide a Dios con fervor, Dios no se lo rechazará nunca." *Vida* c 5, 166. Una mujer dice que "aquel que se confiese con él, por muy culpable que sea, Dios no lo abandonará nunca" *Vida* c. 26, 212. Otro ejemplo de la eficacia de su oración está en el capítulo 43: ante el peligro de ser asesinado, Susón ora y Dios le libra del hombre que le quiere matar, haciéndolo morir súbitamente.

<sup>30</sup> Cf. *Horol.* lib. I, c. 3, 54.

<sup>31</sup> Según la *Vida*, desde los 18 años hasta los 40 llevó una vida tan austera que "su naturaleza estaba

iniciarse en la ciencia del "abandono total y perfecto, de modo que esté tan despojado de sí mismo que no le importe cómo Dios se le manifiesta, por sí mismo o por sus criaturas, en la alegría o en el sufrimiento."<sup>32</sup> A partir de ahora tendrá que acoger nuevas tribulaciones interiores y aquellas que le serán infligidas por otros. Asimismo, Susón nunca recomendó a otros imitarle en sus austeridades.<sup>33</sup> Al contrario, trató de disuadir a su hija espiritual Elsbet Stagel para que abandonara las grandes penitencias con que se mortificaba.<sup>34</sup>

### ***Años de formación filosófica y teológica.***

De 1313-1318 aproximadamente, estuvo fray Enrique dedicado a su formación filosófica, que probablemente tuvo lugar en *Studium Particulare* de Constanza o en el de Estrasburgo.<sup>35</sup> Dos o tres años de *philosophia rationalis*: dialéctica, gramática y lógica aristotélicas y dos o tres años más de estudio de la *philosophia realis*: física, geometría, astronomía y metafísica aristotélicas. A continuación, de 1319 a 1322, los tres años de estudios teológicos: uno de Sagrada Escritura<sup>36</sup> y dos sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

Debió de destacar en los estudios, pues fue asignado a Colonia, de 1323 a 1326 o 1327 aproximadamente, para profundizar su formación teológica. El *Studium Generale*

---

arruinada, de modo que no le quedaba más que morirse o abandonar tales ejercicios". *Vida* c. 18, 191. Pero Dios le hizo comprender que debía abandonarlos, pues no habían sido más que un buen comienzo.

<sup>32</sup> *Vida* c. 19, 192. Siempre que aparezca el término "*renoncement*", que Jeanne Ancelet-Hustache utiliza para traducir la noción de la mística renana "*Gelassenheit*" (que significa desasimiento de sí mismo, de las criaturas y entrega total y gratuita a Dios), lo traduciremos por "abandono". Este es también el término que prefiere el francés Alain de Libera ("*abandon*") y el italiano Marco Vannini ("*abbandono*"). Surio vertió al latín el concepto como "*resignatio*" y por ello Sandoval, en su traducción castellana de la *Vita*, suele referirse a "resignación". Pero aquí nos ha parecido que este término supone restringir la noción de "*Gelassenheit*" a una de sus dimensiones. Tobin utiliza el término inglés "*detachment*".

<sup>33</sup> Con una gran devoción al nombre de Jesús, Susón invitaba a los amigos de Dios a "honrar mejor ese nombre, pero sin hacer como él ni exponerse de manera tan desconsiderada al peligro imitando el gesto que él había recibido como don de la virtud divina." *Horol.* lib. II, c. 7, 409. También afirmaba que las mortificaciones son un medio, pero algunos se pierden en ellas porque las toman como fin. Cf. *Horol.* lib. II, c. 3, 317 y LSE c. 22, 394.

<sup>34</sup> Susón explica a Elsbet que no hay que creer que si una persona no ha practicado tales austeridades no pueda llegar al grado más sublime, ni pensar que todos los santos llevaron el mismo camino. "Cristo no ha dicho llevad *mi* cruz sino que cada uno lleve *su* cruz." Cf. *Vida* c. 35, 236-238. También *Gran Libro de las Cartas* IV, 469-470.

<sup>35</sup> Algunos biógrafos han interpretado la mención de Susón del "santo fray Juan de Futerer, de Estrasburgo" (*Vida* c. 6,167) como un indicio de las clases que recibió Susón en Estrasburgo. Cf. L. COGNET, *Introduction aux mystiques rhénoflamands* (Tournai - Paris, Desclée, 1968) 155.

<sup>36</sup> En la Edad Media la Sagrada Escritura incluía también a los doctores antiguos. En la obra de Susón, la Sagrada Escritura aparece asociada a las cartas de Pablo (*Vida* c. 52, 305; LV c. 4, 432 y 433), a los libros sapienciales (*Vida* c. 3, 159), al Antiguo Testamento y al Nuevo en el evangelio (LV c. 5, 450), a los Padres antiguos y también a San Pedro y San Pablo (*Vida* c. 35, 237), al evangelio y a los más grandes Maestros (LSE prol., 316), a los dichos de los Santos Padres (*Horol.* prol., 25), a los Maestros (LV c. 5, 444), a Dionisio

de Colonia estaba destinado a aquellos que iban a enseñar y también a ocuparse de la formación filosófica y teológica de los estudiantes dominicos. Eran unos 30 o 40 frailes que debían debatir cuestiones disputadas y predicar en latín a toda la comunidad.<sup>37</sup> Los estudios, que duraban unos tres años, estaban dirigidos por un profesor, el Regente de Estudios, acompañado por un asistente o lector. El contacto con el Maestro Eckhart pudo haberse dado ya en Estrasburgo; en todo caso en Colonia Susón fue su discípulo, pues desde 1323 era el Regente de Estudios.

No parece que Enrique Susón apreciara mucho las disputas escolásticas de su tiempo; no rechazaba el saber, sino que lo ponía al servicio de la experiencia; buscaba conocer la verdad y progresar al mismo tiempo en el amor del Bien soberano, conducirse a sí mismo y a los otros según la Sagrada Escritura.<sup>38</sup> El *Horologium Sapientiae* describe, en una visión alegórica llena de ironía, la vida universitaria de su tiempo.<sup>39</sup> Al discípulo de la Sabiduría le parece ver una enorme esfera de oro con dos estancias distintas, que representan los distintos saberes, con sus doctores y discípulos. La primera estancia es la de las artes liberales y mecánicas; en ella se ofrece una bebida que no sacia la sed. La segunda estancia es la de la teología. En la "Escuela de la verdad divina" –la teología–, se describen tres grupos de doctores y estudiantes, que rivalizan por una bola de plata, símbolo de la verdad de la Sagrada Escritura. Llenos de orgullo y de ambición, el primer grupo sólo busca especular sobre los objetos de la ciencia para mostrar su sabiduría a todos y obtener prelaturas y puestos de honor, viviendo al margen de la verdadera sabiduría. Cuando llegan a cargos de gobierno, quieren corregir las caídas de sus súbditos con muchos preceptos que ellos mismos no piensan cumplir. Los del segundo grupo intentan arrancar la bola a "un doctor eminente, superior a los otros", cuya doctrina brilla "como una rosa sin espinas y un sol sin nubes". Se esfuerzan más en hacer caer la bola que en alcanzarla. "Ciertos modernos –señala Susón– tienen menos celo en buscar la verdad que en combatirla, [...] cada uno se empeña en demostrar que ningún otro la posee, con la intención de superar y suprimir al adversario."<sup>40</sup> En vez de explicar la verdad, la envuelven en complicaciones y quieren enseñar lo que han aprendido no por obra, sino por elucubración. Por el contrario, el tercer grupo progresa

---

(LV c. 5, 440) e incluso a San Bernardo (*Vida* c. 52, 306).

<sup>37</sup> Cf. F. TOBIN (intr. y trad.), *Henry Suso. The Exemplar with two German Sermons* (New York, Paulist Press, 1989) 22.

<sup>38</sup> Cf. *Horol.* lib. II, c. 1, 287.

<sup>39</sup> *Horol.* lib. II, c. 1, 278-287. Una bella ilustración de este pasaje aparece en un manuscrito del *Horologium* de mediados del siglo XV. Cf. Anexo II, fig. 16.

<sup>40</sup> *Horol.* lib. II, c. 1, 281.

en el conocimiento de la verdad y también en el amor del bien soberano, pues según describe la alegoría de Susón:

"Estaban sentados cerca del Maestro, y allí, bebiendo de su boca, se embriagaban del agua de la sabiduría salvífica [...], aspiraban a las cimas y estaban inmersos en el abismo de la especulación y de la dulzura divina. Brillaban en el mundo como el cielo estrellado, extasiados en la contemplación de las cosas divinas, ardían interiormente e inflamaban a sus prójimos en el amor de Dios. Tales hombres eran muy útiles en tareas de gobierno, pues estaban llenos de gracia divina y de habilidad humana."<sup>41</sup>

¿Situaba Susón a los averroístas y a Guillermo de Ockham, que se aliaron a Luis de Baviera, en el primer grupo, o está pensando también en algunos miembros de su propia Orden? ¿Quién es este eminente doctor que posee la bola de la verdad? ¿Santo Tomás<sup>42</sup> o más bien Alberto Magno<sup>43</sup>? Las disputas del segundo grupo, ¿se referían a las discrepancias entre franciscanos y dominicos sobre la primacía del amor o del intelecto; o a la opinión del papa Juan XXII frente al resto de los teólogos sobre la visión beatífica –al final de los tiempos o tras la muerte–, o entre dominicos de orientación tomista o neoplatónica, o a los oponentes del mismo Eckhart? Tal vez eran todas a un tiempo. ¿Era Eckhart el Maestro al que alude el tercer grupo, él que fue llamado maestro de vida (*Lebemeister*)? Es muy posible; el impacto que éste produjo en Susón fue profundo; ya hemos mencionado que le liberó de sus escrúpulos de conciencia.<sup>44</sup> La admiración que le profesaba queda recogida en su manera de referirse a él: "el santo Maestro Eckhart"<sup>45</sup>, "el gran Maestro"<sup>46</sup> o "el bienaventurado Maestro Eckhart"<sup>47</sup>, y en la defensa de su "suave doctrina"<sup>48</sup> en el *Librito de la verdad*. Sin embargo Susón también matizará la enseñanza eckhartiana apoyándose en Dionisio y la tradición anterior.<sup>49</sup> Rinde homenaje

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, 285-286.

<sup>42</sup> Algunos han visto aquí una alusión a Santo Tomás: Lavaud, en *Horol.* lib. II, c. 1, 280, nota 1 y J. BIZET, *Mystiques allemands du XIV<sup>e</sup> siècle. Eckhart - Suso - Tauler* (Paris, Aubier, 1957) 30. En una ocasión Susón alude a Santo Tomás como: "la clara luz, el querido Santo Tomás, el Maestro." *Vida* c. 51, 298.

<sup>43</sup> Un franciscano contemporáneo, Roger Bacon, da cuenta del enorme prestigio de Fray Alberto, de la Orden de Predicadores: "se le cita en las Escuelas, igual que se cita a Aristóteles, a Avicena, a Averroes; y vive todavía, y ha tenido en vida una autoridad que jamás gozó hombre alguno en materia de doctrina." Citado en E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media* (Madrid, Gredos, 1952<sup>2</sup>) 471.

<sup>44</sup> Cf. nota 13.

<sup>45</sup> *Vida* c. 21, 200 y c. 33, 229.

<sup>46</sup> *Vida* c. 33, 229.

<sup>47</sup> *Vida* c. 6, 167.

<sup>48</sup> *Vida* c. 33, 229. En el mismo lugar habla también de ella como "la bebida tan noble del gran Maestro."

<sup>49</sup> Si recorremos el *Librito de la verdad* y los últimos capítulos de la *Vida* (c. 46-53), donde aparece el pensamiento de Susón de manera más sistemática, el autor más citado es Dionisio, al que recurre en cinco ocasiones. También menciona a San Agustín cuatro veces; a San Bernardo dos, y en una única ocasión a Juan Damasceno, a Santo Tomás y a Aristóteles. Siete veces toma como autoridad a *los maestros*, y en seis ocasiones utiliza la expresión: *un maestro dice...* Los copistas añadieron al margen de algunos manuscritos los nombres de San Agustín (dos veces) y de Aristóteles, Boecio, Santo Tomás, San Bernardo, Damasceno, Casiano y San Anselmo (una vez cada uno). Pero es a la Escritura a la que preferentemente recurre Susón

a Santo Tomás, pero sólo le sigue en las definiciones comunes. En los puntos conflictivos se mantiene en la línea del agustinismo, recibiendo una gran influencia de San Buenaventura.<sup>50</sup>

Seguramente Susón presenció en Colonia el inicio de las acusaciones contra el Maestro Eckhart. En el fondo no se trataba tanto de cuestiones dogmáticas<sup>51</sup>; influyeron decisivamente las rivalidades entre el clero secular y los mendicantes y entre franciscanos y dominicos, además de la situación de enfrentamiento entre Luis de Baviera y Juan XXII, pues los dominicos eran fieles al Papa, y los franciscanos y el clero secular estaban más bien del lado del emperador. En 1326, dos Predicadores de Colonia, opuestos a las medidas de la Orden para restablecer la obediencia al papa y combatir la relajación de las costumbres, y contrarios a la exigente doctrina del Maestro Eckhart, lo denuncian ante el arzobispo Enrique de Virnebourg. Éste, a su vez, estaba deseoso de contrariar a una Orden cuya exención jurídica le molestaba y nombra como inquisidores a un franciscano y un canónigo regular, sospechosos de enemistad con los dominicos. Convencido de su ortodoxia y apoyado por su Orden, Eckhart, maestro en teología por la universidad de París y elegido provincial de los dominicos en dos ocasiones, apeló al Papa, al tiempo que hizo una declaración pública de su fidelidad a la doctrina de la Iglesia. En ella se justificaba y precisaba el sentido de sus expresiones, que quedaban deformadas al ser sacadas de contexto, pero aceptaba la autoridad del tribunal de Aviñón y el juicio de la Iglesia. El Maestro Eckhart falleció antes de conocer el resultado de la investigación. El 15 de abril de 1329, Juan XXII envió una copia de la bula *In agro dominico* (DH 950-980) al arzobispo de Colonia, para que la publicara únicamente dentro de su diócesis. Recogía veintiséis artículos de Eckhart –quince de los cuales contienen errores heréticos y once son equívocos y malsonantes– además de otros dos que se le atribuían.<sup>52</sup> La reacción posterior de la Orden fue tajante y dolorosa, y salpicará al mismo

---

en sus explicaciones: en siete ocasiones habla de las palabras de San Pablo y en tres las cita sin especificar; en cinco cita el evangelio de San Juan explícitamente y en ocho lugares más lo cita sin decir que es el evangelio de Juan. También cita una vez el libro de Job, el Éxodo y el salmo 50. Y en dieciocho ocasiones utiliza como fuente de autoridad la Sagrada Escritura, –que incluye también a los Padres Antiguos, entre los que se encuentra Dionisio, cf. nota 36–.

<sup>50</sup> Cf. L. COGNET, o.c., 158-159 y J.-A. BIZET, *Mystiques allemands ...*, o.c., 33.

<sup>51</sup> Cf. E. H. WEBER, *Jean Tauler et Maître Eckhart*, en J. TAULER, *Sermons* (Paris, Cerf, 1991) 673-702; aquí: 674-678.

<sup>52</sup> Estas proposiciones, fuera de su contexto, pueden reflejar doctrinas del Libre Espíritu. Los artículos cuatro a seis mantienen que las obras malas, incluso la blasfemia, también alaban a Dios (DH 954-956), y en el 14 se afirma que "el hombre bueno debe de tal modo conformar su voluntad con la voluntad divina que quiera cuanto Dios quiera; y como Dios quiere que yo peque de algún modo, yo no querría no haber cometido los pecados, y ésta es la verdadera penitencia" (DH 964). El artículo 8 recomienda la indiferencia y la renuncia incluso a la pretensión de la santidad y el Reino de los cielos (DH 958). Aparece una afirmación que puede identificarse con el panteísmo del Libre Espíritu: "Nosotros nos transformamos totalmente en

Susón. La jerarquía que dirigía la provincia de Teutonia y que había apoyado al Maestro Eckhart fue revocada y un neoplatónico, Bartolomé de Moosburg, será el encargado de suceder a Eckhart en el *Studium Generale* de Colonia.

Según el *Horologium*, cuando se disponía a recibir aquello por lo que tanto había trabajado, posiblemente el grado de Maestro, "numerosas vanidades comenzaron a insinuarse subrepticamente tras su espalda, y se puso a aspirar más de lo justo a honores y promociones temporales."<sup>53</sup> Tuvo una fuerte experiencia espiritual, descrita en forma de visión, por la que decide renunciar a la vida en la Escuela, y seguramente su puesto como profesor en Colonia, y busca vivir desde la más alta filosofía, la vida de los Padres del desierto.

### ***Predicador itinerante desde Constanza.***

En 1326 o 1327 nuestro místico vuelve a Constanza, donde permanecerá unos 20 años. Seguramente su primera tarea fue ser *Lector*, es decir, el encargado de dirigir los estudios de los dominicos más jóvenes y de animar la vida intelectual del convento. Eran tiempos difíciles: el enfrentamiento de Luis de Baviera y Juan XXII, el Imperio en entredicho... El estilo de vida de Susón, austero y desprendido, también debió chocar con aquellos que vivían de manera más relajada y suscitar recelos y enemistades. La *Vida* habla de la injusta y dolorosa recriminación que tuvo que padecer en un Capítulo de la Orden, celebrado en los Países Bajos. Dos de sus miembros más relevantes le acusan de "escribir libros con una falsa doctrina, que contaminaba todo el país con la mancha de la herejía."<sup>54</sup> Probablemente se trataba del Capítulo provincial y general de Maastricht, en 1330.<sup>55</sup> Este suceso nos ayuda también a situar la fecha de composición del *Librito de la verdad* (ca. 1326-1330), escrito por Enrique Susón con anterioridad, para clarificar la doctrina del Maestro Eckhart y refutar la utilización errónea que hacían de ella los seguidores del Libre Espíritu. Aunque en el Capítulo no fue condenado,

---

Dios y nos convertimos en Él; de modo semejante a como en el sacramento el pan se convierte en el cuerpo de Cristo" (10) y los artículos once y doce podrían dar a entender que los hombres justos son iguales a Cristo: "Cuanto Dios Padre dio a su Hijo unigénito en la naturaleza humana, todo eso me lo dio a mí" (11) y "Cuanto es propio de la divina naturaleza, todo eso es propio del hombre justo y divino" (12).

<sup>53</sup> *Horol.* lib. II, c. 3, 320.

<sup>54</sup> *Vida* c. 23, 203.

<sup>55</sup> Esta es la opinión más consensuada, pero los diversos biógrafos señalan otras posibilidades para situar este acontecimiento: los Capítulos provinciales de Amberes (1327), Utrecht (1330), Tréveris (1332), Bois le Duc (1335), Brujas (1336) o el Capítulo general de Dijon (1333). Cf. J. ANCELET-HUSTACHE (intr. y trad.), *Bienheureux Henri Suso...*, o.c., 26-27.



probablemente fue destituido del cargo de Lector.<sup>56</sup> Susón describe con viveza su experiencia vital de sufrimiento en esta ocasión y su relectura espiritual, tanto en el *Horologium*<sup>57</sup> como en la *Vida* y en las *Cartas*:

“Me sucedió una vez que tuve que sufrir mucho desprecio, no por mi causa, sino por otros. Sentado en mi celda, vi un perro que corría en medio del claustro y jugaba con un trapo; lo tiraba hacia arriba y luego lo pisoteaba. Entonces suspiré profundamente y dije: ‘De verdad, Señor del cielo, estoy en la boca de mis hermanos como este trapo’. Pensé entonces: ‘Constátalo, pues, el trapo deja al perro hacer lo que desea con él, lo lance hacia arriba o lo pisotee. Así debes hacer tú.’ [...] Cogí el trapo y lo llevé a mi capillita al lado de mi silla [...] donde lo miro frecuentemente.”<sup>58</sup>

La humillación pública no debió de durar mucho, pues después fue elegido Prior del convento de Constanza.<sup>59</sup> Sin embargo, la orientación de la vida de Susón cambió completamente. En lugar de concentrarse en el estudio, el convento y su espacio interior, se lanzó a una actividad intensa de *cura animarum* a lo largo de Suiza, Alsacia y Renania. En ella se expuso y participó de los acontecimientos de su tiempo, que hemos descrito en el capítulo precedente. En 1333, el obispo de Constanza Hugo de Monfort, hasta entonces fiel al Papa, se pasó al bando del Emperador y decidió desobedecer el entredicho. Los franciscanos y una parte del clero de la ciudad le siguieron. Los dominicos de Constanza estaban divididos, y cuando en 1339 las autoridades de la ciudad fuerzan al clero a reanudar las celebraciones públicas o a exiliarse, cuatro deciden permanecer en la ciudad. Susón, con el resto de la comunidad, se refugió en el convento de los Escoceses (*Schottenkloster*), en las puertas de la ciudad, o en el monasterio de dominicas de Katharinental, cerca de Diessenhoffen. En 1346 vuelven a San Nicolás de la Isla los frailes que estaban en el convento de los Escoceses y en 1349 se reúnen con ellos también los de Katharinental, al ser levantado el entredicho por el papa Clemente VI. No se sabe con cuál de los grupos estuvo Susón.

El escaso número de sermones auténticos que nos quedan no parece indicar una

---

<sup>56</sup> Aunque Giovanna de la Croce defiende que abandonó su cargo de Lector por elección propia en su introducción al *Libretto dell’ Eterna Sapienza* (Milano, Paoline, 1992) 24, Bihlmemeyer, Ancelet-Hustache, Haas y Tobin interpretan las siguientes alusiones del *Horologium* como una destitución. En la descripción de las burlas y tribulaciones a las que le somete la Sabiduría, el discípulo dice: “Desde mi infancia, con gran esfuerzo había plantado un bosque [el aprendizaje] con una cátedra de honor [ser Lector] de la que esperaba gloria y alabanza. Llegado el momento de recoger el fruto de mi trabajo, la cátedra fue derribada y el bosque pasó a ser de otro.” *Horol.* lib. I, c. 13, 210.

<sup>57</sup> “Una multitud de hombres, como serpientes y animales venenosos se lanzaron contra mi y me afligían [...], perros rabiosos ladraban contra mi, escorpiones me herían en secreto, y serpientes de aliento fétido soplaban y silbaban, sin temer escupirme en el rostro.” *Horol.* lib. I, c. 13, 211. Una de las ilustraciones del *Exemplar* representa a Susón rodeado de estos ataques. Cf. Anexo II, fig. 5.

<sup>58</sup> *Gran libro de las cartas* XII, 485-486. Este mismo relato es recogido por la *Vida* c. 20, y aparece en algunas ilustraciones antiguas. Cf. Anexo II, figs. 13 y 14.

<sup>59</sup> Cf. *Vida* c. 43, 267.



actividad pastoral en grupos amplios. Ésta se centraba más bien en grupos reducidos o en personas individuales: se trataba con frecuencia de mujeres nobles, tanto piadosas como mundanas, de beguinas, que visitaba en tanto que consejero espiritual, y sobre todo de las monjas dominicas. Seguramente visitó con frecuencia los monasterios que figuraban bajo la dirección de los Predicadores de Constanza: Katharinenthal en Diessenhofen, Ötenbach cerca de Zurich, Adelhausen en Friburgo de Brisgovia, Unterlinden en Colmar y sobre todo el de Töss cerca de Wintenthur, de donde era la amiga, confidente y discípula de Enrique Susón, Elsbet Stagel. El capítulo 33 de la *Vida* nos la presenta como una joven ávida de doctrina espiritual, que intenta iniciarse con el Maestro Eckhart, pero al no poder sacarle provecho, se dirige a Susón para que comparta con ella su experiencia. A escondidas anota estas conversaciones y una gran parte de este escrito queda recogido en la *Vida*, según el prólogo de la misma.<sup>60</sup> Ayudó también a fray Enrique a completar sus obras con gran celo y fidelidad hasta su fallecimiento, hacia 1360.<sup>61</sup> Recopiló las cartas que le enviaba a ella y a sus hermanas en el *Gran libro de las cartas* y fue ella la que promovió la veneración del nombre de Jesús, que su padre espiritual se había grabado en el pecho.<sup>62</sup>

Esta red de personas a las que el místico renano visitaba y acompañaba formaban parte del grupo de los Amigos de Dios, que ya hemos descrito en el capítulo I. Es posible que la relación con Tauler se iniciara en sus años de estudio, en Estrasburgo o en Colonia, aunque no es un hecho probado. Por la correspondencia entre el sacerdote Enrique de Nördlingen y Margarita Ebner se sabe que tanto Tauler como Susón compartieron la amistad con Enrique de Nördlingen, y también que Tauler poseía una copia del *Horologium Sapientiae*.<sup>63</sup> En el capítulo 42 de la *Vida* se menciona a un querido compañero en Dios desde su juventud, cuando Susón partió a la Escuela y que falleció antes que él. Era tan grande su intimidad que el Siervo le muestra su pecho con el nombre de Jesús tatuado.<sup>64</sup> ¿Se trata aquí de Tauler, que efectivamente murió antes que Susón? ¿O bien fueron Tauler y Enrique de Nördlingen los dos amigos que tanto dolor le

---

<sup>60</sup> Cf. *Vida* prol., 155.

<sup>61</sup> Cf. *Vida* c. 35, 238. Durante la enfermedad de Elsbet el Siervo dice: "ya no tengo a nadie que me ayude con tal celo y fidelidad en Dios a completar mis libros como tú lo hacías cuando estabas sana." Se puede referir a la redacción misma, o a la tarea de copista.

<sup>62</sup> Bordó IHS en unos paños de tela y consiguió que Susón se los pusiera en el pecho y los bendijera, y luego se los repartió a sus hijos e hijas espirituales. Ella misma lo cosió en su hábito. Cf. *Vida* c. 45, 271

<sup>63</sup> Según queda recogido en la carta del 21 de septiembre 1339. Cf. Ph. STRAUCH, *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen* (1882, reimpr. Amsterdam, 1966) 228-229, citado en J. ANCELET-HUSTACHE (intr. y trad.), *Bienheureux Henri Suso...*, o.c., 35. Gracias a esta fecha podemos deducir que el *Horologium* fue escrito con anterioridad.

<sup>64</sup> Cf. *Vida* c. 43, 265-266.

causaron, volviéndose de su lado cuando nuestro autor estaba rodeado de calumnias<sup>65</sup>? No dejan de ser conjeturas que no podemos confirmar o rechazar.

La *Vida* describe numerosos problemas derivados de la intensa actividad pastoral del Siervo: corre el riesgo de ser ahogado en el Rin (c. 27) y de ser asesinado en un bosque (c. 26); unos nobles lo quieren matar por haber embaucado a su hija y haberla convertido "al Espíritu" (c. 28); lo acusan de haber robado la cera de una ermita y luego de haber fingido un milagro, impregnando con sangre de su dedo el costado de un Cristo de piedra (c. 23). El acontecimiento más deplorable fue la calumnia de una mujer que se había confesado con él y *a la que le hubiera gustado atraer a Dios*, que públicamente inculpó a Susón de ser padre de su hijo ilegítimo (c. 38). Es posible que este suceso llegara al Capítulo general de Lyon en 1348 y que por ello fuera depuesto del cargo de Prior, alejándolo de la ciudad y enviándolo a la comunidad de Ulm, que también había vuelto del exilio en 1348. Posteriormente será reconocida su inocencia pero, a decir de la *Vida*, fue enorme el sufrimiento que Susón padeció y muchos amigos lo abandonaron en esta ocasión. En una carta de Enrique de Nördlingen a Margarita Ebner, de finales de 1347, el sacerdote menciona que su relación con "*dem Süserl*" se ha enfriado, posiblemente a causa de esta calumnia.<sup>66</sup>

### ***Convento de Ulm, fallecimiento y culto.***

Tenemos pocos datos de la vida del místico en Ulm, donde permaneció hasta el fin de sus días, pero no debió de ser muy diferente de la que llevó en Constanza: viajes pastorales y misioneros, actividad literaria... Seguramente en esta época terminó de redactar la *Vida*, y recopiló sus obras en el *Exemplar*, según nos cuenta el prólogo del mismo. Falleció el 25 de enero de 1366 y no fue enterrado en la fosa común del claustro sino en la iglesia, cerca del altar de San Pedro de Verona, primer mártir de la Orden, lo que indica que en aquel momento era muy venerado también por sus hermanos. En su tumba pusieron el siguiente epitafio: "*Obiit venerabilis pater frater Heinricus Suso Anno domini MCCCLXVI mense Ianuarii die XXV obdormuit in domino propter quod gaudeamus in evis dilectio.*" Su reputación de santidad fue creciendo tras su muerte, y son numerosos los lugares donde aparece nombrado como *beatus*, a lo largo del siglo XV y

---

<sup>65</sup> Cf. *Vida* c. 38, 250.

<sup>66</sup> Cf. Ph. STRAUCH, *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen*, carta XXXI, 215 y siguientes, citado en A.-M HAAS, "Introduction à la vie et à l'oeuvre de Henri Suso": *Revue de sciences religieuses* 70/1 (1996) 156.

XVI.<sup>67</sup> En el siglo XV una mujer piadosa hizo un donativo al convento para que ardiera una lámpara perpetua en su tumba, que se mantuvo hasta que el convento y la Iglesia pasaron a manos de los luteranos, en 1531. Reliquias de su celda y de su capa fueron distribuidas en Roma en 1636. Al traducir al latín sus obras, en 1555, el monje cartujo Lorenzo Surio se refirió a Susón en su dedicatoria como *vir sanctissimus et plane apostolicus*. Con la traducción latina de Surio, se introdujo en España el pensamiento y la devoción al Beato. Prueba de ello es la existencia de un altar de 1526, dedicado a su nombre en Sevilla y la presencia de un cuadro de 1530 en la Iglesia de los dominicos de Córdoba que representaba a "S. Enrique Susón". Aún se conserva un óleo de Zurbarán en Sevilla (+1664).<sup>68</sup> Sin embargo su culto sólo fue confirmado oficialmente en 1831 por Gregorio XVI. Desde entonces su fiesta se ha situado en distintos momentos del calendario, celebrándose en la actualidad el 23 de enero.

## 2.2 Obras de Enrique Susón

Los manuscritos que recogen los textos de nuestro autor son muy abundantes, y provienen, en su mayoría, de los monasterios de dominicas del Sur de Alemania y de Suiza donde predicó Susón. El *Horologium Sapientiae* es el único libro compuesto en latín; sus manuscritos son innumerables, lo que nos indica su enorme difusión.<sup>69</sup> El resto de sus obras fueron escritas en alemán y están agrupadas, seguramente por el mismo Susón, en una edición llamada *Exemplar*. Compilada hacia el 1362/63, comprende en este orden sus cuatro obras principales: la *Vida*, el *Libro* [o librito] *de la Sabiduría eterna* (*Büchlein der ewigen Weisheit*), el *Librito de la Verdad* (*Büchlein der Warheit*) y el *Librito de las cartas* (*Briefbüchlein*). Se conservan cinco manuscritos completos del *Exemplar*, con ilustraciones<sup>70</sup>, y siete que contienen omisiones, con frecuencia la ausencia del *Libro*

---

<sup>67</sup> Cf. A. WALZ, "Susó (Seuse), Enrico, beato" en *Bibliotheca Sanctorum* (Roma, Universitá Lateranense, 1969) col 85; y J. BOLLANDUS et al., "De sancto et theopneusto scriptore Henrico Susone. Ord. Praedicator. 25 Januarii" en *Acta Sanctorum quotot toto orbe coluntur*, t. III (Parisiis, Victorem Palme, 1863) 266.

<sup>68</sup> Figura 16 del Anexo II.

<sup>69</sup> Según K. Bihlmeyer existen más de trescientos manuscritos del *Horologium* y nueve incunables, y más de cien manuscritos completos y unos ochocientos fragmentos del *Libro de la Sabiduría eterna*. Cf. S. SANDOVAL (intr. y trad.), *Beato Enrique Susón. Autobiografía espiritual (Vita)* (Salamanca, San Esteban, 2001) 33. En la Biblioteca Nacional de Madrid se conserva un incunable del *Horologium* de finales del siglo XV (I/2117).

<sup>70</sup> El ejemplar más bello data de la segunda mitad del siglo XIV (ca. 1370) y proviene de la biblioteca de la comunidad de San Juan de la Isla Verde, fundada por Rulman Merswin. Hoy se conserva en la biblioteca de la Universidad de Estrasburgo, el manuscrito 2929. Los manuscritos del *Exemplar* están redactados en dialectos diversos, lo que indica que, con frecuencia, los y las copistas traducían y corregían lo que transcribían. Cf. L. COGNÉT, o.c., 172. Las ilustraciones más significativas están en el Anexo II, figuras 1-12 y su composición iconográfica podría remontarse al mismo Susón.

de la *Sabiduría eterna*; el copista debió omitirlo seguramente por estar ya presente en la biblioteca conventual, dada la enorme difusión de esta obra por separado. Asimismo, circularon sueltos algunos fragmentos de este libro, especialmente su tercera parte, las *Cien meditaciones sobre la pasión de Cristo*. Nos han llegado otros manuscritos que no se encuentran en el *Exemplar* y que se difundieron de manera autónoma: *El gran libro de las cartas* (*Grosse Briefbuch*), formado por 28 cartas de Susón compiladas por Elsbet Stigel, cuatro *Sermones* y el *Libro del amor* (*Minnebüchlein*). Durante mucho tiempo también se atribuyó a Enrique Susón el *Tratado de las nueve peñas* (*Das neun Felsen Buch*), escrito en forma de diálogo entre Jesucristo y el bienaventurado fray Enrique. Todos los críticos contemporáneos parecen estar de acuerdo en que su verdadero autor es Rulman Merswin (1307-1382), del círculo de los "Amigos de Dios" de Estrasburgo.<sup>71</sup> Para presentar los libros de Susón vamos a intentar seguir el orden cronológico en el que fueron compuestos.

### ***Librito de la verdad***

Es la primera obra de Susón, y la más especulativa, junto con los capítulos 46-53 de la *Vida*. No se ha conservado ningún manuscrito separado del *Exemplar*<sup>72</sup>, quizás debido a la densidad del pensamiento expuesto en esta obra, que defiende la doctrina eckhartiana ante las acusaciones suscitadas contra el Maestro, en 1326. No conocemos la fecha exacta de composición del *Librito de la verdad*, pero los expertos la sitúan entre los años 1326 y 1330<sup>73</sup>, siendo Enrique Susón Lector en Constanza.

Probablemente se dirige a las monjas<sup>74</sup>, con la intención didáctica de ayudarlas a clarificar las enseñanzas místicas de Eckhart y responder a los errores de los partidarios del Libre Espíritu. El prólogo de la obra nos indica que "el abandono interior conduce al

---

<sup>71</sup> El *Tratado de las nueve peñas* está reproducido al final de uno de los manuscritos del *Exemplar*. En la primera edición impresa de 1482 F. Fabri lo incluyó al final del *Exemplar*. La edición de 1512, que utilizó Surio para su traducción latina, es la repetición de la de 1482 y, por tanto, Surio también incorporó este texto, que aparece en todas las publicaciones de la obra de Susón, hasta la edición crítica de H. S. Denifle (1880). Cf. la introducción de M. Puebla en J. de PALAFOX Y MENDOZA, *Vida del Beato Enrique Susón del Orden de Predicadores* (Almagro, Tip. del Rosario, 1914) 9.

<sup>72</sup> El estudio comparativo de los manuscritos sueltos del *Libro de la Sabiduría eterna* y la versión del mismo que presenta el *Exemplar* muestra que es una recopilación fiel del original, por lo que se puede suponer que sucede lo mismo con el *Librito de la verdad*. Cf. la introducción de J. ANCELET-HUSTACHE (intr. y trad.), *Bienheureux Henri Suso...*, o.c., 84.

<sup>73</sup> H.S. Denifle y C. Gröber (1326-1329), K. Bihlmeyer (1326-1327), W. Preger (después de la muerte de Eckhart en 1329, pues siempre aparece la referencia al Maestro en pasado). Cf. J. ANCELET-HUSTACHE (intr. y trad.), *Bienheureux Henri Suso...*, o.c., 84-85. A.-H. Haas y L. Sturlese creen que una primera redacción data de 1327-29, y que fue terminada entre 1329 y 1330. Cf. A.-M. HAAS, "Introduction à la vie et à l'oeuvre de Henri Suso", o.c., 158.

<sup>74</sup> Según el estudio realizado por D. Kuhlmann en 1987, mencionado por A.-H. Haas. Cf. *ibid.*, 162.

hombre a la verdad suprema”, pero que “bajo las apariencias de esta imagen se esconde el fundamento engañoso de una libertad desordenada, la cual encubre un gran daño para la santa cristiandad.”<sup>75</sup> Sin embargo, continúa Susón, aunque el mal se esconda siempre detrás del bien, no debe rechazarse el bien a causa del mal. Utilizando el recurso literario del diálogo entre el discípulo y la Verdad<sup>76</sup>, Susón busca enmarcar su exposición en el sentido de la Sagrada Escritura, que incluye las enseñanzas de los maestros<sup>77</sup> y la opinión de la *Santa Cristiandad*, para permanecer en la certeza de la verdad. Presenta las principales tesis del Maestro Eckhart sin nombrarle y las resitúa dentro de su contexto dialéctico, al modo dionisiano, consciente de que si se toman de manera aislada pueden conducir a malentendidos e incluso a graves errores, como los de los seguidores del Libre Espíritu.<sup>78</sup> Según Vannini, Susón ha comprendido que la capacidad de dominar los dos lados de la contradicción, viendo la verdad en el todo sin caer en la indistinción, no es otra cosa que la expresión racional del abandono, del desprendimiento; y se esfuerza por explicarlo en el marco conceptual del tomismo.<sup>79</sup> Habla de Dios como origen y meta de todas las cosas, Ser sin modo y sin nombre, Nada eterna, según lo entiende Dionisio (capítulo 1); aborda si puede haber diversidad en la suprema unidad, cómo entender la distinción entre Deidad y Dios, el flujo y reflujo de las personas divinas en la unidad (c. 2); la preexistencia del ser humano y de las criaturas en Dios, en su ejemplar divino<sup>80</sup> y su salida de Dios (*usbruch*) y su retorno o irrupción (*durchbruch*), por Cristo, a Dios (c. 3 y 4). A continuación explica cómo se realiza esta irrupción, gracias al verdadero abandono, y describe el estado teopático (c. 5); matiza los errores de los Hermanos del Libre Espíritu, que por falta de discernimiento creen que en este estado no hay ninguna distinción entre Dios y el ser humano<sup>81</sup> (c. 6) y concluye,

---

<sup>75</sup> LV prol., 425.

<sup>76</sup> “[Un hombre en Cristo, esto es, Susón mismo] deseaba que la eterna Verdad le mostrara en qué consiste el verdadero abandono [...]. Recibió una respuesta que le iluminó: todo esto se le mostraría en forma de un ejemplo cuya explicación le sería dada como si el discípulo interrogara y la Verdad respondiera.” LV prol., 426. En el capítulo 5 el diálogo se establece entre el discípulo y la pura Palabra, y en el 6 entre el discípulo y el salvaje (representando a un adepto al Libre Espíritu).

<sup>77</sup> Ver nota 37.

<sup>78</sup> Se han encontrado claras alusiones a la bula *In agro dominico* a lo largo del *Librito de la verdad*, especialmente en el capítulo 6 (artículos 10, 13, 23 y 24) y también ciertas frases que figuran en las actas del proceso de Colonia contra el Maestro Eckhart, en el capítulo 5. Cf. W. WACKERNAGEL, “Maître Eckhart et le discernement mystique. A propos de la rencontre de Suso avec la chose sauvage sans nom”: *Revue de Théologie et Philosophie* 129/2 (1997) 123.

<sup>79</sup> Cf. M. VANNINI (intr.), *Enrico Suso. Il libretto della Verità* (Milano, A. Mondadori, 1997) 24-25.

<sup>80</sup> Aquí Susón se separa de Eckhart y afirma que la esencia creada de la criatura es más noble que la que tiene en Dios. LV c. 3, 430.

<sup>81</sup> Es posible que Susón construya este diálogo siguiendo los modelos alegóricos utilizados por la literatura “pseudo-eckhartiana”, que recurría a leyendas o fábulas para la enseñanza de la teología negativa. Cf. W. WACKERNAGEL, o.c., 113 y siguientes

en el capítulo 7, con la manera en que ha de comportarse una persona que se ha abandonado verdaderamente: ama sin apegarse, se compadece, se confiesa por amor, sigue orando, comiendo con medida...

El *Librito de la verdad* es una obra difícil, especialmente algunos pasajes del capítulo 5, cuya interpretación no es clara, quizás por la utilización de una lengua todavía poco pulida para la filosofía y la teología.

### ***Libro de la Sabiduría eterna (LSE) y Horologium Sapientiae***

Ambos libros tienen muchos elementos en común, incluso párrafos enteros, hasta el punto de que los primeros críticos llegaron a preguntarse si se trataba de la misma obra en una traducción libre y cuestionaban cuál era anterior.<sup>82</sup> Después del riguroso análisis de Pius Künzle en la introducción a su edición crítica del *Horologium*, ha quedado claro que en éste Susón amplió y reelaboró en latín su *Libro de la Sabiduría eterna*.<sup>83</sup> No tenemos datos sobre la fecha de redacción del LSE, pero podemos establecer que el *Horologium* se escribió antes de 1339 y después de 1333<sup>84</sup>, y por tanto el LSE es anterior a 1333. Es posible que la mención en plural "libros con una falsa doctrina", por los que se acusaba a Susón de extender la herejía<sup>85</sup>, se refiera al *Libro de la verdad* y al *Libro de la Sabiduría eterna*. En tal caso podríamos situar la redacción del LSE en torno a 1330, fecha en la que se celebró el Capítulo de Maastricht, al que probablemente se alude cuando la *Vida* narra este doloroso acontecimiento para Enrique Susón.

En contraste con el *Librito de la verdad* y los últimos capítulos de la *Vida*, eminentemente especulativos, el resto de sus obras se sitúan más bien en el ámbito de la literatura devocional y presentan una gran fuerza poética y narrativa. El *Libro de la Sabiduría eterna* puede ser calificado como un manual de devoción, cuya finalidad es la

---

<sup>82</sup> En el siglo XVI, Surio consideró que el *Horologium* era una traducción libre del LSE. Sin embargo en el XVII, Quetif y Echard opinaban, por el contrario, que el *Horologium* era anterior. Cf. J. QUETIF – J. ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum...*, tomus primus, pars II, o.c., fols. 654 y 656. Los críticos contemporáneos también han abordado esta cuestión, que parece definitivamente zanjada desde 1977, con el estudio de P. Künzle.

<sup>83</sup> Cf. A.-M. HAAS, "Introduction à la vie et à l'oeuvre de Henri Suso", o.c., 163.

<sup>84</sup> En una carta de 1339 de Enrique de Nördlingen a Margarita Ebner se hace alusión a una copia del *Horologium* que pertenece a Tauler (cf. nota 64), luego fue escrito con anterioridad a 1339. El *Horologium* debió terminar de ser redactado después de 1334, fecha en la que fue elegido Maestro General Hugo de Vauceman, pues Susón le dedica el libro y lo somete a su corrección, ya que parece tener el mismo interés que Enrique en reformar la vida de la Orden. Cf. *Horol. prol.*, 22.

<sup>85</sup> Cf. nota 54.



edificación más que la instrucción.<sup>86</sup> Su intención es fomentar el progreso espiritual de religiosos y laicos, aunque no tengan mucha formación en el discurso teológico escolástico.<sup>87</sup> El autor elige como recurso literario el diálogo entre el Siervo y la Sabiduría, para dar mayor viveza al texto. Utiliza numerosas imágenes y visones, que no han sucedido todas a la letra, según expresa el autor en el prólogo de la obra, sino que son construcciones alegóricas que intentan expresar las palabras del evangelio, de los libros sapienciales o de los grandes maestros, puestos en boca de la Sabiduría eterna.<sup>88</sup> El prólogo de esta obra nos indica además que en una ocasión, ante las dificultades que sentía “un fraile predicador” –esto es, Susón mismo– para meditar los sufrimientos de la pasión de Cristo, recibió en una contemplación interior la invitación a hacer con devoción cien postraciones ante cada etapa de la pasión, invocando a Jesús y a María.<sup>89</sup> Sobre esta experiencia personal el autor construye todo el *Libro de la eterna Sabiduría*, dividiéndolo en tres partes de tamaño desigual. En la primera, desarrolla en veinte capítulos consideraciones sobre el sufrimiento que experimentaron Cristo y su madre, signo del enorme amor que Dios nos tiene. La principal doctrina de estas preguntas y respuestas entre el Siervo y la Sabiduría eterna o su madre es la convicción de que para llegar a contemplar el abismo infinito de la Deidad hay que aprender a reconocer y amar a Cristo en su humanidad y recorrer con él su pasión.<sup>90</sup> Susón intenta también dar sentido a las dificultades que padecen los que buscan ser amigos de Dios; aunque parezca que éste les reserva muchos trabajos, les espera la inmensa alegría del Reino de los Cielos. En los cuatro capítulos de la segunda parte, el LSE trata de la muerte física y espiritual<sup>91</sup>, y de cómo vivir interiormente y alabar a Dios en todo momento, y cómo reconocer y acoger al Señor en la eucaristía. El título de la tercera parte es el siguiente: *Comprende en pocas palabras las cien consideraciones y las oraciones que se deben*

---

<sup>86</sup> Cf. la introducción de F. Tobin en *Henry Suso. The Exemplar...*, o.c., 33.

<sup>87</sup> “[El autor] piensa dar así una enseñanza general, pues cada uno puede encontrar aquí lo que le conviene [...] Los pensamientos que se encuentran aquí son simples, las palabras aún más simples, pues parten de un alma simple y se dirigen a personas simples que todavía tienen defectos que corregir.” LSE prol., 316.

<sup>88</sup> Cf. LSE prol., 316. Además de la Sabiduría (tanto femenina como masculina, identificándose con Jesucristo), aparecen otros interlocutores del Siervo: María, la madre dolorosa, y una persona que va a morir y no se ha preparado para ello.

<sup>89</sup> Cf. LSE prol., 315. Son oraciones ante las distintas etapas de un *via crucis*, que Susón recitaba cada día en el coro de la Iglesia y en el claustro y que están recogidas en la tercera parte del LSE.

<sup>90</sup> “¿Cómo podría el hombre conocer mejor el misterio de la Deidad –se pregunta el autor– si no es por la humanidad que [la Deidad] ha asumido?” LSE c. 2, 323.

<sup>91</sup> Según la investigación sobre los orígenes del *Ars moriendi*, tan divulgado en el siglo XV, este no procede sólo del opúsculo de J. Gerson *De scientia moriendi* (1408), sino también de la obra de Susón. Cf. E. P. SPENCER, “L’ horloge de sapience”: *Scriptorium* 17 (1963) 280.



*recitar todos los días con piedad.*<sup>92</sup> Estas consideraciones, escritas en alemán<sup>93</sup>, también fueron copiadas y difundidas por separado, como texto de meditación; presentan semejanzas con la práctica del *via crucis* y con las primeras formas del rosario.

El *Horologium Sapientiae* amplía el *Libro de la Sabiduría eterna* en algunos aspectos. Escrito en latín y enviado para su aprobación al Maestro General de la Orden, Hugo de Vauceman, es más explícito a la hora de denunciar la situación decadente de la vida religiosa, el mundo universitario y la política eclesiástica de su tiempo, quizá por estar destinada a lectores más cultos, religiosos y clérigos, a los que desea invitar a la reforma de vida:

En los tiempos modernos [...] este amor divino se ha enfriado tanto en los corazones de muchos que casi se ha apagado [...]; atentos al estudio de la vanidad, a las genealogías *sin fin* y a las delicias del cuerpo, están atados por una somnolencia mortal. Sin embargo, la divina Sabiduría, deseando siempre liberar a sus elegidos de estos males, intenta principalmente en esta obra, no tanto informar a los que ignoran [...] sino reanimar a los apagados, inflamar a los fríos, mover a los tibios, provocar la devoción y excitar a la vigilancia a aquellos que duermen en la negligencia de las virtudes.<sup>94</sup>

Por ello, la descripción de la visión de los tormentos infernales es mucho más extensa en el *Horologium* que en el LSE.<sup>95</sup> El autor es especialmente duro con los que están a la cabeza de otros, con aquellos que se han aprovechado de los pobres y de los amigos de Dios y con los que, bajo piel de cordero, han molestado a los siervos de Dios, acosándolos con una injusta persecución.<sup>96</sup> Pero también señala que ningún mortal puede discernir quiénes deben condenarse o salvarse, por lo que invita a “dispensar la palabra de salvación a todos indistintamente.”<sup>97</sup>

---

<sup>92</sup> LSE parte III, 415. A la hora de citar no hemos señalado si se trataba de la primera o de la segunda parte, dado que la numeración de los capítulos es continua, y la parte II comienza con el capítulo 21. Sin embargo la tercera parte, mucho más breve, no está dividida en capítulos, ni constituye el capítulo 25 del LSE, como cabría esperar. Por ello siempre que se trate de esta parte III, las *Cien meditaciones*, lo indicaremos.

<sup>93</sup> “[...] pues así era como le habían sido inspiradas por Dios.” LSE prol., 316. En el prólogo del *Horologium* Susón también alude a la inspiración, como en éxtasis, de las cien meditaciones o consideraciones de la pasión. Dice que las ha comunicado a personas devotas en lengua vulgar, pero no las ha incluido en la obra para no alargarla. Cf. *Horol.* prol., 23-24.

<sup>94</sup> *Horol.* prol., 18. Hemos aludido a la situación de relajación de la vida religiosa al describir el clima espiritual de la época, en el capítulo I.

<sup>95</sup> Las vivas imágenes de los suplicios del infierno tienen mucho en común con las descripciones de Dante en su *Divina comedia*. Sin embargo parece que no fue esta obra la fuente de inspiración de Susón, sino las *Visiones Gregorii: visiones quas in purgatorio sancti patricii vidit Gregorius miles de Ungria*, anteriores a ambos. Cf. E. COLLEDGE, “If all the World Were Paper. Henri Suso’s Use of a Much-Travelled Commonplace”: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 50 (1980) 113-116.

<sup>96</sup> Cf. *Horol.* lib. I., c. 10, 166. Aquí parece clara la alusión a la situación que vivió Susón, la relajación de las autoridades eclesiásticas, el acoso que padecían los que buscaban ser pobres, como las beguinas, y las persecución de las doctrinas eckhartianas.

<sup>97</sup> *Horol.* lib. I, c. 12, 192.

Otras novedades del *Horologium* respecto al LSE son las referencias a experiencias autobiográficas<sup>98</sup> y, en la descripción de la experiencia mística de Susón, un mayor acento y emotividad en el matrimonio espiritual con la Sabiduría. Como en el LSE, el autor divide la obra en veinticuatro capítulos, como las horas del día, pero los agrupa en dos libros, de dieciséis y ocho capítulos respectivamente. También utiliza el diálogo entre el Discípulo y la Sabiduría, interrumpiéndolo por relatos de visiones y otras experiencias personales del autor, presentadas en forma de visión.<sup>99</sup> Son frecuentes en el *Horologium* las alusiones a los Padres del desierto, presentados como verdadero modelo de sabiduría.<sup>100</sup>

A continuación del *Horologium* se incluyeron, en algunos manuscritos, unas oraciones para cada hora litúrgica, de autoría dudosa, denominadas *Cursus de aeterna Sapientia*, *Horae de aeterna Sapientia* o *Preces horariae de aeterna Sapientia*.

### ***Gran libro de las cartas y Librito de las cartas***

El primero es la compilación, probablemente realizada por Elsbet Stigel, de veintiocho cartas de dirección espiritual que envió Enrique Susón, tanto a ella como a alguna religiosa de Töss o a toda la comunidad. Bihlmeyer estableció el texto comparando trece manuscritos que presentaban numerosas faltas y omisiones.<sup>101</sup> Está encabezado por un breve prólogo, seguramente redactado por la misma Elsbet, que ofrece la lectura de estas cartas como reposo para las personas espirituales, que no pueden permanecer siempre tendidos hacia el desprendimiento absoluto, y como mensaje del amor divino para aquellos que deseen tener a la Sabiduría eterna como único amor.<sup>102</sup> En estas cartas, el autor despliega toda su capacidad expresiva y

---

<sup>98</sup> En el libro I, c. 1, c. 5 y c. 13 y en el libro II, c. 1, c. 3 y c. 7. Suponen un testimonio más fiable que los relatos de la *Vida*.

<sup>99</sup> Como sucedía en el LSE, el prólogo del *Horologium* indica que "las visiones contenidas en lo que sigue no han de ser tomadas todas al pie de la letra, es una manera de hablar figurada, aunque algunas sí que sucedieron al pie de la letra." *Horol.* prol., 20.

<sup>100</sup> Susón explica que desea presentar "las verdades de los Padres o aquellas descubiertas por el testimonio seguro de la experiencia, según el sentido de la Sagrada Escritura." *Horol.* prol., 19. Afirma también que concibió en el refectorio sus pensamientos, donde se leían con frecuencia las *Vitae Patrum* y las *Colaciones*, y que al volver a su celda los revisaba para que no se separaran de los dichos de los Padres ni de la autoridad de la Escritura. Cf. *Horol.* prol., 25. Este dato queda reflejado en una ilustración del siglo XV (cf. Anexo II, fig. 19). En el libro II se presenta a Arsenio, el Padre del desierto, como un sabio y gran filósofo. *Horol.* lib. II, c. 3., 320-324.

<sup>101</sup> Cf. J. ANCELET-HUSTACHE (intr. y trad.), *Bienheureux Henri Suso...*, o.c., 99.

<sup>102</sup> Cf. GLC prol., 459. La edición francesa de J. Ancelt-Hustache que estamos utilizando ofrece el *Gran libro de las cartas* completo, mientras que la edición inglesa de F. Tobin presenta el texto del *Exemplar* y por tanto, el *Librito de las cartas* con su prólogo, redactado por el compilador del *Exemplar*, probablemente Susón mismo.

empática para alentar al camino del amor que conduce a la Sabiduría eterna, con consejos, palabras de consuelo o indicaciones prácticas y cercanas del camino a seguir.

En el *Exemplar* sólo se recogieron once cartas del *Gran libro de las cartas*, abreviándolas y ordenándolas con una intención mistagógica, dando lugar al *Librito de las cartas*. Estas han sido escalonadas en el sentido de un itinerario místico que va desde la persona que se inicia hasta la más elevada intimidad con Dios.

### **Vida**

El libro de Susón que más estudios y controversias ha suscitado es, sin duda, la *Vida*, calificada por K. Bihlmeyer como la primera autobiografía en lengua alemana. Varias preguntas se plantean: ¿Podemos afirmar que el místico renano es el verdadero autor de la obra? ¿De qué género literario se trata, de una autobiografía o de un relato hagiográfico?<sup>103</sup>

El prólogo de la *Vida* explica que ésta fue escrita por una persona "santa e iluminada", Elsbet Stigel, dominica del monasterio de Töss. "Cuando [Susón] venía a verla, le planteaba preguntas sutiles para conocer cuáles habían sido sus inicios, sus progresos, algunos de sus ejercicios y sus pruebas. Se las decía en piadosa confidencia" pero ella, a escondidas, anotaba sus palabras pues encontraba en ellas consuelo y enseñanza para ella y para otros. Al enterarse, el dominico le pidió lo que había escrito y quemó una parte. Sin embargo, continúa el prólogo, después de una inspiración decidió no quemar la segunda parte. "Así la continuación, que en su mayor parte ella había escrito de su propia mano, no fue quemada. Cuando murió [Elsbet], él añadió todavía en su nombre algunas enseñanzas buenas."<sup>104</sup> Estas buenas instrucciones parecen referirse a los capítulos finales (46-53), que presentan unas profundas enseñanzas sobre la unión mística. Los críticos se han posicionado de diversas maneras ante este prólogo y la participación de Enrique Susón en la redacción de la *Vida*; desde los que lo han visto como un artificio literario del autor<sup>105</sup> hasta aquellos que consideran que él no ha revisado el texto tal y como nos ha llegado, sino que es obra de una tercera mano, dada

---

<sup>103</sup> J. Ancelet-Hustache hace una descripción pormenorizada de las distintas tomas de postura hasta 1943 en su introducción a las Obras de Susón: J. ANCELET-HUSTACHE (intr. y trad.), *Bienheureux Henri Suso...*, o.c., 43-71.

<sup>104</sup> *Vida* prol., 155.

<sup>105</sup> K. Ruh (1957) y K. Grumbüller (en 1969) tienden a considerar la participación de Elsbet como un artificio literario. Cf. A.-M. HAAS, "Introduction à la vie et à l'oeuvre de Henri Suso", o.c., 159.

la inverosimilitud de mucho de lo que se narra en ella.<sup>106</sup>

La obra está estructurada en dos partes. La primera, que contiene los capítulos 1-32, describe los comienzos del Siervo, su conversión a los 18 años y las tentaciones en su decisión (c. 1); los arrebatos, visiones y el consuelo de Dios que experimentó (c. 2 y 5-6); cómo se desposó espiritualmente con la eterna Sabiduría (c. 3) y se grabó en el pecho el nombre de Jesús (c. 4). Los siguientes capítulos relatan su vida en el convento, su austeridad en el comer y beber (c. 7), la manera de celebrar las fiestas (c. 8-12), el silencio que guardaba (c. 14) y sus mortificaciones (c. 13 y 15-18). Según el final del capítulo 18, el Siervo intuye que ha de avanzar de otro modo, vivir en el abandono, acogiendo los sufrimientos que le infringen otros, al modo de un caballero en un torneo. Pasan a describirse las diversas batallas y aventuras del caballero por su dama, la Sabiduría: sufrimientos interiores y otros, fruto de su actividad misionera, como las dificultades en su predicación itinerante, las acusaciones falsas y las calumnias de las que es víctima, el abandono de algunos amigos... (c. 19-32). La segunda parte (capítulos 33-53) no parece tener continuidad con la primera. Comienza y termina aludiendo a Elsbet Stigel, la hija espiritual del Siervo, presentada en el capítulo 33. A continuación narra los pasos del que comienza en el itinerario espiritual (c. 34-36), los sufrimientos del Siervo (c. 38-39 y 43) y de otras personas, como su madre (c. 42), y algunos episodios de la actividad pastoral del Siervo (c. 37, 41, 43 y 44). Con el capítulo 45, que invita a la devoción del nombre de Jesús, se interrumpe la sección narrativa.<sup>107</sup> Los capítulos 46 a 53, en forma de diálogo entre el Siervo y su hija espiritual, son explicaciones teóricas *sobre la justa distinción de todas las vías que conducen a la suprema bienaventuranza, según toda la verdad cristiana*<sup>108</sup>, donde el autor aborda los temas del *Librito de la verdad*. La *Vida* concluye con la muerte de Elsbet, una vez instruida por su padre espiritual, y se cierra con una visión donde ella se aparece al Siervo, sumergida en la desnuda Deidad, adornada por una luminosa claridad y colmada de alegría celeste.<sup>109</sup>

Según F. Tobin, la opinión más común entre los críticos es aceptar que la primera

---

<sup>106</sup> En esta postura se sitúa J. Ancelet-Hustache, que se inclina por considerar que la *Vida* ha sido reelaborada por una tercera persona, que ha introducido elementos hagiográficos, como la descripción de las mortificaciones de los capítulos 14-18, y posiblemente ha compilado el *Exemplar*. Cf. J. ANCELET-HUSTACHE (intr. y trad.), *Bienheureux Henri Suso...*, o.c., 71-72 y J. ANCELET-HUSTACHE, "Le problème de l'authenticité de la vie de Suso", o.c., 196-198. Ver también nota 27.

<sup>107</sup> Esta sección concluye de la siguiente manera: "Tales severos ejercicios y las imágenes divinas de Jesucristo y de sus amigos queridos fueron los inicios de esta santa hija." *Vida* c. 45, 271.

<sup>108</sup> *Vida* c. 53, 312.

parte está tomada básicamente de lo que Elsbet anotó en sus conversaciones con Susón y que la sección narrativa de la parte segunda (capítulo 34-44) fue reelaborada a partir de las cartas del místico renano. Los capítulos 33 (*De la hija espiritual del Siervo*) y 45 (*Del amable nombre de Jesús*), junto con el tratado espiritual de los capítulos finales 46-53, parecen ser obra directa de nuestro autor.<sup>110</sup>

Respecto al género literario no podemos afirmar que se trate de una autobiografía en el sentido estricto del término. Aunque la *Vida* presente elementos autobiográficos y posiblemente se haya inspirado en las *Confesiones* de San Agustín y en la *Historia de mis calamidades* de Abelardo, la intención del autor no era tanto recrear los acontecimientos tal y como sucedieron, sino proponer una enseñanza, un modelo a seguir. El prólogo del *Exemplar* lo explica de la siguiente manera:

“Todo el primer libro trata, bajo el modo de imágenes, de los comienzos de una vida y enseña de manera velada en qué orden, según qué reglas el que comienza verdaderamente ha de dirigir al hombre exterior y al hombre interior según la siempre amable voluntad de Dios [...] Trata bajo forma de ejemplo muchas obras santas que de verdad fueron realizadas. [...] Muestra cómo debe ejercitarse una persona que progresa [...] para alcanzar una gran y laudable santidad. El pensamiento y el espíritu de algunas personas busca también alcanzar los grados más altos [...] pero les falta discernimiento. [...] Por ello se les enseña aquí a distinguir entre la verdadera y la falsa espiritualidad y a llegar, según buenas reglas, a la pura verdad de una vida santa y perfecta.”<sup>111</sup>

Este carácter ejemplarizante sitúa a la *Vida* cerca de las hagiografías de la época.<sup>112</sup> Además de querer inmortalizar a una persona excepcional, las vidas de santos tenían como finalidad educar a individuos y colectividades y fomentar la imitación del santo como vía de salvación, como modelo práctico de vida evangélica. Al presentar la vida de un personaje se ofrecía también la interpretación espiritual escondida bajo los hechos: sus pruebas, sufrimientos y milagros son signo de su comunicación con Dios en el presente, además de testimonio y propuesta para otros.<sup>113</sup> La *Vida* presenta al Siervo y a Elsbet como modelos de vida espiritual, de conformación con Cristo. Hay algunos lugares donde se ve claramente esta intención hagiográfica: en una cena con beguinas, el Siervo bendice el vino y lo multiplica (c. 41); como Jesús, el Siervo sube a un monte a

---

<sup>109</sup> Cf. *Vida* c. 53, 313.

<sup>110</sup> Cf. F. TOBIN (intr. y trad.), *Henry Suso. The Exemplar...*, o.c., 39.

<sup>111</sup> Prólogo del *Exemplar*, 151.

<sup>112</sup> R. Kieckhefer estudia lo que se esperaba de un santo en el siglo XIV: enorme paciencia en el sufrimiento, devoción a la pasión, penitencia, éxtasis y revelaciones. Todos estos elementos están presentes en la *Vida* de Susón, y sugiere que se la califique como “auto-hagiografía”. Cf. R. KIECKHEFER, *Unquiet Souls. Fourteenth-Century Saints and Their Religious Milieu* (Chicago, University of Chicago Press, 1984), citado en F. TOBIN (intr. y trad.), *Henry Suso. The Exemplar...*, o.c., 40-41. También hemos hablado del carácter hagiográfico de la *Vida* en la nota 30.

<sup>113</sup> Cf. A. VAUCHEZ, “El santo” en J. LEGOFF (ed.), *El hombre medieval* (Madrid, Alianza, 1990) 323-342.

orar para retomar fuerzas (c. 37); practica una ascesis extrema (c. 15-18); acoge el desprecio y la calumnias en silencio, sin defenderse, como Cristo en su pasión (c. 38); y con frecuencia tiene visiones. En ellas se le aparecen diversos personajes: ángeles, un joven adolescente, los santos del cielo, personas que ya han fallecido –como su madre, el Maestro Eckhart o Elsbet–, el mismo Cristo, que se aparece a una santa amiga y le dice que va a ungir con su sangre y marcar al Siervo con sus cinco llagas de amor, para conformarle según su corazón o la Virgen María, que le llega a dar de beber de su pecho el alimento maternal.<sup>114</sup>

La clave de interpretación de la *Vida* puede ser la siguiente sentencia del capítulo 49:

“Un hombre que se ha abandonado debe estar desprendido de las formas (imágenes) creadas, ser formado con Cristo y transformado (formado de manera eminente) en la Deidad.”<sup>115</sup>

Con la ayuda del testimonio de vida del Siervo, la *Vida* pretende, por medio de imágenes, llegar a mostrar la salvación cristiana, la bienaventuranza eterna, la transformación en la Deidad que se sitúa más allá de toda imagen.<sup>116</sup>

### ***Exemplar***

El prólogo del *Exemplar* aporta datos sobre la fecha de composición y la intención de cada uno de los libros que lo componen –la *Vida*, el *Libro de la Sabiduría eterna*, el *Librito de la Verdad* y el *Librito de las cartas*–, de los que ya hemos hablado, y del conjunto de la obra. La mayoría de los críticos acepta que fuera escrito por el mismo Enrique Susón.<sup>117</sup> En él aparece una alusión velada a la posibilidad de ser

---

<sup>114</sup> Cf. *Vida* c. 18, 190-191. Este texto alude explícitamente a que experiencias semejantes se cuentan de San Juan Crisóstomo, y de otro personaje (probablemente San Bernardo) en la primera parte del *Speculum historiale*, de Vicente de Beauvais (1264). Además de esta referencia a la literatura hagiográfica y de la mención de las *Vitae Patrum* (c. 35), hay una posible alusión al *Bonum universale de apibus* de Tomás de Cantimpré (ca. 1261) en el c. 33: “[Elsbet] hacía como las abejas laboriosas que van a diferentes flores para recolectar dulce miel.” Todas ellas nos confirman la influencia de este género literario en la *Vida*.

<sup>115</sup> *Vida* c. 49, 286. Transcribimos el texto alemán antiguo, dada su importancia en la doctrina susoniana y la dificultad de recoger todos los matices en la traducción: “*Ein gelassener mensch muss entbildet werden von der creatur, gebildet werden mit Cristo, und überbildet in der gotheit.*”

<sup>116</sup> Así lo expresa también el comienzo de la parte más especulativa de la *Vida*: “Después de que esta santa hija [...] fuera, según el hombre exterior, formada en todos los puntos en una santidad que se inspira de ejemplos y de imágenes, [...], y que imitara durante bastante tiempo la vida de Cristo, que es el espejo y la vía más segura, su Padre le escribió que era tiempo de subir más alto y elevarse fuera del nido del consuelo que aportan las imágenes al que comienza...” *Vida* c. 46, 272.

<sup>117</sup> J. Ancelet-Hustache analiza la controversia, y se posiciona contra la autenticidad del prólogo. Cf. J. ANCELET-HUSTACHE (intr. y trad.), *Bienheureux Henri Suso...*, o.c., 194 y siguientes Sin embargo estudios posteriores, como los de Haas o Tobin, la dan por supuesta.

malinterpretado o silenciado tras su muerte. Por ello el autor decide recopilar sus obras en una edición ejemplar y también para evitar la transcripción errónea de sus libros, que en muchas ocasiones han sido copiados por hombres y mujeres sin experiencia, añadiendo o abreviando el texto a su gusto. Explica el prólogo que ha presentado para su aprobación una parte de la obra<sup>118</sup> al Maestro Bartolomé de Bolsenheim, provincial de Teutonia desde 1354 hasta su fallecimiento, en 1362; esta fecha permite situar la compilación del *Exemplar*. Según el prólogo, el Maestro Bartolomé aprecia lo leído y lo compara a “una almendra dulce, sacada de los Santos Textos, para todas las personas bienintencionadas”<sup>119</sup>; sin embargo fallece antes de leer el resto de la obra. Pero el prólogo narra que se aparece en una visión al Siervo y le revela que la voluntad divina es que el libro sea comunicado a personas con recta intención y deseo ardiente de Dios. Por tanto, el prólogo del *Exemplar* busca garantizar tanto la inspiración divina de la obra de Susón como su conformidad con la Sagrada Escritura, para evitar toda sospecha de error o de herejía. El conjunto de la obra está destinada a consolar y sostener “al que desea ser bueno y piadoso y busca particularmente la intimidad divina, o al que Dios agobia con grandes sufrimientos, como acostumbra a hacer con sus amigos elegidos”, muestra cómo alcanzar a la verdad divina e “indica una buena vía hacia la más alta bienaventuranza.”<sup>120</sup>

### ***Sermones y Librito del amor***

Sorprende el pequeño número de sermones del místico alemán que se han conservado. Para establecer el texto de los sermones, Bihlmeyer utilizó también la edición latina de Surio de los sermones de Tauler de 1543 y de la obra de Susón en 1555. De los cuatro que publicó Surio, sólo dos parecen ser auténticos: el sermón I *Lectulus noster floridus*, también citado en el capítulo 39 de la *Vida* y el IV *Iterum relinquo mundum*, contenido en un manuscrito del siglo XIV bajo el nombre de Enrique Susón. El sermón II *Miserunt Judaei* y el III *Exivi a patre* son más dudosos. Estos sermones presentan un pensamiento cercano al de las cartas, y probablemente el auditorio eran religiosas, a las que el predicador aconseja e invita a la vida mística. En algunas ediciones se ha introducido un quinto sermón *Lazarus mendicus portatus est ab angelis in sinum Abrahae*, que es en realidad una reelaboración del capítulo 6 del *Libro*

---

<sup>118</sup> No queda claro si se refiere aquí a un extracto del primer libro, la *Vida*, o de todo el *Exemplar*.

<sup>119</sup> Prólogo del *Exemplar* 153.

<sup>120</sup> *Ibid.*



de la *Sabiduría eterna* junto con la segunda carta del *Gran libro de las cartas*.<sup>121</sup>

El *Librito del amor* está presente en un manuscrito que contiene 21 cartas del *Gran Libro de las cartas*, de finales del siglo XIV o de principios del XV. Su autenticidad no está demostrada, aunque contiene muchos elementos susonianos; puede ser obra de uno de sus discípulos o discípulas.

## 2.3 Influencia póstuma. Impresiones y traducciones

En el Norte de Europa, Enrique Susón fue uno de los autores más leídos al final de la Edad Media; en particular el *Horologium* y el *Libro de la Sabiduría eterna* se convirtieron en alimento de numerosos cristianos, junto con las obras de San Bernardo y la *Imitación de Jesucristo*.<sup>122</sup> Su influencia en la espiritualidad, las artes plásticas, la literatura ha sido importante, aunque aún no se ha escrito una historia completa de su recepción y un análisis detallado de la misma queda fuera del marco del presente estudio.<sup>123</sup>

Pronto se comienza a imprimir el *Horologium Sapientiae*, en diversos lugares: París c.a. 1470 y 1479; Venecia 1492, 1536; Colonia 1496, 1501, 1509,... Hay también unos incunables editados en Alost (o Aalst, Bélgica) seguramente anteriores a 1487.<sup>124</sup> Tampoco pasó mucho tiempo antes de ser traducido a otras lenguas. En 1389 un fraile menor de Lorena hizo la versión francesa, con el siguiente título: *L'orloge de sapience*<sup>125</sup>

---

<sup>121</sup> Sólo la edición italiana de Blasio incluye este sermón V; la francesa de Ancelet-Hustache incorpora los cuatro, y la inglesa de Tobin sólo el I y el IV. La edición alemana de Hoffman únicamente traduce el *Exemplar* y no trae ningún sermón.

<sup>122</sup> Cf. J. ANCELET-HUSTACHE (intr. y trad.), *Bienheureux Henri Suso...*, o.c., 122.

<sup>123</sup> Giovanna della Croce hace un amplio recorrido de la recepción de Susón centrándose sobre todo en Italia. G. della CROCE, *Enrico Suso. La sua vita, la sua fortuna in Italia* (Milano, Ancora, 1971) 95-142. Señala también la influencia de Susón en el arte, especialmente en la pintura de Fray Angélico (†1455). El libro colectivo publicado con ocasión del sexto centenario de la muerte de Susón ofrece estudios sobre su influencia y recepción en Francia, Inglaterra, Holanda y Polonia. E. FILTHAUT (ed.), *Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag, 1366-1966* (Köln, Albertus Magnus Verlag, 1966) 319-437.

<sup>124</sup> Una copia se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid (I. 2117). Las páginas no están numeradas y le falta la primera hoja. Comienza así: *Incipit utilissimí tractat' q intitulatur horologiũ eterne Sapie*. A continuación incluye el *Prologus cuiusda' fratris de viridi valle super cētus meditationes dominice passionis*, –se trata del Prólogo de Juan de Schoonhoven (†1430) a las *Cien meditaciones*– y *Hore de eterna Sapientia*. Indica la ciudad y la imprenta al final: *Allosti I. theodoricũ martini*. Posiblemente se trate de la misma edición que la del *Horologium*, seguido del prólogo de Juan de Schoonhoven, de Alost, imprenta de Thierry Martens, que se encuentra en la Biblioteca Nacional de París (reserva D 10099 in-4º). Se considera que este incunable es anterior a 1487. Cf. J. ANCELET-HUSTACHE (intr. y trad.), *Bienheureux Henri Suso...*, o.c., 130, nota 1.

<sup>125</sup> Unos versos en francés antiguo hablan del autor (*Ceste doctrine couronnee/ Fut premierement ordonnee/ Du Saint Esprit & fut dite/ a un homme de grand merite/ Sage & de grant perfection/ Profez en la religion/ du glorieux Saint Dominique./ Nez fut de terre Alemanique/ Frere Jehan dit de Soubshaube*), el año, la ciudad y el traductor (*De latin en roman donnee/ Fut ceste histoire celle anee/ [...] Mil CCC quatre*

(ediciones impresas: París 1493, 1499). Fue traducido al neerlandés entre 1360-1380; a la lengua de Bohemia y al italiano a finales del XIV; al danés y al sueco en el siglo XV; y algunos extractos al inglés en 1490. Así, la obra de Susón pudo ejercer una fuerte influencia en las espiritualidades nacionales. Es destacable la que tuvo el *Horologium* en los Países Bajos. El discípulo de Ruysbroeck, Juan de Schoonhoven (†1430), escribió un prólogo alabando las *Cien consideraciones*. Gerart Groote (1334-1384), fundador de los Hermanos de la Vida Común y de la Congregación de Windesheim, e inspirador de la *Devotio Moderna*, recomendó vivamente la lectura del *Libro de la Sabiduría eterna* y del *Horologium*, e incluso citó este último en su tratado *De simonia ad beguttas*. Se han encontrado también huellas de Susón en la *Imitación de Jesucristo*, de Tomás Kempis (1380-1471), sobre todo en el tercero y cuarto libro. La *Devotio Moderna* acentuó el sentimiento y la búsqueda de intimidad del creyente con Cristo, muy vivos en nuestro místico, dejando de lado toda especulación de origen neoplatónico y dionisiano. Numerosas personalidades significativas en la historia de la espiritualidad se han referido al *Horologium*: Venturino de Bérnago (†1346), Ludolfo de Sajonia (†1377), en su *Vita Jesu Christi*, Hugo de Balma, Nicolás de Cusa, Juan Gerson (1363-1429)...<sup>126</sup>

Sin embargo, la recepción del autor renano no se ha limitado a su obra latina. Ya hemos visto que sus escritos alemanes fueron conocidos y valorados por sus contemporáneos, especialmente entre los Amigos de Dios de Estrasburgo, los conventos de contemplativas y los círculos de laicos. También fue apreciado y citado en los sermones de los franciscanos de finales del siglo XIV Otto de Pasau y Marquard de Lindau o por el dominico suabo Juan Nider (1380-1438) y por jesuitas alemanes, como Pedro Canisius (1521-1597) y Federico von Spee (†1635).<sup>127</sup> El dominico Ignazio dell Nente († 1648), Gaspar Druzicki, jesuita polaco († 1662), y San Luis Griñón de Monfort (†1716) fueron algunos de sus más fervientes admiradores.<sup>128</sup>

La divulgación del pensamiento de Enrique Susón había aumentado considerablemente gracias a la aparición de la primera edición del *Exemplar*, en 1482, preparada por el dominico F. Fabri e impresa por A. Sorg, en Augusta (Ausburgo) y

---

*vings &neuf/ En la ville de Chatelneufs [...] Par un frere religieux/ De la nation de Lothrainne/ A grant soin & a pou de paine/ Fut mis de Latin en François/ Et fut de l'ordre de Saint François*). Citado en J. QUETIF – J. ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum...*, tomus primus, pars II, o.c., fol. 657, col. 1.

<sup>126</sup> Cf. A.-M. HAAS, "Introduction à la vie et à l'oeuvre de Henri Suso", o.c., 165.

<sup>127</sup> A pesar de que el superior de la Compañía prohibiera en 1576 la lectura de los escritos de Susón, junto con los de Tauler, Ruysbroeck, Santa Gertrudis...

<sup>128</sup> Cf. G. della CROCE, "Susone. Enrico" en *Dizionario enciclopedico de spiritulaitá*, t. II (Roma, Studium, 1975) 1823.

reeditada en 1512 por H. Othmar, en la misma ciudad. Esta última edición fue utilizada por el cartujo de Colonia Lorenzo Surio para su traducción latina en 1555. Gracias a él las principales obras de la mística renana fueron difundidas por toda Europa. Antes de traducir las obras de Susón, había publicado la *Opera omnia* de Tauler (1548), en la que introducía textos de Eckhart y cuatro sermones susonianos, y la de Ruysbroeck (1552). También había traducido el libro *De novem rupibus* junto con extractos del comentario de Herp al mismo, bajo el título de *Compendium verae salutis* (1552), que incorporó a su edición de las obras de Susón de 1555. La edición suriana de 1558, reimpresión de la de 1555, contiene los siguientes libros<sup>129</sup>:

- *Dialogus Sapientiae & Ministri eius, sane pulcherrimus*. Es el *Libro de la Sabiduría eterna*.
- *Conciones aliquot utilissimae*. Los cuatro *Sermones*.
- *Epistolae complures*. Son las once cartas del *Librito de las cartas*.
- *Dialogus de veritate cum Appendice*. Surio separa los últimos ocho capítulos de la *Vida* y los pone como apéndice del *Librito de la verdad* (LV), con el título: *Appendix quaerumdam sublimum quaestionum*, cambiando un poco los títulos y dividiendo en dos el capítulo 51. Pasan a ser los capítulos 13-21 del LV.
- *Libellus optimus de Novem rupibus*, y a continuación añade *Exploratio succincta et perspicua Novem rupium de H. HARPHIO*, que Surio había publicado en 1552.
- *Vita*. Además del poner los últimos capítulos a continuación del LV, Surio añade un prefacio, y numera los capítulos de distinta manera que en el *Exemplar*: el prólogo pasa a ser el c. 1, divide algunos capítulos largos, como el c. 5 y el c. 44. (Los 45 primeros capítulos de la *Vida* pasan a ser 49).
- *Centum meditationes Dominicae passionis*.
- *De aeterna Sapientia exercitum, Preces horariae de aeterna Sapientia y Officium missae de aeterna Sapientia*.

A pesar de que en el prefacio del conjunto de la obra Surio señale los problemas inherentes a la traducción, su latín elegante y claro, con un vocabulario clásico y sencillo favoreció que su texto se siguiera reeditando hasta finales del siglo XIX.<sup>130</sup> Asimismo fue ampliamente utilizado para traducir la obra del místico renano a otros idiomas. En 1586, F. N. Le Cerf publica en París una traducción francesa que excluye el *Librito de la verdad* y M. de Vienne hace en 1684 una nueva traducción de las obras de Susón al francés, esta vez completa. Sorprendentemente, en 1661, se publica en Colonia una traducción

---

<sup>129</sup> Es la edición más antigua a la que hemos tenido acceso: *D. HENRICI SUSONIS, viri sanctitate, eruditione et miraculis claris. OPERA Nunc demum post annos DV centos & amplius, è suevico idiomate Latine reddita à Reverend. Patr. LAURENTIO SURIO carthusiano* (Coloniae Agrippinae, In off. Birckmannica sumptib. Arnoldi Mylij, 1588).

<sup>130</sup> Según A. Devaux, las traducciones de Surio son bastante fieles al original, pero suele utilizar varios sinónimos para un único sustantivo alemán, y se toma la libertad de añadir cortos incisos para precisar pasajes difíciles, que hoy pondríamos en notas. Cf. A. DEVAUX, "Surius" en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. XIV (Paris, Beauchesne, 1990) cols. 1325-1329.

del texto de Surio al alemán. En su traducción italiana, el dominico Ignazio del Nente<sup>131</sup> (+1648) reestructuró la obra para adaptarla a las búsquedas espirituales del "seiscento" y distanciar a nuestro autor del quietismo. En primer lugar reescribe la *Vida*, resume los capítulos, escritos en tercera persona, refiriéndose a Fray Enrique o el Beato, y elabora el último que narra la muerte gloriosa de fray Enrique. A continuación presenta el *Dialogo della Sapienza eterna*, del que elimina las *Cien meditaciones* y añade unos capítulos que recogen en gran parte el *Librito de la verdad*, seguido del *Appendice dell' unione dell' anima con Dio*, que son los últimos capítulos de la *Vida*, que Surio también había colocado en apéndice al LV. Parece ser que hubo también una versión castellana de las obras de Surio, traducidas por Jacinto de Parra (1619-1684).<sup>132</sup>

Se ha estudiado poco la recepción de las obras de Enrique Susón en España. Si tenemos en cuenta las publicaciones de sus obras o lo que se ha escrito sobre él, el interés parece haberse centrado sobre su vida y su literatura más devocional. A principios del siglo XVI, G. Jiménez de Cisneros le menciona en su *Ejercitatorio de la vida espiritual*<sup>133</sup> y Bernardino de Laredo se inspiró en Susón para su *Subida del monte Sión*.<sup>134</sup> En la *Historia general de Santo Domingo y su Orden* (1592), Fray Hernando del Castillo dedica casi cuarenta folios a la vida del *santo fray Enrique Susón*, tomando como fuente el texto de Surio.<sup>135</sup> También J. de Palafox y Mendoza se interesó por la vida del místico alemán y la publicó, en 1671, en una traducción bastante libre del original de Surio<sup>136</sup>; y en 1624 Lorenzo Morera presentó una vida del Beato *Fray Henrico Susón*<sup>137</sup>,

---

<sup>131</sup> *Vita e opere spirituali del B. Enrico Susone, religioso estatico raccolte dal padre maestro frat' IGNAZIO DEL NENTE dell' Ordine dei Predicatori* (Firenze, 1642). Reeditado en Roma, 1651, 1663, 1666, 1675, 1687, 1703, 1704, 1706, 1710, 1721, 1861, 1865. La edición de Del Nente de 1663 ha sido traducida a su vez al francés por E. CARTIER (trad.), *Oeuvres du Bienheureux Henri Suso* (Paris, Pousseligue - Rusand, 1856). Aunque no sea una obra crítica, nos ha servido en este trabajo para acceder al *Tratado de las nueve peñas*, atribuido durante mucho tiempo a Susón, y el comentario que de él hace Herp.

<sup>132</sup> Según las investigaciones de Quetif y Echard, en las obras de F. Hyacinthus de Parra figura también: *B. Henrici Susonis opera ex interpretatione Surii Latina Hispane reddita*. Cf. J. QUETIF – J. ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum...*, *tomus primus, pars II*, o.c., fol. 702, col. 1. Sin embargo no hemos encontrado ningún ejemplar de este libro, y tampoco aparece mencionado en la exhaustiva bibliografía de A. WALZ, "Bibliographicae susoniane conatus": *Angelicum* 146 (1969) 430-484.

<sup>133</sup> "San Bernardo [...] trata un modo [...] del matrimonio espiritual entre Dios y el ánima [...], el cual sigue un moderno doctor, haciendo entre la *divinal sapiencia* y el ánima, por igual manera, un matrimonio espiritual. El libro es intitulado "Reloj de la eternal sabiduría"; y en verdad este modo es algo sutil y harto peligroso para los principiantes..." G. JIMENEZ DE CISNEROS, *Ejercitatorio de la vida espiritual* (Madrid, Rialp, 1957) c. XLVI, 226. Esta obra se imprimió por primera vez en 1500 en Monserrat.

<sup>134</sup> Cf. A. WALZ, "Suso (Seuse), Enrico, beato" en *Bibliotheca Sanctorum*, o.c., col. 84.

<sup>135</sup> Lo dice explícitamente en H. CASTILLO, *De la Segunda parte de la Historia de Santo Domingo, Libro segundo*, o.c., fol. 102, col. 2.

<sup>136</sup> El prólogo de la edición de 1671, (recogido en la de 1767) afirma que "tradujo esta vida del original alemán el Señor Obispo, siendo de diez y ocho años de edad." Cf. J. de PALAFOX Y MENDOZA, "Vida del venerable Padre San Enrique Susón" en *Obras del ilustrissimo, excelentissimo y venerable siervo de Dios, don Juan de Palafox y Mendoza*, t. VIII (Madrid, Impr. de D. Gabriel Ramírez, 1767) 391. A pesar de ello, un

inspirándose directa o indirectamente del texto de Surio. Según Quetif y Echard, en 1622 Juan Bautista Chaves tradujo al castellano el apócrifo *Tratado de las nueve peñas*.<sup>138</sup> El Maestro general de los dominicos y arzobispo de Valencia, Juan Tomás de Rocaberti, tradujo las *Cien meditaciones breves pero devotísimas reveladas al admirable Henrique Suson de la Orden de Predicadores*, y las publicó en Barcelona, en 1668, junto con otras meditaciones de Fray Luis de Granada<sup>139</sup>; este libro se reeditó en numerosas ocasiones (1733, 1846, 1897, 1912).<sup>140</sup>

## 2.4 Fuentes para el estudio de Enrique Susón

Después de años de olvido, en 1829 el obispo de Breslau M. Diepenbrock se volvió a interesar por nuestro autor y publicó una edición de sus obras en alemán moderno.<sup>141</sup> Otra traducción más crítica y segura fue realizada por el dominico Henry S. Denifle en 1880 en la que sólo se recoge el *Exemplar*.<sup>142</sup> Veinte años después, Karl Bihlmeyer estudió la mayoría de los manuscritos antiguos y realizó la edición crítica de la obra susoniana en medio altoalemán.<sup>143</sup> A partir de esta edición se han establecido las

---

análisis detallado del texto muestra que utilizó la versión de Surio, en una traducción bastante libre. Presenta la misma estructura que el texto de Surio: no incluye los capítulos más especulativos de la *Vida* y sigue básicamente la misma división de capítulos, dividiendo los más largos. No menciona que Isabel Staglin (Elsbet), escribiera a escondidas la vida del Siervo, cambia el nombre de Eckhart por San Bernardo, añade párrafos enteros y suprime otros. El estudio detallado se encuentra en la introducción de M. Puebla en la reedición de J. PALAFOX Y MENDOZA, *Vida del B. Enrique Susón del Orden de Predicadores*, o.c., 16-20 y en las notas, a lo largo de esa reedición.

<sup>137</sup> L. MORERA, *Historia de la vida y milagros de los Beatos Fray Henrico Suson dicho Amando, y del B. fr. Ambrosio de Sena, y del B. fr. Diego Salomon Veneciano de la Orden de Predicadores...* (Barcelona, Estevan Libreros, 1624).

<sup>138</sup> Cf. J. QUETIF – J. ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum...*, *tomus secundus, pars II*, o.c., fol. 755, col 1, y también J.-A BIZET, "Henri Suso" en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. VII (Paris, Beauchesne, 1969) col. 256. Posiblemente, una reedición de esta traducción se encuentra en la Biblioteca Nacional (2/68810): *Para todos los mortales, tratado de las nueve peñas de S. Enrique Susón: contiene nueve grados por los cuales el alma ha de subir a Dios. Traducido de latín en romance por el Padre Fray Lorenzo Surio, cartujano* (Madrid, Impr. Pablo del Val, 1662). Desde luego Surio no tradujo del latín al castellano, como indica el título, sino del alemán al latín.

<sup>139</sup> *Alimento espiritual qvotidiano ejercicio de meditaciones escogidas de las obras del V. P. M. Fr. Luis de Granada y del Beato Enrique Suson ambos de la Orden de Predicadores. Sacado a la luz por el Maestro Fr. Juan Thomas de Rocaberti...* (Mallorca, Imprenta del Real Convento de Santo Domingo, 1733<sup>2</sup>). Recoge las *Cien meditaciones* en las páginas 417-444.

<sup>140</sup> *Meditaciones para todos los días de la semana, sacadas de las obras del V. P. Fr. Luis de Granada: con la nueva concesión de indulgencias: añadidas las de Santa Catarina de Sena y del B. Enrique Suson, del mismo Orden* (Madrid, Cía. de Impr. y libreros, 1846); reimpresión en la imprenta de la viuda e hijos Fuentenebro, 1897; y por Gregorio del Amo en 1912.

<sup>141</sup> *Heinrich Suso's genannt Amandus Leben und Schriften nach den ältesten Handschriften und Drucken mit unverändertem Texte in jetziger Schriftsprache*, ed. M. DIEPENBROCK (Regensburg, 1829), reeditado en 1837, 1854 y 1884. Citado en J. ANCELET-HUSTACHE (intr. y trad), *Bienheureux Henri Suso...*, o.c., 7.

<sup>142</sup> *Deutsche Schriften*, intr. y trad. de H. DENIFLE (Munich, I. Band, 1876-1880). Esta edición fue traducida al francés por H. THIRIOT, *Oeuvres mystiques du Bienheureux Henri Suso* (Paris, 1899).

<sup>143</sup> *Heinrich Seuse. Deutsche Schriften*, ed. de K. BIHLMAYER (Stuttgart, W. Kohlhammer, 1907. Reimpr. en



traducciones: Jeanne Ancelet-Hustache, en 1943, la publica en francés<sup>144</sup>; Georg Hofmann, en alemán moderno, en 1966<sup>145</sup>; Bernardino de Blasio, en italiano, en 1971<sup>146</sup> y después Frank Tobin en inglés, en 1989.<sup>147</sup> Hasta 1977 no se realizó una edición crítica del *Horologium Sapientiae*<sup>148</sup> y se solía utilizar la edición de Strange (Colonia 1861) o la de Richstätter (Turín 1929). Esta última fue traducida al francés por Benoit Lavaud, en 1946<sup>149</sup>, y es la versión del *Horologium* que hemos manejado en este estudio.

Hemos intentado recorrer las publicaciones de este siglo de la obra de Susón en castellano. A excepción de la *Vida* que traduce Salvador Sandoval del latín de Surio<sup>150</sup> y la reedición de la de Palafox y Mendoza en 1914<sup>151</sup>, que también se basa en el texto suriano, el resto no menciona sus fuentes. Las dos obras castellanas que recogen el *Libro de la Sabiduría eterna*<sup>152</sup> presentan la misma estructura que la versión francesa de Cartier, que traduce el texto italiano de Del Nente y éste a su vez a Surio.<sup>153</sup> Así pues, incorporan al final del LSE cinco capítulos que sintetizan el LV. Asimismo, la selección de textos de Susón que hace Messeguer en 1991 tampoco cita sus fuentes, y parece ser una reimpression de su traducción del *Libro de la eterna Sabiduría*, a la que ha añadido el *Tratado de la unión del alma con Dios*<sup>154</sup>, el apócrifo *Coloquio espiritual de las nueve rocas* resumido y trece *Meditaciones sobre la pasión del Salvador*.<sup>155</sup> También hemos encontrado citada una traducción castellana del *Horologium*, a la que no hemos tenido

---

offset Francfort, Minerva, 1961).

<sup>144</sup> Es la mejor traducción francesa y es la obra que hemos utilizado principalmente, en su segunda edición. Cf. nota 1.

<sup>145</sup> *Heinrich Suse. Deutsche mystische Schriften*, trad. de G. HOFMANN (Zurich - Düsseldorf, Benzinger Verlag, 1999<sup>3</sup>).

<sup>146</sup> *B. Enrico Susone. Opere Spirituali*, trad. de B. de BLASIO (Alba, Paoline, 1971). Utilizando esta versión de Blasio, M. Vannini ha publicado por separado el LV: *Enrico Suso. Il libretto della Verità*, que también incluye cinco *Sermones*. Cf. nota 79.

<sup>147</sup> Cf. nota 37.

<sup>148</sup> *Heinrich Seuses Horologium Sapientiae. Erste Kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von D. Planzer OP*, ed. P. KÜNZLE (Freiburg-Switzerland, Universitätsverlag, 1977).

<sup>149</sup> *L' Horloge de la sagesse*, en *L' oeuvre mystique de Henri Suso*, t. V, trad. de B. LAVAUD (Paris, LUF - Egloff, 1946).

<sup>150</sup> Cf. nota 69.

<sup>151</sup> Cf. nota 71.

<sup>152</sup> *Suspiros de amor o El libro de la eterna Sabiduría*, trad. de S. MESSEGUER (Valencia, M. Belenguer, 1916) y *Heinrich Suso. El libro de la Sabiduría eterna* (Buenos Aires, Hastinapura, 1982), que no indica el traductor.

<sup>153</sup> Cf. nota 131.

<sup>154</sup> Se trata de los nueve últimos capítulos de la *Vida*, recogidos bajo ese título en la edición de Cartier (*Traité de l' union de l' âme avec Dieu*) y como el *Appendice dell' unione dell' anima con Dio* en la de Del Nente.

<sup>155</sup> *Beato Enrique Susón. Obras selectas*, trad. y selección de S. MESSEGUER (Sevilla, Apostolado Mariano, 1991).

acceso.<sup>156</sup>

Aunque hay una unidad en el pensamiento de Susón y no se pueden separar en él la devoción y la exploración especulativa de la *Gelassenheit*, la exposición más sistemática de su teología se encuentra en el *Librito de la verdad* y en los nueve últimos capítulos de la *Vida*. Son sobre todo estas dos obras las que vamos a analizar en el presente estudio. Para ello hemos utilizado fundamentalmente la excelente edición francesa de Jeanne Ancelet-Hustache, confrontándola con el texto inglés de Tobin, el italiano para *Il libretto della Verità*, la traducción del latín de Sandoval para los últimos capítulos de la *Vida* y, en algunas ocasiones, la versión al alemán moderno de Hofmann.

---

<sup>156</sup> *Reloj de la sabiduría*, ed. de C. J. VEGA (Buenos Aires, Ed. Difusión, 1947) citada en D. de PABLO MAROTO, *Espiritualidad de la Baja Edad Media* (Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2000) 264, nota 72.



## CAPÍTULO III

### EL MISTERIO DE DIOS EN ENRIQUE SUSÓN

Vamos a comenzar nuestro estudio del pensamiento del místico renano acercándonos a su concepción del Misterio de Dios, sabido y saboreado, padecido e invocado. Susón, como todos los que realizan la experiencia de fe de forma vivencial intensa, percibe a Dios como absolutamente trascendente y al mismo tiempo realidad inmanente en todo lo creado y en lo más íntimo del ser humano: “está totalmente en todas las cosas y es totalmente exterior a todas ellas.”<sup>1</sup> Sin esa Presencia misteriosa, el ser humano no podría conocer, ni desear, ni imaginar, ni anhelar una realidad que por definición le trasciende absolutamente<sup>2</sup>. Nos encontramos ante la paradoja de la fe, que es también la de la mística: la presencia de Dios, que despierta en el hombre una sed e inquietud radical, al mismo tiempo es inabarcable, no puede ser percibida como lo son los objetos de la experiencia ordinaria, ya que todo se fundamenta y origina en Dios. “Todo corazón tiende y suspira hacia Él –señala nuestro autor– y nadie puede decir nada de Él.”<sup>3</sup> La conciencia de la inadecuación de toda imagen de Dios estuvo muy presente en Susón, como en los místicos de todos los tiempos. Por ello, antes de abordar sus conceptualizaciones sobre el Misterio de Dios, vamos a detenernos en la cuestión de su discurso místico sobre Dios.

#### 3.1 El lenguaje susoniano sobre Dios

Los rasgos generales del lenguaje místico son los mismos que caracterizan todo lenguaje religioso, pues el primero no deja de constituir una forma eminente del segundo. “El místico no habla como el teólogo simplemente de Dios. Habla del Dios que se le ha dado como presente en una experiencia”, de ahí su concreción y también su

---

<sup>1</sup> *Vida* c. 51, 296. Sandoval lo traduce así: “Está a la vez completamente dentro y fuera de todo.” S c. 55, 250.

<sup>2</sup> Cf. J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado* (Madrid, Trotta, 1999) 254-255.

<sup>3</sup> “*Tout coeur vers lui tend et soupire/ et personne n’ en peut rien dire.*” Versos de unos poemas recogidos por J. Ancelet-Hustache en los *Añadidos al Librito de las cartas*, textos que no se encuentran en el *Gran libro de las cartas* y que la autora publica a continuación del GLC. J. ANCELET-HUSTACHE (intr. y trad.), *Bienheureux Henri Suso. Oeuvres complètes*, (Paris, Seuil, 1977<sup>2</sup>) 537. Estos versos fueron “escritos en latín simple, pero la hija espiritual [Elsbet Stagel] los tradujo al alemán y en rimas.” *Ibid.*, 534.

impregnación psicológica y afectiva<sup>4</sup>. Dada la índole propia de Dios, que trasciende todo concepto y toda representación, podemos hablar de esta vivencia intensa como experiencia de "inmediatez", pero una "inmediatez mediada."<sup>5</sup> Vista desde el lado de Dios –afirma Schillebeeckx–, la absoluta cercanía salvadora de Dios es inmediata y abarca la realidad completa de la persona que la experimenta. Sin embargo, para el hombre esta inmediatez está "mediada", pues no existe experiencia humana pura anterior a todo lenguaje. El lenguaje místico es el medio, el instrumento, por el que la persona se hace cargo de su vivencia extraordinaria; la experiencia aflora a la conciencia en su articulación lingüística y ésta depende del contexto histórico, de los referentes disponibles... Pero los místicos tienen también muy viva la conciencia de que toda descripción o imagen de Dios que puedan formular es relativa e insuficiente, ha de ser trascendida pues ninguna es adecuada a la Presencia padecida. Este sentimiento se agudiza en el caso de los místicos renanos, que participan de la orientación neoplatónica de la escuela dominicana alemana del siglo XIV, profundamente marcada por la teología negativa de Pseudo-Dionisio. Éste, en el último capítulo de su *Teología mística*, tras una serie de negaciones, concluye con la afirmación de la absoluta trascendencia de Dios:

"No podemos hablar de ella [la Causa suprema] ni entenderla. [...] No tiene potencia ni es poder. No es luz, ni vive ni es vida. No es sustancia ni eternidad ni tiempo. No puede el entendimiento comprenderla, pues no es conocimiento ni verdad. No es reino, ni sabiduría, ni uno, ni unidad. No es divinidad, ni bondad, ni espíritu en el sentido que nosotros lo entendemos. No es filiación ni paternidad ni nada que nadie ni nosotros conozcamos. No es ninguna de las cosas que son ni de las que no son. [...] Absolutamente nada se puede afirmar ni negar de ella [...] porque nada puede añadir la afirmación a la que es perfecta y única Causa de todo cuanto es. Y toda negación se queda corta ante la trascendencia de quien es absolutamente simple y despojado de toda limitación. Nada puede alcanzarlo."<sup>6</sup>

En varios lugares Enrique Susón expresa la inadecuación de las palabras que se refieren a Dios. Así por ejemplo, en un momento en el que trata de describir el término del itinerario místico, "el fondo esencial" que es Dios, asegura que "no podemos hablar de ello, pues [...] sería hablar de una cosa que no se puede manifestar con palabras."<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> J. MARTÍN VELASCO, o.c., 51. Para analizar el discurso místico susoniano nos hemos servido principalmente de las características del lenguaje místico que presenta este autor. *Ibid.*, 49-64.

<sup>5</sup> Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres relato de Dios* (Salamanca, Sígueme, 1994) 120. En el capítulo tercero de esta obra el autor estudia la dimensión profunda mística o teológica de la existencia humana; aquí seguimos especialmente el análisis que hace sobre la mediación lingüística de la experiencia mística, en las páginas 119-129.

<sup>6</sup> PSEUDO-DIONISIO, *Teología mística V*, en ID., *Obras completas*, trad. de T. H. MARTÍN-LUNAS (Madrid, BAC, 1995) 379-380. Ver también la nota 86 del capítulo I.

<sup>7</sup> LV c. 5, 440. En adelante, cuando el texto sea significativo, al citar, indicaremos entre paréntesis también la página de la edición inglesa del *Exemplar* de Tobin tras la inicial T y si se trata del *Librito de la verdad*, la página de la edición italiana de Vannini tras la V. Para los últimos capítulos de la *Vida*, nos referiremos a la traducción castellana Sandoval-Surrio tras la S, indicando el capítulo, que no se corresponde con la

También reconoce la dificultad de expresar por escrito su experiencia, especialmente en una "lengua inhábil e inculta" como la lengua popular teutónica<sup>8</sup>, aún poco precisa:

"Tan diferente es la dulce armonía de un instrumento de cuerda para aquel que la ha escuchado realmente y para aquel que solamente la conoce de oídas, como son desemejantes las palabras inspiradas por la gracia pura, que brotan de un corazón vivo con unos labios fervientes, de esas mismas palabras cuando se transcriben en un pergamino muerto, particularmente en lengua alemana; pues de alguna manera se enfrían y pierden su color como las rosas cortadas."<sup>9</sup>

Sin embargo nada más lejos de Susón que el dejar de hablar de aquello que "ha visto y oído" y que no puede callar (Hech. 4, 20). Su honda vocación dominicana le lleva a desear compartir y anunciar lo que ha contemplado, urgido por la salvación de todos. "Es propio y caracteriza al amor intenso –le dice Fray Amado, esto es Susón mismo, a la Sabiduría– desear que lo que ama ardientemente guste a otros y, sin prejuicio para sí, sea amado y alabado por todos." Continúa expresando su convicción de que "cuanto mayor sea el número de personas a las que un corazón enamorado le haya comunicado sin envidia su amor" más perfectamente poseerá la Sabiduría<sup>10</sup>. Pero esta tarea no está exenta de dificultades y se corre el riesgo de ser mal entendido, despreciado, incluso calumniado; la vida de nuestro autor da prueba de ello. En uno de los diálogos del *Horologium*, la Sabiduría le dice al Discípulo:

"Te veo con el alma consternada. Temes que lo que te digo en secreto, al llegar a oídos de los culpables, sea despreciado o en todo caso mal recibido. Y esto me desagradó y es reprehensible: tu timidez para *decir lo que interesa a la salvación de muchos*. ¿Quién eres pues? No eres un Jeremías, santificado desde el seno de tu madre [...]. Eres un pecador, [...] pero eres enviado por el mismo que envió a los profetas."<sup>11</sup>

Sintiéndose débil y pecador, pero con la fuerza del que se sabe enviado a anunciar una buena noticia que ha experimentado personalmente, el místico renano predica, escucha y acompaña y sobre todo escribe, utilizando los géneros literarios más diversos, que en ocasiones se entremezclan: expresiones poéticas, relatos autobiográficos, comentarios con finalidad exhortativa y pedagógica, explicaciones teológicas, cartas, sermones... Su saber experiencial, como el de los demás místicos cristianos, no sustituye al saber dado en la Revelación, no introduce nuevas verdades ni supera el conocimiento dado en Jesucristo, sino que lo interioriza<sup>12</sup>. En el prólogo del *Horologium*, Susón indica

---

numeración alemana, y la página. Aquí: (T 319; V 49).

<sup>8</sup> Cf. *Horol. prol.*, 19.

<sup>9</sup> LSE prol., 317-318 (T 209).

<sup>10</sup> *Horol. lib. II*, c. 7, 400.

<sup>11</sup> *Horol. lib. I*, c. 12, 201.

<sup>12</sup> Cf. J. MARTÍN VELASCO, o.c., 52.

claramente lo que ha querido escribir: "He expuesto con un estilo sencillo las verdades de los Padres o aquellas que he descubierto por el testimonio muy seguro de la experiencia, según el sentido de la Sagrada Escritura, tal como las he recibido del Señor."<sup>13</sup> Tiene un empeño constante en situar su pensamiento y sus palabras "a la luz de la Sagrada Escritura" y son frecuentes sus expresiones: "según la Sagrada Escritura", "la autoridad de la Sagrada Escritura", "según la verdad de la Escritura", "como dice el evangelio"<sup>14</sup>... En otro lugar y de manera poética la Sabiduría eterna le dice al Siervo: "cada palabra de la Sagrada Escritura, que está escrita sobre mí, es una carta de amor tan dulce como si yo misma la hubiera escrito para ella [el alma que desea al Señor]."<sup>15</sup> El místico renano afirma explícitamente que ni él ni nadie ha de considerar que ha recibido una revelación personal exclusiva de la Sabiduría o que "es único en amarla tanto o por quién la Sabiduría haya hecho tanto y tan grandes cosas."<sup>16</sup>

El lenguaje de los místicos, expresión de una experiencia interior, pertenece al tipo de los lenguajes autoimplicativos, como todo lenguaje de fe; de alguna manera, el místico siempre habla en primera persona; cuando se refiere a Dios habla de "mi Dios": en lo que dice no está en juego un saber general, sino su propia vida, su iluminación y su salvación. Aunque Susón pone su experiencia en boca de "el Siervo", "el Discípulo" o "un predicador", sus escritos transparentan de forma muy viva su implicación personal en aquello de lo que habla<sup>17</sup>. Incluso en sus textos más discursivos da testimonio del Dios que se le ha hecho presente por la experiencia; pero es muy consciente de que llega un momento en que "sólo el que lo ha experimentado lo comprende."<sup>18</sup> Para el místico alemán, la persona que llega a comprender ciertos temas que intenta abordar, como la unidad de todas las cosas en el Uno, es que "ya ha recorrido la mitad del camino de la vida" que lleva a la unión con Dios<sup>19</sup>. Así, Susón apela a la experiencia personal, al conocimiento experimental, tanto en el ámbito de la interioridad como en las

---

<sup>13</sup> *Horol. prol.*, 19. En la *Vida* Elsbet, su hija espiritual, exclama "¡Oh!, Maestro, ¡hablas desde tu propio fondo y según la Sagrada Escritura de una manera tan pertinente y tan cristiana de los misterios de la desnuda Deidad [...]!" *Vida* c. 53, 308 (T 200; S c. 58, 264).

<sup>14</sup> En un recorrido por el LV y los nueve últimos capítulos de la *Vida*, Susón menciona explícitamente cinco veces la palabra "evangelio", dieciocho "Sagrada Escritura", cita el evangelio de San Juan en cinco ocasiones de manera explícita y ocho de manera implícita, siete veces recurre a cartas paulinas explícitamente y tres de modo implícito, en una ocasión cita implícitamente a Mateo y en otra a Lucas. Ver también notas 36 y 49 del capítulo II del presente estudio.

<sup>15</sup> LSE c. 9, 345 (T 233). La traducción inglesa difiere un poco: "every word of sacred scripture that I have written is a sweet love letter..."

<sup>16</sup> *Horol. prol.*, 19-20.

<sup>17</sup> Por ejemplo, en el capítulo 50 de la *Vida* se dirige a Dios como "mi amable Amor". Cf. *Vida* c. 50, 292.

<sup>18</sup> *Vida* c. 51, 302.

cosas de la naturaleza, que transparentan a su creador<sup>20</sup>; esto se traduce a lo largo de su obra en confidencias y testimonios autobiográficos, en su gusto por la introspección y la descripción detallada de la experiencia interior, y también en el recurso a ejemplos de la naturaleza que parece observar con admiración: los vientos, las flores, el vuelo de las golondrinas, la luz de las distintas estaciones...

Una peculiaridad del lenguaje de los que han vivido una intensa experiencia mística es su "transgresividad", esto es, la tendencia a llevar hasta el límite la capacidad significativa de las palabras. Se trata de un lenguaje simbólico que recurre a vivas metáforas y comparaciones, a la utilización de superlativos y diminutivos, exclamaciones, paradojas y antítesis, negaciones.... Fiel discípulo de Eckhart, Enrique Susón utiliza directamente los nuevos términos filosóficos y teológicos que su maestro había creado parcialmente al traducirlos del latín al alemán, como *vernunft* (*intellectus*) o *wesen* (*esse, existentia, ens, esentia, natura*), pero se sirve menos de paradojas y antítesis, tan características del Maestro Eckhart. No deja de utilizar algunas expresiones antitéticas como "altura infinita/profundidad sin fondo"<sup>21</sup>, "montaña salvaje/abismo profundo"<sup>22</sup> o "tiniebla resplandeciente"<sup>23</sup>, expresiones que siguen la estela abierta por San Gregorio de Nisa y Dionisio, y que Eckhart recrea en alemán. Como él, Susón utiliza también la vía de la negación y establece ciertas comparaciones antitéticas, pero de manera menos provocativa. Por ejemplo afirma que "según la verdad, estas palabras [Intelecto, Ser o Bienaventuranza] están tan lejos [de lo que es la Nada], e incluso más, como dista la palabra 'tajo' de designar una perla fina."<sup>24</sup> Tiene la misma intención que su Maestro: trascender toda formulación, toda imagen, consciente de que lo inefable no se puede apresar en palabras y proposiciones cerradas, sino que se encuentra más allá de ellas "porque la verdad es conocida por el desconocimiento (*non-connaissance, not knowing,*

---

<sup>19</sup> Cf. LV c. 5, 439.

<sup>20</sup> Bizet ve en ello la influencia en Susón de la corriente empirista de su siglo. Cf. J.-A. BIZET, *Mystiques allemands du XIV<sup>e</sup> siècle. Eckhart - Suso - Tauler* (Paris, Aubier, 1957) 77.

<sup>21</sup> "A veces esta altura es tan infinita que [el alma espiritualizada] vuela y es llevada a esta profundidad sin fondo." *Vida* c. 52, 304.

<sup>22</sup> "En esta montaña salvaje del 'donde' supradivino se encuentra un abismo [...]. Es un abismo profundo, insondable." *Ibid.*, 307.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 308. En otro lugar Susón habla de "la tiniebla divina, que en sí misma es la más luminosa claridad." *Vida* c. 51, 296.

<sup>24</sup> LV c. 5, 440 (T 319; V 49). O de manera más poética: "Cada vez que podía verla con su mirada interior, según los símbolos que aparecen en la Escritura, [la Sabiduría] se le presentaba así: planeaba en lo alto por encima de él sobre un trono de nubes [...]. Estaba tan lejana y tan próxima, arriba y abajo, estaba presente y sin embargo escondida, permitía que tuviéramos trato con ella y nadie podía alcanzarla. Dominaba las más sublimes alturas del cielo y tocaba las profundidades del abismo..." *Vida* c. 3, 161.

*nescencia*).<sup>25</sup> Susón recurre a una sucesión encadenada de imágenes que se completan y se corrigen recíprocamente para atisbar la verdad sin imágenes: se trata de “expulsar las imágenes por las imágenes.”<sup>26</sup> Desde este “programa” literario, que podemos rastrear a lo largo de su obra, se entiende el gusto del místico por las comparaciones, las narraciones didácticas y las descripciones<sup>27</sup>. Pero en el último capítulo de la *Vida* no deja de recordar que:

“Todas las imágenes que he desarrollado aquí, todas estas explicaciones y comparaciones están tan alejadas de la verdad sin imagen y son tan poco semejantes a ella como un moro negro difiere del sol radiante y esto se debe a la simplicidad inaccesible y carente de forma de esta misma verdad.”<sup>28</sup> Pues “¿cómo podemos traducir en imágenes lo que es sin imagen y mostrar el modo de lo que no tiene modo, que sobrepasa todos los pensamientos y todo intelecto humano? Cuando encontramos un símil, la semejanza es mil veces mayor que la semejanza.”<sup>29</sup>

Además de la negación, las paradojas y antítesis, las metáforas y comparaciones de Susón, la transgresividad de su lenguaje místico aparece también en la utilización frecuente de diminutivos, propios del dialecto suabo, y de algún superlativo como “supraesencial” y su recurso a numerosas exclamaciones: ioh!, iay!, iah!... En ocasiones su prosa se versifica con cortes regulares, rimas y asonancias, que desvelan una intención expresiva que va más allá de las palabras mismas.

Así, el místico renano utiliza los recursos que están a su alcance para comunicar a otros su intensa experiencia de Dios. Se sirve del vocabulario que recibe de la tradición y con frecuencia ofrece nuevas resonancias a las palabras anteriores a él e incluso crea nuevos vocablos<sup>30</sup>. Además de emplear términos filosóficos y teológicos eckhartianos y otros presentes en los sermonarios del siglo XIII, recurre al lenguaje de la literatura cortesana –los poemas épicos y sobre todo los cantos de amor de los trovadores (*Minnesang*)<sup>31</sup>– que había enriquecido el alemán medieval con un vocabulario de

<sup>25</sup> LV c. 5, 439 (T 318; V 48).

<sup>26</sup> *Vida* c. 53, 309 (T 201; S c. 58, 264).

<sup>27</sup> Puede que fuera el mismo Susón el que dirigiera las ilustraciones que se han conservado en los manuscritos más antiguos del *Exemplar*. Ver Anexo II.

<sup>28</sup> *Vida* c. 53, 311 (T 203; S c. 58, 267).

<sup>29</sup> *Ibid.*, 309 (T 201; S. c. 58, 264). La traducción de Sandoval (del latín de Surio) difiere ligeramente: “Lo que carece de *forma*, ¿quién puede explicarlo bajo formas? Y lo que es sin modo, ¿quién puede explicarlo, puesto que supera todos *los sentidos* y la razón humana?...”

<sup>30</sup> Por ejemplo, parece ser el primero en emplear el término *inbrünstig* (ardor profundo y contenido) en la prosa alemana. Cf. J. ANCELET-HUSTACHE (intr. y trad.), *Bienheureux Henri Suso...*, o.c., 134-135.

<sup>31</sup> Enrique Susón no es el primero en hacerlo; ya hemos hablado en el capítulo I de la literatura de las beguinas y su gran influencia en los místicos renanos. Los cantos populares marianos también habían incorporado las formas literarias de los trovadores. Vamos a seguir a continuación el estudio de Bizet, que recorre la presencia de la literatura cortesana en la obra de Susón: J.-A. BIZET, *Suso et le Minnesang ou la morale de l'amour courtois* (Paris, Aubier, 1947).

tonalidad afectiva bastante matizado. En Susón encontramos un conjunto de epítetos y de imágenes cuya repetición es propia de la literatura cortesana. Es el caso de los términos del alemán antiguo: *lieplich* (dulce), *trostlos* (desconsolado) o *zart* (tierno, delicado) y la insistencia en ciertas comparaciones, como la mención recurrente del color de las rosas. El místico renano parece querer hacer penetrar una idea utilizando palabras con la misma raíz en una frase<sup>32</sup> o repitiendo la misma palabra en un capítulo, casi de manera obsesiva<sup>33</sup>. También utiliza vocablos que se revisten de nuevos significados en la lengua poética de los trovadores, como el empleo de *spil* (juego) y *spilen* (jugar). El participio presente *spilend* significa –en la literatura cortesana y en Susón– la movilidad en la mirada, o el brillo y el fulgor aplicado al sol, por ejemplo. Además de “juego”, *spil* designa un movimiento brusco o alternado, fugaz. El místico renano habla de las alternativas de alegría exultante y desconsuelo, por los que pasa el creyente, como “el juego del amor”. La utilización de esta imagen para la alternancia de consolación y desolación es original de Susón, no se encuentra en autores espirituales anteriores o contemporáneos. Los escritos de Susón se hacen también eco del lenguaje galán que se hablaba en la corte: la profusión de palabras compuestas de la raíz *minne*, la cortesía con la que se dirige a las personas, especialmente a las mujeres<sup>34</sup>...

No sólo emplea el vocabulario y las imágenes de la literatura cortesana, sino que transpone además algunos de sus motivos literarios a la relación con Dios: el arte de amar enseñado por el *Minnesang*<sup>35</sup>; el vasallaje a su Dama, la Sabiduría, a quién decide honrar y servir<sup>36</sup>; las aventuras del héroe valeroso, sus torneos, combates y dificultades para alcanzar el reconocimiento de su Señora... El Siervo se inclina a los pies de la

---

<sup>32</sup> Algunos ejemplos: “*Ein gelazenheit ob aller gelazenheit ist gelazen sin in gelazenheit*” (un abandono por encima de todo abandono es abandonarse en el abandono) LSE c. 9, 346. O también: “*Alle die wile liep bi liebe ist, so enweis liep nit, wie liep liep ist; swenn aber liep von liep gesheidet, so enphindet erst liep, wie lieb lieb waz.*” (Mientras que el amante está cerca de la amante, la amante no sabe cuán amable es el amante, pero cuando el amante se separa de la amante, sólo entonces la amante siente lo amable que era el amante.) *Ibid.*, 347.

<sup>33</sup> En el capítulo 13 del *Libro de la Sabiduría eterna*, que aborda el sufrimiento, repite 99 veces la raíz *leid*, *liden* o *erliden* (dolor, sufrimiento, sufrir).

<sup>34</sup> Por ejemplo, se nos cuenta en la *Vida* que en una ocasión el Siervo cedió el paso en un sendero estrecho a una mujer pobre, que se sorprendió del gesto de “un venerable señor y sacerdote”. El Siervo contestó que tenía la costumbre de “respetar y honrar a todas las mujeres” pues en ellas honraba a la Madre de Dios. Cf. *Vida* c. 18, 189.

<sup>35</sup> También los clérigos se habían interesado por el tema, como el cisterciense Guillermo de San Teodorico (ver nota 59 del capítulo I de este trabajo), que había escrito un *Arte de amar* cristiano. Susón se inspira de la tradición clásica y del *Minnesang* para hacer del amor a la Sabiduría un arte, con sus reglas. La Dama del Siervo es su *magistra amoris*, le inicia en el código de la cortesía que busca la pureza del amor. El amante tiene sus obligaciones: una fidelidad invariable (*trúwe*), constancia (*staetikeit*), moderación y medida (*maze*) y disciplina (*zuhť*). Cf. J.-A. BIZET, *Suso et le Minnesang...*, o.c., 46-53.

<sup>36</sup> Este motivo aparece especialmente en los capítulos 6 y 9 del libro I del *Horologium* y en los capítulos 3, 20 y 44 de la *Vida*, aunque también está presente en otros lugares.



eterna Sabiduría, para rendirle homenaje y le ofrece el don de toda su persona<sup>37</sup>. Para recibir el anillo, signo del favor de la Dama, ha de mostrar su valor en diversas pruebas, como los caballeros combaten en los torneos<sup>38</sup>. Escuchando un texto de Job, "la vida del hombre en esta tierra no es más que la de un caballero", el Siervo tiene una visión en la que un adolescente le entrega el calzado y la cota de malla propia de los caballeros, que le prepararán para pasar de "escudero" a "caballero" y para poder afrontar con valor los sufrimientos que le van a sobrevenir<sup>39</sup>. Y cuando reprochará a su amada haberle sido fiel y ella tan distante, la Sabiduría le revelará el último secreto del amor: el abandono de toda voluntad propia con el fin de servir a la gloria de la amada<sup>40</sup>.

El amor de los trovadores se caracteriza por ser un amor contrariado, que choca en primer lugar con la disparidad entre el poeta y su dama. Está lleno de obstáculos, exteriores e interiores: siempre hay enemigos que se oponen a su amor y el amante vive con la inquietud de no ser correspondido, sufre con angustia la separación, siente nostalgia por su dama. El amor parece ir unido al sufrimiento. También Susón participa de esta convicción: "el lote de todos los amantes –dice la Sabiduría al Discípulo– es sufrir adversidades por amor; hay tantos dolores en el amor como conchas en la orilla del mar."<sup>41</sup> Incluso llega a afirmar que quien se consagra al amor es un mártir<sup>42</sup>. El místico renano padece también las adversidades del amor: las tentaciones del "enemigo" en el momento de su conversión, que intentan disuadirle de su nueva vida, las dificultades de su misión, el rechazo de sus amigos y sobre todo su nostalgia, la tristeza y aridez de su corazón.

Pero nuestro autor va más allá del esquema del amor cortés. Su amor a la

---

<sup>37</sup> En numerosas ocasiones queda manifiesto. Por ejemplo, el Discípulo exclama a la Sabiduría: "Querría abrazarte mil veces, desearía cubrirte diez mil veces de besos, con un cariño agradecido, y todas las adversidades que el amor me pidiera sufrir, las llevaría de buen grado." *Horol.* lib. I, c. 6, 119. Más adelante la Sabiduría le dice: "Has de saber que esta divina esposa para la que trabajas desea ser rogada y se complace en tus servicios. ¿Y quién, incluso en el amor que pasa, obtiene de inmediato lo que gusta al amor? Ruegue pues el amante ferviente, pida y suplique sin cesar; yo le prometo en verdad la entrada, según el voto de su corazón." *Horol.* lib. I, c. 9, 150.

<sup>38</sup> Cf. *Vida* c. 44.

<sup>39</sup> Cf. *Vida* c. 20. Una de las ilustraciones del *Exemplar* representa esta visión: figuras 8 a y 8 b del Anexo II.

<sup>40</sup> Cf. *Horol.* lib. I, c. 8 y también LSE, c. 9. "Al más elevado de los ángeles –afirma la Sabiduría eterna– nada le gusta más que cumplir mi voluntad en todo, y si supiera que para alabarme ha de arrancar ortigas o cualquier mala hierba, es lo que desearía realizar." Le contesta el Siervo: "Oh, Señor, [...] quieres decir que he de permanecer en la indiferencia y la renuncia al gozo, buscando únicamente tu alabanza tanto en la aridez como en la dulzura. [...] ¡Ay! Señor, pero cuánto duele esto." LSE, c. 9, 346.

<sup>41</sup> *Horol.* lib. I, c. 1, 34. Continúa con el ejemplo de un conocido de Susón que se clavó un hierro para demostrar su amor por una joven; la Sabiduría invita al Discípulo a acoger ciertas adversidades, pues "ha de sufrir con valentía y con tanto o más ardor, pues el premio de su trabajo es incomparablemente superior."

Sabiduría no es sólo un amor contrariado, sino un amor colmado: un amor verdadero que tiene como término la relación personal con su amada, que se entrega al amante por gracia en el matrimonio místico (*gemahelshaft*). Para ello se inspirará de la tradición espiritual del Cantar de los Cantares. Este motivo había alcanzado una gran difusión ya en el siglo XIII. Además de los comentarios de San Bernardo al Cantar de los Cantares, en los monasterios se leía el "*Speculum Virginum*", obra de carácter didáctico que proponía a la monja como esposa de Cristo, y también el *Cantar de San Trudpert*, texto alemán del siglo XII<sup>43</sup>.

El estilo de Enrique Susón es muy narrativo, en particular en la *Vida*, donde suele elaborar breves relatos, característicos de las aventuras de la literatura cortesana. Incluso en sus escritos más doctrinales busca una presentación viva, recurriendo al diálogo: "la manera de hablar en preguntas y repuestas –afirma en el prólogo del *Horologium*– ha sido adoptada únicamente como modo de exposición más animado."<sup>44</sup> Además tiende a formar unidades estilísticas que se puedan abarcar con la vista y que se integran en un todo cuya composición final está cuidadosamente elaborada<sup>45</sup>.

### 3.2 Imágenes de Dios

Enrique Susón presenta su doctrina sobre Dios principalmente en el *Librito de la verdad* y en los últimos capítulos de la *Vida*, "en continuidad con los maestros". Discípulo del Maestro Eckhart y de la escuela de teología de Colonia, se esfuerza en conciliar las tendencias neoplatónicas con la doctrina de Santo Tomás<sup>46</sup>. En su intento de exponer y matizar el pensamiento de Eckhart recurre sobre todo a Pseudo-Dionisio, a San Agustín e incluso a San Buenaventura<sup>47</sup>.

Susón se acerca al Misterio con la perspectiva de poder tender mejor hacia él: "es

---

<sup>42</sup> Cf. *Vida* c. 3, 160 (S c. 4, 63).

<sup>43</sup> Cf. V. CIRLOT - B. GARÍ, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media* (Barcelona, Martínez Roca, 1999) 40.

<sup>44</sup> *Horol.* prol., 19.

<sup>45</sup> Cf. los estudios de Von Siegroth-Nellessen y de H. Stirnimann, recogidos en A.-M. HAAS, "Introduction à la vie et à l'oeuvre de Henri Suso": *Revue de sciences religieuses* 70/1 (1996) 164-165.

<sup>46</sup> J. Ancelet-Hustache considera que este esfuerzo de articular el neoplatonismo y el pensamiento de Santo Tomás es una peculiaridad de Enrique Susón, que le sitúa en una posición muy interesante en la historia del pensamiento medieval. Cf. J. ANCELET-HUSTACHE (intr. y trad.), *Bienheureux Henri Suso...*, o.c., 108.

<sup>47</sup> J.-A. Bizet discrepa con los autores que ven en Susón una gran influencia tomista y resalta su retorno a la tradición agustiniana y a San Buenaventura, sobre todo en las obras más tardías. Cf. J.-A. BIZET, *Mystiques allemands...*, o.c., 78-79.

bueno que todos los hombres que deben retornar hacia su origen conozcan su primer principio y el de todas las cosas, pues allí está también su término supremo.”<sup>48</sup> En este conocimiento de Dios se encuentra la eterna felicidad, la suprema bienaventuranza<sup>49</sup>. Por ello el místico renano da una gran importancia al sentimiento vivido y con frecuencia alude a la experiencia personal para poder comprender lo que está tratando de explicar<sup>50</sup>.

En los capítulos 50 y 51 de la *Vida*, el autor desarrolla su exposición respondiendo a las siguientes preguntas: ¿Qué es Dios?, ¿dónde se encuentra?, ¿cómo es Dios, uno y trino? En el capítulo 52 aborda también cuál es el término al que tiende toda persona espiritual: el “donde” infinito y supraesencial, el abismo profundo. Vamos a seguir aquí esta estructura, intercalando las aportaciones del *Librito de la verdad* y de otros lugares, tratando de sistematizar las nociones susonianas sobre Dios, que en ocasiones se encuentran dispersas. Por último, estudiaremos la imagen que presenta el místico alemán de la Sabiduría eterna, término frecuente y característico de su relación mística, y la cristología que se configura a partir de ella.

### ***¿Qué es Dios?***

Enrique Susón comienza su exposición puntualizando que ninguno de los maestros que han existido ha podido explicar qué es Dios, pues “está por encima de todo pensamiento y de todo intelecto.”<sup>51</sup> Sin embargo, la persona que busca con aplicación alcanza cierto conocimiento de Dios, aunque remoto. El místico renano continúa afirmando la existencia de Dios y alude, de manera velada, a las pruebas aristotélicas recogidas por Santo Tomás, especialmente la quinta<sup>52</sup>: desde antiguo los maestros

---

<sup>48</sup> LV c. 1, 427.

<sup>49</sup> Cf. *Vida* c. 50, 289 (S c. 54, 243) y LV c. 5, 444. Aquí puede haber una alusión a la orientación de la escuela dominicana que situaba la felicidad y bienaventuranza del ser humano principalmente en el conocimiento de Dios (cf. *S. Th.* I, q. 26), mientras que para la escuela franciscana la bienaventuranza consistía preeminente en amar a Dios. Sin embargo Susón recuerda que “el progreso en el conocimiento de la verdad” ha de ir unido al “progreso en el amor del Bien soberano”. Cf. *Horol.* lib. II, c. 1, 287.

<sup>50</sup> Por ejemplo en el capítulo 50 de la *Vida*, después de hablar del conocimiento de Dios a partir de sus obras, invita a su interlocutora –Elsbeth Stigel– a contemplar la creación y a continuación comparte la experiencia mística que tuvo “un fraile predicador” –Susón mismo– en diferentes ocasiones. Cf. *Vida* c. 50, 291-294.

<sup>51</sup> *Vida* c. 50, 289. La traducción de Surio-Sandoval añade que “[Dios] excede todos *los sentidos* y la razón.” S c. 54, 243. En otro lugar Susón afirma también: “Digan lo que digan, [los maestros] no explican en absoluto lo que es esta Nada, a pesar del número de doctores y libros que pueda haber.” LV c. 5, 440 (T 319).

<sup>52</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 2, a. 3. Ha de existir un ser inteligente que dirija todas las cosas naturales a su fin, dado que los cuerpos naturales, que carecen de conocimiento, obran por un fin.

paganos buscaron a Dios y "en particular el sabio Aristóteles. [...] Del curso bien ordenado de la naturaleza dedujo que debía haber necesariamente un soberano único, señor de todas las criaturas y es lo que nosotros llamamos Dios."<sup>53</sup>

¿Cuál es la esencia de "esta apacible simplicidad"<sup>54</sup> que es Dios? En pocas palabras Susón sintetiza la enseñanza de escuela de su época:

"Nuestro conocimiento de este Dios y Señor nos permite saber que es un ser subsistente por sí mismo<sup>55</sup>, eterno, sin antes ni después<sup>56</sup>, simple<sup>57</sup>, inmutable<sup>58</sup>, espíritu incorpóreo<sup>59</sup>, esencial<sup>60</sup>; cuya sustancia es su vida<sup>61</sup> y su operación<sup>62</sup>; cuyo intelecto esencial<sup>63</sup> conoce todas las cosas en sí mismo y por sí mismo<sup>64</sup>; cuya esencia es en sí misma el deleite y la alegría infinita que es para sí mismo y para todos los que han de disfrutar por la contemplación de una felicidad sobrenatural<sup>65</sup>, inexpressable y llena de delicias."<sup>66</sup>

En varios lugares habla también de Dios como Bien<sup>67</sup> que "se derrama

---

<sup>53</sup> *Vida* c. 50, 289-290. En el *Librito de la verdad* dice también: "Aquellos que alguna vez han hablado de la verdad están de acuerdo en afirmar que existe un cierto ser que es el primero de todos, el más simple, antes del cual no había nada." LV c. 1, 427.

<sup>54</sup> Cf. LV c. 1, 427.

<sup>55</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 3, a. 4. En otro lugar Susón afirma también: "Dios permanece en sí mismo, inmanente en su esencia, ser esencial e inmutable, que existe y subsiste por sí mismo." *Sermón IV*, 565.

<sup>56</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 10.

<sup>57</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 3, a. 7.

<sup>58</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 9-10.

<sup>59</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 3, a. 1. Susón vuelve a afirmar que "no hay sustancia corporal en la Deidad" en *Vida* c. 46, 274.

<sup>60</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 3, a. 3 y 4. Dios es lo mismo que su esencia porque no está compuesto de materia y forma. En Dios esencia y existencia coinciden, la esencia de Dios es su mismo ser.

<sup>61</sup> También afirma Susón que Dios "es y vive en sí mismo y es su vida misma" LV 1, 427. Cf. *S. Th.* I, q. 18, a. 3. Propiamente y en grado sumo está la vida en Dios.

<sup>62</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 55, a. 1. Sólo Dios es acto puro. Por lo tanto, sólo la sustancia de Dios es su propio ser y su propio obrar.

<sup>63</sup> También afirma que es "un intelecto supraesencial" (*Vida* c. 48, 277) y que "es un intelecto vivo, esencial, subsistente" (LV c. 1, 427). Como hemos mencionado anteriormente, nuestro autor participa de la escuela dominicana que resalta el valor del intelecto. El entender de Dios es su sustancia, su ser es su entender. Cf. *S. Th.* I, q. 14, a. 14. Susón continúa: "[Dios] se comprende a sí mismo, es y vive en sí mismo y es su vida misma" (LV c. 1, 427). Santo Tomás explica que el vivir de Dios es su conocer (cf. *S. Th.* I, q. 18, a. 4) y que Dios se conoce a sí mismo por sí mismo: como en Dios no hay nada de potencialidad, sino que es acto puro, es necesario que en él tanto el entendimiento como lo entendido sean lo mismo de todas las maneras (cf. *S. Th.* I, q. 14, a. 2).

<sup>64</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 14, a. 5. Las cosas distintas a Él Dios las ve no en sí mismas sino en sí mismo, en cuanto que su esencia contiene la imagen de lo que no es Él.

<sup>65</sup> Cf. *S. Th.* I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 3, a. 8 y también en *S. Th.* I, q. 26, a 1 (la bienaventuranza le corresponde a Dios en grado sumo) y a. 4 (todo lo que es deseable en cualquier bienaventuranza preexiste totalmente y en forma sublime en la bienaventuranza divina). La traducción inglesa de este fragmento de la *Vida* varía un poco: "for all those who shall enjoy the beatific vision" (T 187) y Surio añade el matiz del futuro, que en el texto alemán no aparece tan claramente: "todos los que gozarán de Él en la vida futura" (S c. 54, 243).

<sup>66</sup> *Vida* 50, 290 (T 187, S c. 54, 243).

<sup>67</sup> Cf. *S. Th.* q. 6, a. 2. Por ejemplo, Susón se refiere a Dios como "el bien interior que es Dios" (*Sermón IV*, 562) o "el bien puro y delicioso que se nombra y que es Dios" (*Ibid.* 565).

sobreabundantemente por su bondad infinita y sobrenatural<sup>68</sup> y se dirige a Dios como “Amor que sobrepasa todo amor, [...] plenitud infinita de todo amor<sup>69</sup>. “El que considera lo que Dios es –afirma Susón en uno de sus sermones– [...] no puede en ningún modo dejar de confiar en Dios<sup>70</sup>, pues su misericordia y su perdón duran por siempre, son inagotables. Así, a lo largo de toda su obra y especialmente en el *Sermón I*, el místico renano resalta lo que hoy llamamos “el rostro materno de Dios”, las entrañas de misericordia de Dios hacia nosotros:

“Mirad, Dios es una fuente tan incesante de misericordia infinita y de bondad natural que nunca una madre fiel ha tendido la mano con tanto gusto al hijo único que ha llevado en su corazón [...] como Dios la tiende a un pecador arrepentido, aunque éste pudiera reunir en sí mismo los pecados de todos los hombres y los hubiera cometido mil veces al día.”<sup>71</sup>

Hasta aquí hemos recogido las palabras de Enrique Susón sobre la esencia de Dios. Sin embargo también habla de Dios como “la desnudez de todo en el todo”<sup>72</sup> o como “Nada”. Con ello no pretende negar el ser o la existencia de Dios (nivel ontológico), sino precisar que no podemos abarcar con nuestro conocimiento lo que es Dios (nivel epistemológico). Susón afirma que utiliza la palabra Nada para hablar de la meta de la unión mística porque “el espíritu [humano] no puede comprender aquello que es según un modo atemporal”, aunque “propiamente hablando es más bien algo que nada, pero para el espíritu es una Nada según su modo de existir.”<sup>73</sup> Ningún término es adecuado para expresar a Dios según los modos creados, Dios no puede ser encerrado en un concepto humano:

“Dionisio ha contemplado este ser insondable en su desnudez y dice, junto con otros maestros<sup>74</sup>, que el ser simple en cuestión queda absolutamente innominado en cualquier nombre que le demos<sup>75</sup>; pues según enseña la ciencia de la lógica, el nombre debería expresar la naturaleza y el concepto de la cosa nombrada. Pero sabemos que la naturaleza del ser simple que hemos mencionado anteriormente es infinita e inmensa, y que el intelecto de ninguna criatura puede concebirla. Por ello todos los clérigos instruidos saben

---

<sup>68</sup> *Vida* 51, 297.

<sup>69</sup> *Vida* 50, 292.

<sup>70</sup> *Sermón I*, 542.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 541.

<sup>72</sup> Cf. *Vida* c. 50, 293.

<sup>73</sup> Cf. *Vida* c. 52, 306. (T 198. La traducción inglesa difiere un poco: “*This unity is called a ‘nothing’ because the spirit can find no human manner of saying what it is...*”)

<sup>74</sup> Por ejemplo Gregorio Nacianceno, San Agustín o Santo Tomás.

<sup>75</sup> Cf. PSEUDO-DIONISIO, *Los nombres de Dios I*, 3-6 y VII, 3, o.c., 271-277 y 339-340. También en *S. Th.* I, q. 13, a. 1. Santo Tomás sigue a Dionisio al afirmar que Dios no puede ser visto en su esencia, puede ser conocido a partir de las criaturas y puede recibir un nombre, pero este no expresa la esencia divina según lo que es, no define a Dios. Sin embargo el Aquinate considera que los nombres que damos a Dios expresan la sustancia divina, aunque no totalmente (a. 2) y se dicen de las criaturas y de Dios por analogía (a. 5).

bien que este ser sin modo es también ser sin nombre<sup>76</sup>. Por ello, en el libro de *Los nombres de Dios*, Dionisio dice que Dios es no ser o una Nada; hay que entender con ello la esencia y el ser que podemos atribuirle según los modos creados, pues todo lo que le atribuimos de esta manera, en cierto modo, es falso y su negación verdadera<sup>77</sup>. Por tanto se podría decir que es una Nada eterna. Sin embargo, para poder hablar de una cosa, por excelente e inefable que sea, hemos de darle algún nombre.<sup>78</sup>

Algunos autores, como Bizet y Cognet que le sigue, han considerado que en este texto se trasluce un acercamiento al pensamiento de Ockham, por referirse Susón a los atributos de Dios como nombres creados por la inteligencia humana<sup>79</sup>. Sin embargo, el místico renano presenta aquí la teología apofática de Dionisio, al que menciona explícitamente, con la intención de defender la enseñanza del Maestro Eckhart<sup>80</sup>. Para el Aeropagita<sup>81</sup>, en toda reflexión sobre Dios es necesario distinguir dos puntos de vista: el del conocimiento de lo que Dios es en sí; es decir, de su esencia –que nuestro conocimiento no puede captar, pues “está más allá de todo ser y de todo saber”<sup>82</sup>–, y el de la manifestación de Dios, que por su bondad ha querido comunicarse por participación, irradiando su luz e iluminando la realidad y también nuestro conocimiento<sup>83</sup>. Los nombres que le damos a Dios se los conferimos en función de su automanifestación y de la participación que nos ha otorgado, pero no definen lo que Dios es en sí, sino lo que es para nosotros.

---

<sup>76</sup> En este texto susoniano hay una reminiscencia clara al pensamiento y las expresiones del Maestro Eckhart, como la referencia al ser “sin modo” (*wiselos*) de Dios y su distinción de los modos de ser o categorías de las cosas creadas. “Cuando he dicho que Dios no era un ser y que estaba por encima del ser –afirma Eckhart– con ello no he puesto en cuestión su ser, al contrario, le he atribuido un modo de ser más elevado. [...] Dios no tiene nada en común con ninguno de estos modos de ser [las diez categorías en las cosas: sustancia, ...relación] y tampoco está privado de ninguno de ellos.” Sermón 9 *Quasi stella matutina*, en Maître ECKHART, *Sermons*, intr. y trad. de J. ANCELET-HUSTACHE (Paris, Seuil, 1974) 101.

<sup>77</sup> Cf. PSEUDO-DIONISIO, *Los nombres de Dios* I, 5, o.c., 274-275; *La jerarquía celeste* II, 3, o.c., 125-127; *Teología mística* V, o.c., 379-380 (cf. nota 5).

<sup>78</sup> LV c. 1, 427 (T 309; V 33). Vuelve sobre el mismo tema en LV c. 5, 440: “Dionisio habla del uno sin nombre y puede que sea la Nada de la que estoy hablando; pues si la llamamos Deidad o Ser o cualquier nombre que se le dé, estos nombres no le convienen según el modo como los conciben las criaturas.”

<sup>79</sup> Cf. J.-A. BIZET, *Mystiques allemands...*, o.c., 75 y L. COGNET, *Introduction aux mystiques rhénoflamands* (Tournai - Paris, Desclée, 1968) 186.

<sup>80</sup> Cf. *supra* capítulo I. El pensamiento de Susón dista mucho del nominalismo de Ockham: en la cuestión de los universales parece acercarse bastante al realismo platónico-agustiniano, para el cual las ideas existen en la mente divina.

<sup>81</sup> Seguimos aquí las reflexiones de C.-A. BERNARD, *Le Dieu des mystiques* (Paris, Cerf, 1994) 187-200.

<sup>82</sup> PSEUDO-DIONISIO, *Teología mística* I, 1, o.c., 371.

<sup>83</sup> “[Que] nadie se atreva a definir con palabras o conceptos la noción secreta y supraesencial de Dios. Atengámonos sólo a lo que misericordiosamente se nos ha manifestado en las Santas Escrituras. En ellas, Dios mismo se ha dignado enseñarnos que ninguna criatura puede llegar a conocerle y contemplarle tal como es, ya que él lo trasciende todo supraesencialmente. [...] Sin embargo, este bien no se mantiene totalmente incomunicado con las criaturas. Por sí mismo hace generosamente extensivo a todos aquel firme Rayo supraesencial que le es propio y constante. Cada uno lo recibe según su capacidad. De esta manera atrae hacia sí las almas santas para contemplarle, dentro de lo posible, para entrar en comunión con Él y procurar imitarle.” PSEUDO-DIONISIO, *Los nombres de Dios* I, 2, o.c., 270-271.

Enrique Susón participa de esta convicción: no podemos conocer a Dios en sí mismo pero sí llegamos a un cierto conocimiento a través de sus obras<sup>84</sup>:

“El ser divino del que hablamos es una sustancia tan espiritual (*vernünftig*)<sup>85</sup> que el ojo mortal no puede contemplarla en sí misma, pero podemos verla en sus obras, lo mismo que se reconoce un buen maestro por su obra, como dice Pablo: ‘las criaturas son un espejo en el que Dios se refleja’. Y este conocimiento se llama especulación. [...Después de describir la belleza de la creación] ¡Oh Dios tierno, si eres tan amable en tus criaturas, qué hermoso y amable has de ser en ti mismo! [...] Tú eres Dios, el que realiza estas cosas, ¡oh Dios, eres verdaderamente Dios!. [...] Mira –continúa explicando el autor–, esta especulación hace brotar en la persona sensible el júbilo del corazón; este júbilo es una alegría que no puede expresar la lengua y sin embargo se difunde con fuerza en el corazón y en el alma.”<sup>86</sup>

Susón indica también otros medios que manifiestan a Dios, como la Sagrada Escritura. En un diálogo entre el Siervo y la Sabiduría eterna, el Siervo se queja del silencio de Dios:

–*La Sabiduría eterna*: Sin embargo todas las criaturas proclaman que soy yo.  
–*El Siervo*: ¡Ay, Señor! no es suficiente para un alma que te desea.  
–*La Sabiduría eterna*: Cada palabra que se dice sobre mí es un mensaje de amor para su corazón y cada palabra de la Sagrada Escritura es también una carta de amor, tan dulce como si yo mismo la hubiera escrito para ella.”<sup>87</sup>

### ***¿Dónde está Dios? Inmanencia y trascendencia de Dios***

En el capítulo 51 de la *Vida* Enrique Susón intenta profundizar en la presencia de Dios en la creación y responde a la pregunta sobre el “donde” de Dios. Eckhart había enseñado que Dios se encuentra en el fondo de las cosas, que es lo más interior (*inneger*) a las cosas mismas<sup>88</sup>. Su discípulo buscará mantener estas afirmaciones distanciándolas del panteísmo: “[Dios] está totalmente en todas las cosas y es totalmente exterior a todas ellas”<sup>89</sup>, hay una distinción entre Dios y las cosas, pero no una separación. En su desarrollo se sirve sobre todo del capítulo V del *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura.

“Los maestros –afirma Susón– dicen que Dios no tiene ‘donde’, que es todo en

<sup>84</sup> Cf. *S. Th.* q. 12 y q. 13, a. 1.

<sup>85</sup> En vez de “una sustancia espiritual” Tobin traduce “*subsisting intellect*”. Ancelet-Hustache explica en nota que Susón utiliza “*vernünftig*” para traducir “*rationalis*”, “*intellectualis*” o “*spiritualis*”.

<sup>86</sup> *Vida* c. 50, 290-291 (T 187-188). Tobin indica en la nota 185 que este júbilo (*jubilus*) es muy frecuente en las vidas de monjas de este periodo. Puede ser un ejemplo más de la influencia de la espiritualidad femenina en Susón.

<sup>87</sup> LSE c. 9, 345.

<sup>88</sup> Cf. J.-A BIZET, *Mystiques allemands...*, o.c., 74.

<sup>89</sup> *Vida* c. 51, 296.



todos.<sup>90</sup> Según ellos, utilizando el arte de la lógica en ocasiones se llega al conocimiento de una cosa por su nombre. El místico dominico va a partir del nombre "Ser" (*wesen*) como primer nombre de Dios<sup>91</sup>, para deducir su presencia en todos los seres.

"Considera el Ser en sí, sin mezcla de no ser; pues lo mismo que el no ser niega todo ser, el Ser en sí niega todo no ser. Una cosa que todavía debe llegar a ser o que ha sido, no es ahora una presencia esencial. [...] No se trata del ser particular de tal o tal criatura, pues el ser particular está totalmente mezclado a un elemento extraño que es la posibilidad<sup>92</sup> de recibir algo. Por ello el Ser divino sin nombre debe ser en sí un ser total que sostiene con su presencia a todos los seres particulares. [...] Abre tus ojos interiores y mira, si puedes, el Ser tomado en su simple pureza; pronto verás que no depende de nadie, que no tiene antes ni después, que no puede padecer ningún cambio interior ni exterior sino que es sencillamente el Ser; entonces te das cuenta de que es el más real<sup>93</sup>, el más presente, el más perfecto, en el que no hay defecto ni diversidad pues es el Uno único en su sencilla desnudez. [...] Por ello, siendo simplemente el Ser, debe necesariamente ser el primero, no depender de nadie, ser eterno, y siendo el primero, eterno y simple, debe ser el más presente."<sup>94</sup>

Podemos distinguir dos planos en la explicación del místico renano, el ontológico y el epistemológico. Por un lado, si Dios es el Ser total ha de ser el más presente. Pero al mismo tiempo, esa presencia no es inmediata para nuestro conocimiento. Susón participa de un cierto iluminismo dionisiano que recoge directamente la enseñanza de San Buenaventura y del Maestro Eckhart: Dios es el *primum cognitum* y "no podemos conocer el ser mezclado, o no ser, más que considerando el ser total."<sup>95</sup> Sin embargo el intelecto humano padece una "extraña ceguera", pues "no puede escrutar aquello sin lo cual no puede conocer ni ver"<sup>96</sup>. Para explicarlo, el autor recurre a la comparación con el ojo que, cuando observa las cosas, no presta atención a la luz que le permite ver los colores:

"El ojo de nuestro espíritu, cuando mira a este o a aquel ser no ve al Ser que es absolutamente puro y simple, gracias al cual distingue los otros y no lo discierne. Por ello un maestro sabio dice que el ojo de nuestro conocimiento, por su debilidad, se comporta con el Ser que en sí es lo más cognoscible, como el ojo de un murciélago hacia la clara luz

<sup>90</sup> *Ibid.*, 294. Cf. 1 Cor. 15, 28 y *S. Th.* I, q. 8, a. 2. En otro lugar dice Susón que "todas las cosas y nosotros no somos más que en Él. [...] Para Él y por Él todas las cosas deben existir y no para sí mismas, sino para Él y por Él." *Sermón IV*, 566.

<sup>91</sup> Ciertos manuscritos llevan escrito al margen *Damascenus*. También Buenaventura parte de aquí y menciona a Juan Damasceno (cf. *Itinerarium V*, 2). Eckhart también afirmaba que "el ser es Dios" (cf. nota 84 del capítulo I). Según indica Ancelet-Hustache, el término susoniano *wesen* designa al mismo tiempo *esse, ens, essentia* o *existentia* (cf. *Vida c.* 51, 295, nota 1), por ello, la argumentación de Susón no parece muy precisa.

<sup>92</sup> "Potency" en la traducción de Tobin.

<sup>93</sup> Tobin traduce así: "it is entirely in act".

<sup>94</sup> *Vida c.* 51, 295-296 (T 190-191; S c. 55, 248-249).

<sup>95</sup> En el manuscrito M de Munich hay una frase a continuación que acentúa esta noción: "Cuando queremos comprender una cosa, el intelecto encuentra el primer ser, que es un ser que opera todas las cosas". Cf. *ibid.*, 295, nota 4.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 296.

del sol; pues los seres particulares dispersan y ciegan al espíritu, de manera que no puede ver la tiniebla divina que en sí es la claridad más luminosa.”<sup>97</sup>

Pero si se intenta penetrar en la “luz incomprensible de la verdad divina escondida” se puede llegar a descubrir que “este ser simple y puro es la causa primera y suprema de todos los seres causados y, en razón de su presencia permanente, contiene todos los seres temporales como el comienzo y el fin de todas las cosas. Está totalmente en todas las cosas y es totalmente exterior a ellas; por ello, un maestro dice que Dios es como un círculo cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ningún lugar.”<sup>98</sup>

### ***¿Cómo es Dios?***

Una vez afirmada la immanencia de Dios y su trascendencia, Susón aborda la pregunta sobre cómo puede ser Dios simple y al mismo tiempo trino. “¿Cómo puede ser un Uno absolutamente simple y presentar tanta multiplicidad [en las operaciones de la Trinidad]?”<sup>99</sup> ¿Puede haber diversidad en la unidad? Su respuesta a esta cuestión es nuclear en la articulación de su teología espiritual, pues establece una analogía entre la vida intradivina y el proceso espiritual hasta la unión con Dios. El místico renano utiliza los mismos términos para hablar del “latido” de la divinidad, la difusión y el reflujo de las Personas en la esencia de la Deidad (*usschlag* y *widerschlag*) y de nuestra salida y retorno a Dios: “la difusión y reflujo del espíritu [humano].”<sup>100</sup> Así como la Trinidad de las Personas “refluye” en su unidad, el abismo sin fondo, y en cierto modo toda la multiplicidad es suprimida, el ser humano, habiendo seguido e imitado al Hijo en su humanidad e iluminado por el Espíritu Santo, ha de “refluir” hacia Dios, su origen y meta “pues la Unidad le atrae a sí en la Trinidad.”<sup>101</sup> Susón matizará, frente a los detractores

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, 296. Surio dice que este “maestro sabio” es Aristóteles. Cf. S. c. 55, 249. La comparación aparece también en *S. Th.* I, q. 12, a. 1.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 296. Esta comparación estaba muy extendida en la Edad Media, y fue utilizada por Eckhart, San Buenaventura (*Itinerarium* V, 8), Santo Tomás (*De verit.*, q. 2, a. 3, ad II),... Susón vuelve a utilizarla más adelante en *Vida* c. 53, 309.

<sup>99</sup> LV 2, 428.

<sup>100</sup> *Vida* c. 53, 308 (T 201; S c. 58, 264). Tobin traduce “*usschlag*” y “*widerschlag*” como “*the flowing out and the flowing back in of the spirit.*” Ancelet-Hustache indica que los traducirá por “difusión” y “reflujo”, términos que hemos mantenido en las citas.

<sup>101</sup> *Ibid.* c. 52, 307. En otro lugar afirma Susón: “Dicen los maestros que la emanación (*usfluss*) de la criatura desde su origen primero es un reflujo circular hacia su principio; pues así como la emanación de las Personas en Dios es el modelo del origen de la criatura, es también imagen del retorno de la criatura a Dios.” *Ibid.*, c. 51, 297. Cf. Santo Tomás *In I Sent.*, dist. 14, a. 2. La editora indica en nota que el término susoniano *usfluss* significa tanto *emanatio* como *processio* y *creatio*. Ancelet-Hustache utiliza el vocablo francés *emanation*, que hemos conservado en nuestras traducciones. En edición de Hofmann, en alemán moderno, éste emplea *Ausfluß* para las criaturas y *Ausströmen* para las personas divinas. Cf. *Heinrich Suse. Deutsche mystische Schriften*, trad. de G. HOFMANN (Düsseldorf, Patmos Verlag, 1986<sup>2</sup>) 185. Como veremos a continuación, el místico renano aplica la imagen de un manantial al seno de Dios Padre, fuente y

del Maestro Eckhart y los seguidores del Libre Espíritu, que es posible que se dé la unidad sin perder la distinción, tanto de las Personas divinas en el seno de la Deidad como del espíritu creado cuando alcanza la unión mística. Afirmará, como los seguidores del Libre Espíritu que es posible llegar a ser uno en el Uno, pero manteniendo la distinción entre Dios y la criatura<sup>102</sup>.

Para abordar la cuestión de cómo entender la simplicidad de Dios, su suprema unidad, y a la vez mantener la fe en la Trinidad, Susón se va a servir de la enseñanza de distintos maestros, aunque señala que "nadie puede expresar con palabras *cómo* la Trinidad de las Personas divinas puede subsistir en la unidad de la esencia"<sup>103</sup>, ni cómo la Trinidad proviene de la unidad. En su "fondo", término eckhartiano sinónimo de este "abismo profundo", la multiplicidad es una simple unidad:

"Llamo fondo al manantial y el origen que produce las difusiones. [...] Es la naturaleza y la esencia de la Deidad y en este abismo sin fondo la Trinidad de las Personas refluye en su unidad, y allí toda multiplicidad es de algún modo suprimida. Hay que entenderlo no como una operación extranjera, sino como una tranquila oscuridad que permanece en sí misma."<sup>104</sup>

Enrique Susón presenta el origen de las Personas divinas siguiendo a distintos autores. En el capítulo 51 de la *Vida*, comienza retomando la doctrina de San Buenaventura. Cuanto más simple es una esencia en sí misma, más potencia y posibilidades tiene. Como Dios es en sí mismo el Bien supremo, que fluye desbordándose,

"la bondad infinita y sobreabundante le empuja a no querer ser el único en poseer ese bien: quiere comunicarlo libremente en sí y fuera de sí. Pero es necesario que el Bien supremo tenga la más alta y la más íntima difusión de sí mismo, y ésta no puede ser si no es en su esencia permanente, y si no es interior, sustancial, personal, natural y necesaria, sin límite, infinita y perfecta."<sup>105</sup>

En esta difusión Dios comunica su misma esencia: la bondad del sumo Bien es el origen presente y actual del amor natural y libre a sí mismo, del que dimana el Verbo; en esta generación y este Verbo, todas las cosas son dichas y dadas. "El soberano Bien y

---

origen de la vida trinitaria.

<sup>102</sup> Sobre todo a lo largo del capítulo 5 del *Librito de la verdad*, donde polemiza con "la cosa salvaje, sin nombre" que representa un seguidor del Libre Espíritu.

<sup>103</sup> *Vida* c. 51, 298.

<sup>104</sup> LV c. 2, 428 (T 310; V 34). Susón retoma aquí la expresión del Maestro Eckhart "fondo de Dios", que significa o bien la esencia divina, la Deidad, en tanto que expresa el ser único de las tres Personas, o bien la "*essentia cum relatione originis*", el fondo de la paternidad, "el seno" o "el corazón del Padre". Cf. H. FISCHER, "Fond de l'âme" en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. V (Paris, Beauchesne, 1964) col. 654.

<sup>105</sup> *Vida* c. 51, 297 (T 192; S c. 56, 251).

su suprema difusión producen necesariamente la divina Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo." Y dado que procede de la suma bondad esencial, "es necesario que en la emanación de la Trinidad reine la más alta e íntima conformidad en la esencia, la mayor igualdad y distinción del ser que las Personas tienen en la difusión permanente, sin que la sustancia y la omnipotencia de las Personas se halle dividida en la Deidad."<sup>106</sup>

Para hablar de las procesiones en las Personas divinas el místico renano también menciona explícitamente las palabras de otros autores:

"San Agustín dice que el Padre es el origen de toda la Deidad del Hijo y del Espíritu, según la Persona y según la esencia<sup>107</sup>. Dionisio dice que el Padre es una difusión o un manantial de la Deidad<sup>108</sup> y el manantial se derrama naturalmente en el Verbo que brota y que es su Hijo por naturaleza. Se derrama también, según la dulzura llena de amor de la voluntad, y es el Espíritu Santo."<sup>109</sup>

Pero para Susón es "el querido Santo Tomás, el maestro" quién revela y explica más claramente este proceso. "En la difusión del Verbo por el corazón y el intelecto del Padre es necesario que Dios, con su luminoso conocimiento, se mire a sí mismo por una reflexión sobre su esencia divina; pues si en el intelecto del Padre el objeto no fuera la esencia divina, el Verbo engendrado no podría ser Dios, sería por el contrario una criatura."<sup>110</sup> Pero lo que el intelecto del Padre contempla es la esencia divina, por lo que el Verbo es también Hijo y se puede dar una unidad de esencia y distinción de Personas. Y esta procesión se llama "nacimiento" –dice Susón– o generación, pues "el Verbo fluye de la contemplación del Padre según la similitud de su forma natural, como el objeto del intelecto en la luz del conocimiento."<sup>111</sup> Para explicar el origen del Espíritu, indica que "la sustancia del intelecto divino es un conocimiento y éste ha de tener también, según la forma recibida en el intelecto, una inclinación hacia su fin. Esta inclinación es la voluntad, cuyo deseo es la búsqueda del bien."<sup>112</sup> La tercera Persona "procede del flujo de amor tanto del Padre como de la imagen reproducida surgida del abismo más profundo del Padre, [...] se denomina Espíritu."<sup>113</sup> Pero este modo de procesión de amor de la voluntad es diferente del anterior y no se puede llamar "nacimiento" pues, en el

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, 298.

<sup>107</sup> *De Trinitate* IV, c. 20.

<sup>108</sup> PSEUDO-DIONISIO, *Los nombres divinos* II, 5 y 7, o.c., 284-286.

<sup>109</sup> *Vida* c. 51, 298.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 298-299. El párrafo resume libremente un texto de la *Summa contra Gentiles* IV, 11. Esta doctrina está recogida también en *S. Th.* I, q. 27, a. 2-4.

<sup>111</sup> Cf. *ibid.*, 299. El entendimiento está en acto por el hecho de que lo entendido está en el entendimiento por razón de semejanza.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 299. Cf. *Summa contra Gentiles* IV, 19.

que ama, el objeto amado no se encuentra en el que ama según la semejanza de su forma natural, sino como una inclinación o un vínculo de amor entre el que ama y lo amado.

En el *Librito de la verdad*, el místico alemán se pregunta también "qué da [a la Deidad] el primer impulso de su operación, y sobre todo de la operación que le es propia, la de engendrar?" La respuesta es su fuerza y su potencia, esto es, la naturaleza divina en el Padre. "Y en ese mismo instante, [...] según la concepción de nuestro intelecto, la Deidad se ha convertido en Dios."<sup>114</sup> Susón retoma aquí la distinción eckhartiana entre Deidad –la esencia divina– y Dios; explicando, como su maestro, que la diferencia no se sitúa en Dios, sino en nuestro modo de comprender<sup>115</sup>:

"Ciertamente –afirma Susón–, la Deidad y Dios son uno, y sin embargo la Deidad no opera ni engendra, pero Dios opera y engendra. Se trata solamente de una diferencia de denominación según la concepción del intelecto.<sup>116</sup> Pero en el fondo se trata de una misma cosa, pues en la naturaleza divina no hay más que la esencia y las relaciones recíprocas<sup>117</sup>, y estas no añaden absolutamente nada a la esencia; son esta misma esencia, aunque presenten una distinción respecto de aquello a lo que se oponen, es decir, su objeto. Pues la naturaleza divina, considerada en su mismo fondo no es en absoluto más simple en sí misma que el Padre, cuando se concibe en esta misma naturaleza o cualquier otra Persona. Es únicamente tu imaginación la que te confunde al servirse aquí de los mismos modos que para las criaturas. En sí misma esta esencia es simple y una."<sup>118</sup>

Y concluye que nadie puede llegar más allá de esta profunda simplicidad, de este "abismo sin fondo". Sin embargo todo el discurso susoniano tiende a expresar esta unidad divina, pues es la meta suprema de una persona espiritualmente experimentada.

### ***El "donde" sin modo o "la luz supraesencial de la unidad divina"***

Como venimos indicando, el místico renano desea poner palabras al "sentimiento que experimenta [una persona ejercitada, sumergida en el abismo más profundo], de

---

<sup>113</sup> *Ibid.*

<sup>114</sup> LV c. 2, 428-429. En *Vida* c. 52, 304 afirma también que cada Persona es Dios y conforme a la simplicidad de su naturaleza, Deidad.

<sup>115</sup> Cf. capítulo I del presente estudio, página 20. También Santo Tomás explica esta distinción en *S. Th.* I, q. 39, a. 5. Aún cuando Dios y deidad sean lo mismo, sin embargo el modo de significarlo no es el mismo: la palabra Dios significa la esencia divina en cuanto que está en el sujeto y puede sustituir a la persona.

<sup>116</sup> Tobin traduce esta frase de la siguiente manera: "This arises solely because of the difference that is in the concept formed according to the way our intellect understands."

<sup>117</sup> Tobin traduce "concomitant qualities" y en nota habla de las perfecciones generales que no implican limitación, como: uno, verdadero, bueno, justo...; la traducción italiana utiliza "proprietá relative" (V 35). Ancelet-Hustache elige el término relaciones, pues considera que Susón se está refiriendo a las relaciones de las Personas divinas e indica la referencia a la Suma Teológica de la que se puede haber inspirado este párrafo de Susón (*S. Th.* I, q. 28, a. 3 y *In I Sent.*, dist. 34, q. 1, a. 1).

<sup>118</sup> LV c. 2, 429 (T 310; V 35).

acuerdo con el sentido de la Escritura.<sup>119</sup> A lo largo del capítulo 52 de la *Vida* intenta expresar el “donde supraesencial” en el que se halla la más alta felicidad y bienaventuranza, el “donde infinito en el que desemboca la espiritualidad de todos los espíritus.”<sup>120</sup> Se sirve de distintas expresiones con un marcado acento dionisiano y eckhartiano: “abismo profundo”, “nada”, “montaña salvaje”, “desnuda Deidad”, “tiniebla resplandeciente”, “luz supraesencial de la unidad divina”, y radicaliza también la insistencia en el carácter inefable del este Misterio. Susón apunta que “este abismo profundo es insondable para todas las criaturas, sólo él conoce su propio fondo; está oculto para todo lo que no es él mismo, excepto para aquellos a quienes quiere darse a conocer.”<sup>121</sup> Sólo puede comprender esta “simple unidad”, este “silencio tenebroso y calma sosegada”, quien la ha alcanzado, “aquel en quien resplandece la unidad en su esencia.”<sup>122</sup>

Susón sostiene que, según la Escritura, son las tres Personas “unidas en la unidad del ser” las que brindan la bienaventuranza<sup>123</sup>. Por ello, se refiere a aquel gozoso “donde” como el “donde sin modo”, pues este “modo sin modo es la esencia de las Personas”<sup>124</sup> y emplea preferentemente el término Deidad<sup>125</sup>. Este “donde” se sitúa en “la luz supraesencial de la unidad divina”:

“Según su nombre innominado es una Nada, considerado según su esencia (*inschlag*) es una quietud esencial; según su difusión inmanente (*usschlag*), es la naturaleza de la Trinidad<sup>126</sup>; según su cualidad, es una luz producida por sí mismo; en tanto que causa increada, es el Ser que da el ser a todas las cosas. Y en esta tenebrosa

<sup>119</sup> *Vida* c. 52, 302. Ya hemos mencionado que en aquella época la Escritura incluía también la doctrina de los Padres de la Iglesia (cf. nota 36 del capítulo II).

<sup>120</sup> *Ibid.* c. 52, 303. Estudiando este capítulo, en 1880 H. Denifle había encontrado un gran paralelismo con el poema *Vom Überschall* y sus glosas, atribuido al Maestro Eckhart. Sin embargo K. Ruh argumenta que, por el contrario, ese poema y sus glosas derivan del capítulo 52 de la *Vida*, y probablemente su autor fuera una religiosa del entorno susoniano. Cf. K. RUH, “Seuse, Vita c. 52 und das Gedicht und die Glosse “Vom Überschall” en FILTHAUT, E. (ed.), *Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag, 1366-1966* (Köln, Albertus Magnus Verlag, 1966) 191-212.

<sup>121</sup> *Vida* c. 52, 307 y otras referencias a la inefabilidad de este “donde” en *ibid.*, 304 y 306.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 305 y también *ibid.* c. 51, 299. Como desarrollaremos más adelante, Susón insiste en que el espíritu humano no logra por sí mismo abismarse en el misterio de la Deidad, es la unidad quién lo atrae hacia sí en la Trinidad; la persona alcanza la bienaventuranza como una comunión participada pero, evidentemente, en la unión se mantiene la distinción entre Dios y la criatura.

<sup>123</sup> Cf. *ibid.*, 305.

<sup>124</sup> *Ibid.* c.52, 306.

<sup>125</sup> Cf. *ibid.* c. 50, 292; 51, 294 y 301; 52, 302; 53, 309...

<sup>126</sup> Según Ancelet-Hustache, *inschlag* significa aquí la esencia de la Deidad considerada en sí misma y *usschlag* la difusión de las Personas (cf. *Vida* c. 52, 303, nota 2). Tobin traduce de un modo bien distinto: “*according to one in rapture*”: *inschlag* se referiría al estado de éxtasis de la persona y no a la Deidad; y “*according to one returned in himself*”: *usschlag* sería por tanto el estado después del éxtasis. Sandoval traduce: “según su introversión” –sin indicar si se trata de la de Dios o de la de la persona– y “de acuerdo con su difusión”.

ausencia de modo toda multiplicidad desaparece y el espíritu pierde su propio ser, desaparece según su propia actividad.”<sup>127</sup>

Allí se produce el origen inmanente de las Personas desde en el seno de la eterna Deidad, pues hay Trinidad de Personas en unidad de naturaleza y unidad de naturaleza en la Trinidad de las Personas. Por tanto se da al mismo tiempo unidad y distinción entre las Personas divinas:

“La unidad resplandece en la Trinidad de manera clara, pero la Trinidad, refluendo en su inmanencia, resplandece simplemente en la unidad, pues encierra en sí misma esta unidad en la simplicidad. El Padre es el origen del Hijo, por ello el Hijo es una emanación, fluyendo eternamente del Padre según la Persona, e inmanente según la esencia. El Padre y el Hijo derraman su Espíritu. Y la unidad que es la esencia del primer origen, es la misma esencia en las tres Personas. Pero cómo la Trinidad es una, cómo la Trinidad es una en la unidad de la naturaleza y cómo, sin embargo, la Trinidad proviene de la unidad, no se puede expresar con palabras, dada la simplicidad del abismo profundo.”<sup>128</sup>

Pero para llegar a vislumbrar este “donde alegre de la desnuda Deidad”, en la unidad resplandeciente de la Trinidad, Susón recalca la necesidad de pasar por el “donde” del Hijo en su humanidad<sup>129</sup>, y por ello a continuación nos detendremos en su cristología.

### ***La Sabiduría eterna***

Una peculiaridad de nuestro místico es su profunda relación afectiva con la Sabiduría eterna, a la que se dirige con el lenguaje y las imágenes del amor cortés. Ya hemos hablado de su proceso, descrito tanto en la *Vida* como en el *Horologium*.<sup>130</sup> En su adolescencia descubre que “la divina Sabiduría se ofrece a todos como una esposa delicada y una amante querida” y decide entregarle su corazón enamorado, convertirse en su siervo, su discípulo, su amigo y amante, y desposarse con ella.<sup>131</sup> Sin embargo, según él mismo cuenta, no llegó a comprender quién era esta Sabiduría hasta que vivió una honda experiencia mística, en la que “su alma fue iluminada inefablemente”:

“Percibió en sí mismo una cierta emanación sobrenatural de los rayos divinos supraluminosos que no podría describir con palabras. [...] En este primer principio o manantial no se encontraba forma, materia o imagen alguna, sino la pura y muy simple esencia, con una perfecta distinción de Personas. [...] No era solamente la Persona del Padre o la del Hijo o del Espíritu Santo; tampoco era la Deidad misma en su simplicidad,

<sup>127</sup> *Vida* c. 52, 302-303 (T 196-197; S c. 57, 257).

<sup>128</sup> *Ibid.*, 304 (T 197; S c. 57, 258). Aunque sorprenda la expresión susoniana de que “el Hijo es una emanación”, hemos de tener en cuenta que el autor emplea el término alemán *usfluss* de forma metafórica, y con él se refiere también a *proessio* y *creatio*. Cf. nota 101.

<sup>129</sup> Cf. *ibid.*, 302.

<sup>130</sup> Cf. *Horol.* lib I, c.1; *Vida* c. 3; LSE c. 1 y el capítulo II del presente trabajo.

<sup>131</sup> Cf. *Horol.* lib. I, c. 1, 30. Cf. Anexo II, figs. 1, 2 y 6.



sino la esencia divina misma, considerada según nuestra manera de comprender, en tanto que es el Bien soberano e inefable. [...] Y comprendió que se trataba de la eterna Sabiduría.”<sup>132</sup>

La Sabiduría aparece aquí como una especie de teofanía de “la Deidad sin modo”, del “donde” de la unidad divina del que acabamos de hablar<sup>133</sup>. Sin embargo, en el mismo texto el autor indica también que se acostumbró a utilizar este término para designar al Hijo amado del Padre, tanto como hombre o como Dios, pues la sabiduría se atribuye al Hijo. Por ello, en numerosas ocasiones, Susón alterna en sus diálogos el masculino y el femenino. En un mismo párrafo puede referirse a la Sabiduría como “emperatriz de mi corazón”, “dulce amiga de mi alma”, “maestra de amor” o “amable Sabiduría” y al mismo tiempo estar dialogando con su “amado”, “tierno Señor”<sup>134</sup> o con “Jesús”<sup>135</sup>. Incluso llega a unir ambas denominaciones en una misma frase, como por ejemplo: “Deseo hablar a mi Señor, a mi Esposo, eternidad y Sabiduría luminosa y tierna.”<sup>136</sup> En el *Librito de la verdad*, el diálogo se establece entre el Discípulo y la Verdad y se dirige a ella como “Señor”, “querido Señor”, “Verdad eterna”. Es posible que esta personificación de la Verdad se identifique con la Sabiduría, término que elegirá en el resto de sus libros.

La cristología que se desprende a lo largo de su obra más afectiva y menos metafísica que la del Maestro Eckhart y está muy vinculada al itinerario espiritual. A nuestro místico le interesa más resaltar lo que Cristo es para nosotros, la salvación y vida que nos trae, que elaborar una cristología sistemática.

La *Vida* relata que entre los grandes sufrimientos interiores que padeció el Siervo a lo largo de su existencia se encontraba la duda sobre “¿cómo pudo Dios hacerse hombre?” Tras nueve años, nos dice el texto, “recibió de Dios una gran firmeza y luces sobre la fe.”<sup>137</sup> Por ello, podemos decir que Susón se aproxima al misterio de la encarnación bajo un plano existencial: se refiere a su experiencia personal, en la que se fundamenta<sup>138</sup>. En el *Librito de la verdad* intenta precisar su posición también desde una

---

<sup>132</sup> *Ibid.* 41-42. Una ilustración de un manuscrito del *Horologium* de mediados del siglo XV representa a la Sabiduría rodeada de rayos luminosos. Cf. Anexo II, fig. 19.

<sup>133</sup> Según Bizet, Susón propone a sus lectores la devoción a la Sabiduría como forma más accesible que la noción de “Deidad sin modo”. Cf. J.-A. BIZET, *Mystiques allemands...*, o.c., 81.

<sup>134</sup> Por ejemplo cf. *ibid.* 43-44; LSE c. 1, 320; *Vida* c. 3, 162; LSE c. 7, 338. También la Sabiduría misma habla en masculino en ocasiones, como por ejemplo: “soy yo tu hermano, soy yo, tu esposo.” LSE c. 5, 329.

<sup>135</sup> *Horol.* lib. I, c. 14, 232.

<sup>136</sup> LA c. 3, 578.

<sup>137</sup> Cf. *Vida* c. 21, 199.

<sup>138</sup> Cf. G. della CROCE, “Il Cristo nella dottrina e nella esperienza religiosa di Enrico Susone”: *La scuola*

perspectiva doctrinal, prevalentemente tomista. Sintetiza brevemente su pensamiento sobre la naturaleza humana de Cristo, para poder perfilar a continuación la función fundamental del Verbo humanado en la relación del alma con Dios.

“Hay que saber que Cristo, Hijo de Dios, tenía algo en común con todos los hombres y algo que le distinguía de ellos. Tiene en común con los hombres la naturaleza humana, pues él fue verdadero hombre. Tomó la naturaleza humana y no la persona [humana]: se debe entender con ello que Cristo toma la naturaleza humana en la individualidad de la materia, lo que el maestro Damasceno llama *in athomo* y la sangre pura del cuerpo bendito de María, de donde ha sacado su instrumento corporal, que corresponde a la naturaleza humana común que ha tomado.”<sup>139</sup>

Pero el hecho de que Cristo haya asumido la naturaleza humana no significa que el ser humano llegue a “ser de la misma manera Dios y hombre”, como pretendían los seguidores del Libre Espíritu. “La unión de la encarnación de Cristo, en tanto en cuanto tiene lugar en una existencia personal, sobrepasa la unión del alma de los bienaventurados a Dios.”<sup>140</sup> Pues desde el momento en que Jesucristo fue concebido como hombre era verdadero Hijo de Dios, sin otra subsistencia que la persona divina del Hijo, mientras que los hombres tienen su subsistencia en su esencia natural, y no la pierden aunque su abandono en Dios sea completo. Es más, dado que la humanidad de Cristo “no tenía otra subsistencia que la del Hijo de Dios”, todas las acciones de Jesús son para nosotros una revelación de la esencia divina, una manifestación del amor que Dios nos tiene. Contemplando y viviendo como el hombre Jesús, el creyente penetra en la naturaleza divina de Cristo y, por Él, puede realizar su retorno a Dios: la humanidad de Cristo es “la vía que se ha de seguir”, “la puerta que hay que atravesar” para alcanzar la unión con Dios. “Si quieres contemplarme en mi divinidad increada –le dice la Sabiduría al Siervo– has de aprender a conocerme y a amarme en mi naturaleza humana sufriente, pues es la vía más rápida hacia la bienaventuranza eterna.”<sup>141</sup> Por ello, sólo en raras ocasiones se centra exclusivamente en la naturaleza divina del Hijo:

“Soy el amable Verbo del corazón paterno –dice la Sabiduría– sobre el cual, según el abismo de amor descansan con ternura y complacencia las dulces ascuas de amor del Espíritu Santo. [Después de describir la naturaleza divina con muchas imágenes: luz, flores,

---

*cattolica* 95/2 (1967) 133. En nuestro desarrollo de la cristología susoniana seguimos en gran parte a esta autora.

<sup>139</sup> LV c. 4, 431-432 (T 312; V 38). Según Ancelet-Hustache, el texto alemán “... *in einer unteilichi der materien*” intenta traducir literalmente a San Juan Damasceno: “*in indivisibili materia*”. Este autor enseña que el Verbo no ha tomado la naturaleza humana en el sentido de un puro concepto, ni la naturaleza humana común a toda especie, sino que ha tomado una naturaleza humana individual, idéntica a la que está en la especie, pero que no subsiste por sí misma de manera individual sino en la persona divina. Cf. *De fide orthodoxa* lib. III, c. 11 y también *S. Th.* III, q. 4, a. 2, citados en LV c. 4, 431, nota 3.

<sup>140</sup> *Ibid.* 432. Cf. *S. Th.* III, q. 2, a. 9.

<sup>141</sup> LSE c. 1, 321. Esta indicación aparece en numerosos lugares, como en *ibid.* c. 2, 322; *Horol.* lib. I, c. 2, 47 y c. 3, 53; y LV c 4, 431.

danzas...] ¡Feliz el que ha de participar eternamente en este juego de amor, en esta danza de alegría en el seno de las delicias celestes a mi lado, conducido por mi noble mano en una seguridad bienaventurada."<sup>142</sup>

Aunque participa del acento que la teología latina y medieval pone sobre el misterio de la encarnación como redención del pecado, la intención que atraviesa el pensamiento de Susón es vislumbrar el camino para alcanzar la comunión con Dios, la deificación. La encarnación del Verbo revela el gran misterio del amor y la misericordia del Padre, su plan de salvación que nos llama a ser hijos en el Hijo y a participar de su vida y bienaventuranza. Cristo –afirma el místico renano–, al haber tomado la naturaleza humana en su pureza, sin ser tocado por el pecado original ni por ningún otro pecado, ha rescatado al género humano de su culpa<sup>143</sup>. Por ello, en un hermoso texto la Sabiduría le dice al Siervo:

"No debes desesperarte. ¿Acaso no he venido a este mundo por ti y por todos los pecadores, afín de reconducirte hacia a mi Padre celeste, adornándote con más nobleza y pureza que la que jamás has tenido? [...] ¿No me reconoces? [...] Sin embargo soy yo, la tierna y misericordiosa Sabiduría la que he abierto todo el gran abismo de la misericordia infinita [...] para acogerte con dulzura, a ti y a todos los corazones arrepentidos. Soy yo, la dulce Sabiduría, la que se ha hecho pobre y miserable con el fin de volverte a traer a tu dignidad; soy yo la que he sufrido la muerte cruel con el fin de devolvarte la vida. [...] Lávate en mi sangre derramada por amor."<sup>144</sup>

Cuando habla de la humanidad de Cristo, el místico renano se centra casi exclusivamente en la consideración de su pasión, pues su recuerdo frecuente "es como un libro de vida donde se lee todo lo necesario para la salvación. Un libro que, más que todos los filósofos, enseña todo."<sup>145</sup> Esta convicción se inserta en la gran corriente espiritual del medievo alemán, que había colocado en primer plano el culto de la pasión y muerte del Señor. Sin embargo, según relata el prólogo del *Libro de la Sabiduría eterna*, Enrique Susón llegó a la convicción de que "la amable pasión encierra toda

---

<sup>142</sup> LSE c. 7, 339.

<sup>143</sup> Cf. LV c. 4, 432. Se transparenta aquí la teoría de la satisfacción vicaria, que aparece más claramente en otros lugares. Por ejemplo, el autor afirma que: "el tesoro precioso [de la pasión del Cordero] es suficiente y sobreabundante en razón del amor tan grande, de la persona tan digna y del dolor tan inmenso. Por ello el hombre puede [...] beber de estos méritos y satisfacciones de manera que, aunque tuviera que padecer mil años de purificación, se libraría en poco tiempo." *Horol.* lib. I, c. 14, 236-240. No podemos pasar por alto que también Susón es un exponente de la sensibilidad medieval y considera el sufrimiento como purificación y mérito para satisfacer por los pecados; nos redime el gran dolor de Cristo en la cruz y también el hecho de su máxima dignidad (cf. San Anselmo de Canterbury). Pero lo que Susón intenta recalcar una y otra vez es, sobre todo, el inmenso amor de Jesús, que revela el amor que Dios nos tiene, ya que en todo momento la naturaleza humana de Cristo y la divina están unidas en una única persona.

<sup>144</sup> LSE c. 5, 329.

<sup>145</sup> *Horol.* lib. I, c. 14, 233. Este capítulo se titula: "La gran utilidad de tener constantemente en la memoria la pasión de Cristo", y se sirve de textos paulinos, el Cantar de los Cantares y San Bernardo para concluir que "aquel que desee la salvación eterna [...] debe llevarte en su corazón, a ti, Jesús, a ti, Jesús crucificado." *Ibid.*, 232.

bienaventuranza" a raíz de una experiencia personal muy honda.<sup>146</sup> En una ocasión, orando ante un crucifijo, se quejó a Dios por no encontrar más que amargura y sequedad al intentar meditar la pasión del Señor; en éxtasis, recibió la indicación de hacer unos ejercicios piadosos, las *Cien consideraciones*. Al irlos realizando "la sequedad que antes había experimentado se convirtió en atracción y dulzura", por lo que las escribió para que pudieran ayudar a otras personas en la misma situación<sup>147</sup>. Para él la pasión, "causa única de nuestra salvación"<sup>148</sup>, es la revelación del "inmenso amor de Dios que se entrega: por este amor infinito, el Hijo "ha salido del trono sublime del corazón del Padre, para abajarse durante treinta y tres años en el exilio y el desprecio"; aún más, su amor por todos y cada uno de los hombres se ha revelado particularmente en su pasión. "Mi amor infinito –continúa diciendo la Sabiduría– se revela en la gran amargura de mis sufrimientos, como el sol en su brillo, como la bella rosa en su perfume y como el fuego vivo en su calor ardiente."<sup>149</sup> Por tanto, la enorme devoción de Susón por Cristo crucificado no ha de entenderse como una mera exaltación del sufrimiento, sino como asombro ante el inmenso amor de Dios, manifestado en el misterio del dolor en la cruz, que suscita en nosotros una respuesta de amor. Así, la eterna Sabiduría exclama:

"Aquel a quien mi amor infinito, mi misericordia inexpressable, mi luminosa Deidad, mi amable humanidad, mi fidelidad fraterna, mi afecto de esposo, no determinen a un amor profundo, ¿cómo podría enternecerse, si tiene un corazón de piedra?"<sup>150</sup>

El místico renano llega a la honda experiencia del sufrimiento y "la impotencia" de Dios en la cruz, ya que para él está claro que el encuentro con la "amable humanidad" del Hijo manifiesta la esencia divina, la "luminosa Deidad": es revelación del ser de Dios, Amor infinito y misericordioso, Salvador y Redentor; aunque no aborda teóricamente cómo se entiende entonces su inmutabilidad. Quizá la ausencia de mención de la omnipotencia divina en la definición que ofrece sobre la esencia de Dios sea intencional<sup>151</sup>.

---

<sup>146</sup> LSE prol., 315.

<sup>147</sup> Cf. *ibid.*, 315-316.

<sup>148</sup> Cf. *ibid.* parte III, 415. En otro lugar, la Sabiduría le dice al Siervo, que anteriormente le ha preguntado si no hubiera podido encontrar otra manera de salvarle y de testimoniar su amor: "Busca si hubiera podido mantener mi justicia, manifestar mi compasión infinita, ennoblecer la naturaleza humana, derramar mi bondad, reconciliar el cielo y la tierra de una manera más maravillosa que por mi muerte cruel". *Ibid.* c. 2, 324. Susón refleja aquí el pensamiento común a los escolásticos (cf. *S. Th.* III, q. 19 y ss.).

<sup>149</sup> LSE c. 2, 321.

<sup>150</sup> *Ibid.*, 323.

<sup>151</sup> Cf. *supra* 81 y 82 y nota 66.

Así, el encuentro con la humanidad sufriente del Señor se convierte para Susón en una experiencia del Cristo glorioso y del Misterio de Dios: pues “¿de qué manera podría el hombre conocer mejor el Misterio de la Deidad que por la humanidad que ésta ha asumido?”<sup>152</sup>. Como consecuencia, el ser humano ha de concentrar su actividad cognoscitiva y afectiva en intensificar su relación con Cristo sufriente. Considerar la pasión, meditarla con un amor sincero y con piedad, llorar por la pasión, ayuda a entrar en una relación afectiva con Jesús:

“Ya que ahora he encontrado a aquel a quien mi corazón ama, cómo puedo dejar de llorar, al verte aquí tendido, lastimosamente, ante las miradas de mi corazón? [...] ¡Qué puedo hacer, fuente de vida, si no es abrazarte tiernamente con los brazos de mi corazón, y con el corazón lleno de amargura, cubrirte dulcemente de besos?”<sup>153</sup>

“El amor –afirma el místico alemán– es una fuerza unitiva que une y transforma al amante en el amado.”<sup>154</sup> Como respuesta de amor al Amor, el verdadero discípulo de Cristo ha de aplicarse en imitar interiormente su pasión para identificarse con el crucificado y conformarse con Él<sup>155</sup>. Sin embargo, no se trata de imitar físicamente y exteriormente a Jesús, sino vivir como Jesús el desprendimiento total, el abandono completo en manos de Dios (*Gelassenheit*); llegar a decir con San Pablo: “ya no vivo yo, es Cristo quién vive en mí.”<sup>156</sup> Pues:

“Este hombre, Cristo, [...] está a la cabeza de la cristiandad, [...] y está escrito que a todos aquellos a quienes ha elegido los ha preparado para conformarse con la imagen del Hijo de Dios, de manera que sea el primogénito entre muchos. Y por ello, aquel que quiere de verdad retornar a Dios, y convertirse en hijo en Cristo, debe desprenderse de sí mismo y volverse hacia él con un verdadero abandono. Así llegará a donde debe.”<sup>157</sup>

Esta conformación con la humanidad de Cristo conduce entonces “al siervo probado” a “cohabitar con el Hijo eterno” en el “donde” supraesencial de la unidad divina<sup>158</sup>. Como veremos más adelante, Susón recalca que alcanzar esta unión es un don de Dios; Cristo tiene por naturaleza lo que el ser humano sólo puede recibir por

---

<sup>152</sup> LSE c. 2, 323.

<sup>153</sup> LA c. 3, 579.

<sup>154</sup> *Horol.* lib. I, c. 1, 44.

<sup>155</sup> Toda la obra de Susón está llena de alusiones a esta invitación, pero el *Horologium* dedica un capítulo entero a “cómo el verdadero discípulo de Cristo ha de conformarse a sus sufrimientos”. *Horol.* lib. I, c. 15, 241-253 y su paralelo: LSE c. 15, 368-370. En estos lugares Susón utiliza muchas referencias al evangelio y sobre todo a las cartas de San Pablo.

<sup>156</sup> Gal 2, 20. En la obra susoniana, las citas literales son escasas. Por el contrario, este texto aparece repetido más de veinte veces, lo que indica la importancia de estas para el autor. Cf G. della CROCE, o.c., 142, nota 98.

<sup>157</sup> LV c. 4, 432.

<sup>158</sup> Cf. *Vida* c 52, 305; LV c. 4, 435.

gracia<sup>159</sup>. La irrupción en la Deidad es una iluminación en la que “el espíritu creado es llevado por el Espíritu supraesencial allí donde no podía penetrar por sus propias fuerzas.”<sup>160</sup>

En una de sus cartas, Enrique Susón sintetiza en gran parte lo que hemos venido exponiendo sobre su cristología:

“El fin más alto de una oración realizada con devoción es una unión directa del alma cuando, recogida con todas sus potencias, está sumergida en el abismo sin modo del Bien eterno en una pura contemplación, un amor ardiente y una suave alegría, de manera que se olvida de sí misma y de todas las cosas excepto de este Bien mismo. Pero dado que el alma [...] no puede adherirse completamente a este Bien, debe ayudarse un poco a fin de retornar con frecuencia hacia Él. [...] Me parece que la devoción que sobrepasa a cualquier otra, la luz de toda oración, es la dulce imagen de Jesucristo y su amable pasión, pues ahí tenemos a Dios, tenemos al hombre, tenemos al que santifica a todos los santos, ahí encontramos la vida, ahí está la más alta recompensa y el mayor provecho. Y ahí, despojando su espíritu de todas las cosas creadas, el hombre ha de contemplar el esplendor divino del Señor de los cielos, la Sabiduría eterna; debe transformarse en esta misma imagen, de claridad en claridad, de la claridad de su tierna humanidad en la claridad de su eterna Deidad, pues cuanto más lo miremos con ojos alegres y llenos de amor, y cuanto más imitemos con nuestra vida la suya, más grande y más alta será la recompensa celeste que obtendremos en la eternidad.”<sup>161</sup>

A lo largo de este capítulo hemos recorrido cómo percibe Enrique Susón el Misterio de Dios, cuya presencia experimenta y anhela. Desde el sentimiento vivido y la firme convicción de que todo nombre o concepto es inadecuado para referirse a Él, recurre al lenguaje poético de los trovadores de la corte, especialmente cuando se dirige a la eterna Sabiduría, término característico que el autor suele identificar con Cristo, aunque en ocasiones lo emplea para la esencia divina misma.

Como Eckhart, Susón establece una distinción entre Deidad y Dios y se refiere a Dios como “Intelecto supraesencial”, “Uno”, “Nada” o “Ser”. Pero también habla del “Bien puro y delicioso”, “el Amor que sobrepasa todo amor”, “fuente infinita de misericordia”. Hemos visto que nuestro místico presenta de manera sintética las enseñanzas generales de la escolástica sobre la esencia de Dios y subraya que está totalmente presente en todas las cosas y al mismo tiempo es totalmente exterior a ellas.

---

<sup>159</sup> Cf. *Vida* c. 52, 306.

<sup>160</sup> *Ibid.* c. 53, 311. Otra alusión al “Espíritu supremo y supraesencial” en *ibid.* 309.

<sup>161</sup> GLC 24, 514. La carta lleva como título la cita de 2 Cor. 3, 18: “Con la cara descubierta, reflejando como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosa, como corresponde a la acción del Espíritu del Señor.” Dada la importancia de la enseñanza de esta carta, *El librito de las cartas* –resumen del *Gran libro de las cartas*– presenta un resumen de las ideas principales en la carta 10, titulada: “Algunas cosas que forman parte de la perfección”; en la edición inglesa de Tobin, *Little*

Las criaturas transparentan a Dios, pero el alma humana suspira y anhela conocerle de manera más profunda, verle cara a cara. Así como en el abismo sin fondo de la Deidad se da una unidad y al mismo tiempo la distinción de las Personas divinas, el ser humano está llamado a la suprema bienaventuranza: alcanzar ya en vida una cierta unión con esta "luz supraesencial de la unidad divina", en la que el hombre sigue siendo criatura y no se confunde con la Deidad y que sólo se realizará plenamente en la vida eterna.

Compartiendo su experiencia personal, y con una gran tonalidad afectiva, Enrique Susón propone la identificación y conformación con Cristo crucificado, su abandono en manos del Padre, como vía para poder cohabitar con Él en el seno de la Trinidad. De la meditación del misterio de la encarnación, saca hondas consecuencias para la vida espiritual. Al asumir la naturaleza humana, pero subsistir en la Persona divina, el Hijo encarnado manifiesta en todo momento la naturaleza divina; el sufrimiento y la pasión de Jesús transparentan el enorme amor de Dios y su designio salvífico para cada uno de los hombres. Incorporándonos a la humanidad del Hijo podremos retornar, por la gracia de Dios, a la unión con "la alegre Deidad", la vida intratrinitaria.

A continuación veremos más detalladamente cómo concibe el místico renano al ser humano, qué itinerario propone hasta la unión esencial con Dios y el estado teopático, y la antropología teológica que se configura a raíz de todo ello.

---

*Book of Letters* 10, 358-359.



## CAPÍTULO IV

### ANTROPOLOGÍA DE ENRIQUE SUSÓN

Hemos visto que Enrique Susón, como todos los místicos, resalta la absoluta trascendencia de Dios y al mismo tiempo su condición inmanente en toda la realidad mundana y en el corazón mismo del hombre, pues Dios es el origen, "el Ser total que sostiene con su presencia a todos los seres."<sup>1</sup> Por ello, hay una precedencia absoluta del Misterio en relación con todo lo real y con nosotros mismos; "cuando el hombre se pregunta por Dios, –afirma Martín Velasco– en realidad se está haciendo eco de la pregunta que Dios le ha dirigido desde siempre; cuando cree conocerlo, está tomando conciencia de la luz por la que conoce y conoce todo; y cuando lo desea, está en realidad siendo atraído por la fuerza de atracción que el Bien, que la Presencia ejerce sobre él"<sup>2</sup>. Desde esta conciencia de estar radicalmente puestos en cuestión por Dios, que supone una reorientación radical de la mirada, podemos analizar las dimensiones fundamentales de la existencia humana, el conocimiento, la tendencia y el deseo, la libertad, para encontrar en ellas "lugares" en los que se percibe la presencia del Misterio, y elaborar una antropología mística<sup>3</sup>.

En este capítulo analizaremos, en primer lugar, la comprensión del ser humano que subyace a la experiencia mística de Susón: el espacio interior generado por la presencia de Dios, las facultades que intervienen en este encuentro, y más allá de ellas, el fondo, un "algo simple" o lo más interior del alma, a imagen de Dios. A continuación describiremos el itinerario místico que propone, como acogida y respuesta existencial de la persona ante el Misterio y, por último, trataremos de presentar los principales aspectos de la antropología teológica que se desprende de todo ello: por gracia, somos creados a imagen de la Trinidad y llamados a retornar, por Cristo, a la vida en Dios, origen y meta del ser humano.

---

<sup>1</sup> *Vida* c. 51, 295.

<sup>2</sup> J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado* (Madrid, Trotta, 1999) 255.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, 256.

## 4.1 Antropología mística

No es fácil establecer la antropología mística de Enrique Susón, pues se halla diseminada en sus escritos; en ningún lugar plantea de manera expresa la pregunta sobre el hombre, pero toda su obra transparenta su honda convicción de que el ser humano está orientado hacia Dios: éste es su centro de gravedad, y su felicidad suprema se encuentra en ser uno con Él: "esta bienaventuranza consiste en el pleno goce de Dios sin ningún intermediario ni diversidad."<sup>4</sup>

Susón es un exponente de la mística de la introversión, e intenta presentar sus puntos de vista –que siguen a los del Maestro Eckhart– en coherencia con la tradición anterior. En su discurso menciona explícitamente a Pseudo-Dionisio, San Agustín y San Bernardo y, sobre todo, la Escritura, especialmente el evangelio de Juan y los escritos paulinos. Se expresa con frecuencia en forma metafórica, recurriendo a una imagen, un símbolo; por ejemplo, utiliza metáforas como "los brazos infinitos del alma", "la boca del alma", "los oídos interiores del alma", "los ojos del intelecto". También se sirve de expresiones típicamente eckhartianas, como "la fortaleza interior", "la chispa", "el fondo", "la nobleza natural"... No parece tener mucha precisión en los términos y nos es difícil saber a qué se refiere exactamente. En ocasiones habla del "el alma y el espíritu"<sup>5</sup>, "el corazón y el alma"<sup>6</sup> o "el corazón y el espíritu"<sup>7</sup>, que pueden dar a entender una división tripartita del ser humano (cuerpo/ alma/ espíritu de los griegos, o sentidos/ corazón/ espíritu de Ibn Arabí), pero en muchos casos parece utilizar indistintamente "alma" y "espíritu". En el *Horologium* y en el *Libro de la Sabiduría eterna* utiliza preferentemente el término "corazón" que, en algún caso, puede parecer sinónimo de "la esencia del alma"<sup>8</sup>; en otros lugares habla del "espíritu", "el alma espiritual"<sup>9</sup>, "el

---

<sup>4</sup> LV c. 4, 432.

<sup>5</sup> Por ejemplo en *Vida* c. 50, 291

<sup>6</sup> *Ibid.*, 291 y también en 292.

<sup>7</sup> LSE c. 22, 394.

<sup>8</sup> Por ejemplo, dirigiéndose a Dios dice: "Te derramas en el corazón del que te ama, te difundes en la esencia del alma." *Vida* c. 50, 292. Aquí parece considerar "corazón" y "esencia del alma" como sinónimos.

<sup>9</sup> Comparando las ocasiones en que aparece en la versión francesa *âme spirituelle* con las traducciones inglesa y castellana (*Vida* c. 48, 277; T 178; S c. 52, 230 y *Vida* c. 53, 309; T 201; S c. 58, 265), y con el texto alemán: *Heinrich Suse. Deutsche mystische Schriften*, trad. de G. HOFMANN (Düsseldorf, Patmos Verlag, 1986<sup>2</sup>) 166 y 197, las expresiones alemanas utilizadas son *vernünftige Seele* y *vernünftigen Geist*, respectivamente, traducidas por Tobin como *rational soul*, *intellect* y por Surio-Sandoval como *alma racional* o *mente racional*. Esta variedad en las traducciones nos dificulta el estudio del contenido que da Susón al término *vernünfft*. En adelante, cuando sea necesario, indicaremos la página de la traducción de G. Hofmann al alemán moderno tras la inicial H.

espíritu espiritualizado"<sup>10</sup>, "el intelecto"<sup>11</sup>, "la esencia del alma"<sup>12</sup>... Tampoco describe de forma sistemática la estructura del alma, las facultades que intervienen en el encuentro con Dios y su funcionamiento.

En un estudio comparativo del *Horologium* y su paralelo alemán, el *Libro de la Sabiduría eterna*, el vocabulario germánico de Susón aparece menos rico y matizado que el latino. El autor utiliza los términos latinos *cor* (359 veces), *anima* (151), *mens* (70), *animus* (58), *spiritus* (56), *memoria* (34), *ratio* (26), *sensus* (25), *intellectus* (22) e *intelligentia* (9); mientras que en alemán emplea *herze* (en 327 ocasiones), *sele* (132), *geist* (34), *muot* (22), *sin* (21), *gemüte* (11), *verstentnis* (3), *vernunft* (1), *bescheidenheit* (1)<sup>13</sup>.

A pesar de estas dificultades, vamos a intentar sistematizar la antropología mística susoniana, recurriendo, cuando sea preciso, a los puntos de vista del Maestro Eckhart, que nos ayudan a interpretar algunas afirmaciones de su discípulo.

### ***El ser humano, creado: cuerpo y alma***

Como su Maestro, Susón despliega su antropología a partir de la noción de la creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios, de la que se deriva su insuperable nobleza y dignidad, y por la que está referido y dinamizado hacia la comunión con Dios. El autor participa de la convicción común en la época de que todas las criaturas "eran eternamente en Dios", pues en Él se encontraban las ideas de todas las cosas sin crear, unidas en el Uno sin ninguna distinción, "como en su ejemplar eterno". Lo explica de la siguiente manera:

"[El ejemplar] es su esencia eterna [de Dios] en tanto que permite a la criatura

---

<sup>10</sup> Cf. *Vida* c. 52, 304 (T 197; S c. 57, 258; H 191). En el texto de Hofmann: *geistatmende (menschliche) Wesen*, Tobin: *the human spirit*, y Sandoval: *el espíritu de los hombres perfectos*.

<sup>11</sup> Cf. por ejemplo: *ibid.*, 302 (H 190). Hofmann utiliza el término *Erkenntnis*.

<sup>12</sup> Cf. *ibid.* c. 50, 292; LV c. 5, 445.

<sup>13</sup> Cf. C. CHAMPOLLION, "Zum intellektuellen Wortschatz Heinrich Seuses OP" en E. FILTHAUT (ed.), *Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag, 1366-1966* (Köln, Albertus Magnus Verlag, 1966) 77-89. Según este estudio, mientras en latín Suso utiliza las palabras *ratio*, *intellectus* e *intelligentia*, apenas utiliza su traducción alemana (*vernunft*, *verstentnis*) en el *Libro de la Sabiduría eterna*. En la comparación que establece la autora, la tendencia de Susón es traducir *ratio* por *sin* (sentido), que designa tanto la percepción sensible como la aprehensión intelectual. Ello no se debe únicamente a que la lengua vulgar esté aún poco pulida, sino al hecho de que Susón utiliza dos registros lingüísticos diferentes, que tienen que ver con sus diferentes destinatarios, clérigos y teólogos, por un lado, y religiosas y laicos del entorno de los amigos de Dios, por otro. La autora concluye que, para el místico alemán, la gran diferencia no se encuentra entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual de las personas ilustradas, sino entre ambos y el conocimiento beatífico.

alcanzarle de manera participada<sup>14</sup>. Ten en cuenta que en Dios todas las criaturas son eternamente Dios y allí no han tenido ninguna diferencia fundamental [...]. Son la misma vida, la misma esencia, la misma potencia en cuanto que son en Dios; son el mismo Uno y nada menos. Pero cuando han salido de Dios (*usschlag*), tomando su ser propio, cada una tiene su sustancia particular diferente, con su propia forma que le da su esencia natural; pues la forma produce la esencia particular diferente tanto de la esencia divina como de todas las otras [criaturas]. Así, la forma natural de la piedra hace que posea su esencia propia. Y no es la esencia de Dios, pues la piedra no es Dios y Dios no es la piedra, aunque ésta y todas las criaturas reciben de Él lo que son. Y por esta difusión, todas las criaturas han encontrado a su Dios: pues en cuanto la criatura comprende que es una criatura, reconoce a su Creador y su Dios.<sup>15</sup>

El místico renano recoge aquí la enseñanza y las expresiones de Eckhart, pero en el mismo texto señala a continuación que "la esencia de la criatura en Dios no es una criatura" y, por tanto, "la esencia creada de cada criatura es más noble y más provechosa para ella que la esencia que tiene en Dios"<sup>16</sup>. En otro lugar, Susón retoma esta idea:

"[...] el hombre justo, él mismo, y todas las cosas permanecen eternamente increadas en el intelecto supraesencial de Dios y no son más que uno sin ninguna distinción formal. [...] Pero en ese fondo simple y supraesencial, el hombre justo no es el hombre corporal, pues no hay sustancia corporal en la Deidad y allí no hay tampoco ningún obstáculo; pero bien siente cada persona que es tal o cual persona salida de ese fondo, pues aquí abajo es mortal, mientras que allí no lo es; aquí es creada falible y necesita superar los obstáculos dañinos. Si quisiera ahora convertir mi espíritu en nada y no saber nada de mí mismo según este modo [creado], si quisiera cumplir todas las obras corporales sin ninguna distinción entre Dios y yo, como si fuera el ser increado el que las operara, sería el mayor crimen de todos los crímenes."<sup>17</sup>

Este texto polemiza contra las afirmaciones de los seguidores del Libre Espíritu; según ellos, en la unión mística el ser humano "en Dios es Dios" sin distinción y, por ello, ya no puede pecar. Susón va a insistir en que no se pierde la esencia creada aunque, en la unión, ya no se tenga conciencia de ella: "Toda su nobleza y perfección [del hombre abandonado en Dios], no debe ser entendida en el sentido de una transformación de su naturaleza creada [...], sino en el sentido de la desapropiación y el olvido de sí mismo en la contemplación."<sup>18</sup>

Una vez creado, el ser humano es mortal, temporal y corporal, "ya que el alma y el

---

<sup>14</sup> La traducción inglesa de Tobin difiere bastante en esta frase: "*This is his eternal being according to how it gives itself universally to creatures so that they might come to be.*"

<sup>15</sup> LV c. 3, 429-430 (T 311; V 36). Cf. *S. Th.* I, q. 15, a. 1 y 2. Como el mundo ha sido hecho por Dios por conocimiento –afirma Santo Tomás–, es necesario que en la mente divina estén las formas a cuya semejanza se hizo el mundo; y en esto consisten las ideas. Y en Dios las ideas no son más que la misma esencia divina, en cuanto semejanza y razón de ser de las cosas.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 430. Eckhart, por el contrario, estimaba que las criaturas son más nobles en Dios que consideradas en sí mismas. Cf. J. BIZET, o. c., 76.

<sup>17</sup> *Vida* c. 46, 274.

<sup>18</sup> *Ibid.* c. 48, 279.

cuerpo, que en su ignorancia [algunos] llaman accidente, son dos partes esenciales que confieren al ser humano su esencia. [...] Pues se llama accidente a aquello que es añadido o quitado a la esencia del sujeto sin que éste sea destruido, como el color a una madera."<sup>19</sup> La naturaleza humana conlleva un cuerpo; el alma es distinta del cuerpo, pero no está separada de él. "Sabemos –explica Susón– que el cuerpo y el alma no están separados, pues ella está en él y ningún miembro puede vivir cuando está separado. Pero el alma es distinta del cuerpo, pues el alma no es el cuerpo, y el cuerpo no es el alma."<sup>20</sup> Sin embargo, aunque el místico renano presenta una mayor valoración de la dimensión creatural del ser humano que Eckhart, sigue considerando, como su Maestro y junto con la tradición anterior, que hay que liberarse "del peso del cuerpo" para alcanzar la unión del alma con su origen, ya que las necesidades múltiples del cuerpo son contrarias a la unidad de la naturaleza divina<sup>21</sup>.

"Tres cosas –dice el Maestro Eckhart– nos impiden escuchar la Palabra eterna. La primera es la corporalidad, la segunda es la multiplicidad, la tercera, la temporalidad. Si el hombre hubiera rebasado estas tres cosas habitaría en la eternidad, habitaría en el Espíritu, habitaría en la unidad y en el desierto, y ahí escucharía la Palabra eterna."<sup>22</sup>

A pesar de ello, en ningún lugar aparece una descalificación de la materia o del cuerpo por sí mismos. Los místicos renanos, junto con todos los doctores de la Edad Media, en contraposición a las herejías dualistas, afirman la bondad de la obra divina y los bienes de esta vida<sup>23</sup>. Anhelan vivir desde Dios y, por ello, proponen orientar a todo el ser humano hacia el interior: "Entra en ti mismo –invita Susón–, vuelve sin cesar y siempre a tu unidad interior y goza de Dios. Permanece firme y no te des por satisfecho hasta que no hayas conquistado, en el tiempo, el actual presente de la eternidad, tanto como sea posible a la debilidad humana."<sup>24</sup> Por tanto, "el actual presente de la

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, 279.

<sup>20</sup> LV c. 6, 543.

<sup>21</sup> Cf. GLC 22, 511; *Vida* c. 47, 277 y LV c. 4, 435-436. Para la escolástica, Dios es acto puro (y por ello incorpóreo), eterno y simple (uno). Lo creado, por el contrario, es corporal (está en acto y en potencia), es temporal y múltiple.

<sup>22</sup> Sermón 12 *Qui audit me*, en Maître ECKHART, *Sermons*, intr. y trad. de J. ANCELET HUSTACHE (Paris, Seuil, 1974) 121. En el Sermón 11 *Impletum est tempus Elizabeth*, Eckhart retoma esta misma idea citando a San Agustín, y añade que "para que Dios entre, todas estas cosas [la temporalidad, la corporalidad, la multiplicidad] han de salir sin cesar, a menos que las poseas de una manera más alta y mejor, habiéndose convertido en ti la multiplicidad en unidad." *Ibid.*, 115.

<sup>23</sup> Cf. J.-A. BIZET, *Mystiques allemands du XIV<sup>e</sup> siècle. Eckhart - Suso - Tauler* (Paris, Aubier, 1957) 84. Este autor señala que la oposición dualista de la carne al espíritu no tiene, en la mentalidad medieval, el lugar que se le ha querido otorgar. También el estudio de C. F. BYNUM, "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media" en M. FEHRER - R. NADAFF - N. TAZZI (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, t. 1 (Madrid, Taurus, 1990) 163-225, se esfuerza en demostrar que los límites entre cuerpo y alma no estaban absolutamente zanjados.

<sup>24</sup> *Vida* c. 49, 289.

eternidad” es sinónimo del encuentro gozoso con Dios que, como veremos, se alcanza por la “unidad interior”.

### ***El ser humano exterior e interior***

Enrique Susón explica así la invitación a vivir según el espíritu, es decir, a proyectar todos los dinamismos de la persona hacia Dios:

“Cuando, en sus inicios, una persona comienza a constatar que es una criatura formada por un cuerpo y un alma, que el cuerpo es mortal pero que el alma es un espíritu eterno, renuncia al cuerpo con toda su naturaleza animal y se ocupa del espíritu, somete el cuerpo al espíritu y toda su operación interior, toda su meditación, se dirige hacia el Espíritu supraesencial para encontrarlo, alcanzarlo y unir su espíritu a este Espíritu. Y estas personas se llaman personas espirituales, personas santas.”<sup>25</sup>

Aquí podemos observar que la distinción que propone Susón, entre el cuerpo mortal y el espíritu eterno, no se refiere sólo a las partes del ser humano, sino a una orientación existencial.

“El espíritu no es para el místico –afirma Martín Velasco– un objeto que describir; es un proyecto, una aventura que realizar. El proyecto puede tener dos orientaciones fundamentales: una, que reduce sus posibilidades a las que procura la referencia al mundo, hace de él un espíritu carnal o sensitivo o mundano; la otra, que pone en ejercicio su ser-para-Dios, le permite una realización a la altura de su ser verdadero. [...] La orientación según el espíritu no elimina la referencia al mundo, la condición sensitiva y mundana del ser humano.”<sup>26</sup>

En este camino de introversión “el hombre exterior ha de ser conforme al hombre interior”, pues “de éste dependen la vida exterior y la vida interior.”<sup>27</sup> Nos encontramos aquí con la noción agustiniana del *homo exterior*, que comprende todo lo que el ser humano tiene en común con los animales, como los sentidos corporales<sup>28</sup>. Susón invita con frecuencia a “no buscar la alegría según los sentidos, sino a buscarla según la verdad”, pues los sentidos se dispersan en la multiplicidad y pueden distraer a la persona de la alegría suprema, que consiste en “sentir que soy el Uno y el Todo que he de ser [en la unión con Dios].” Por ello, el autor recuerda a su discípula Elsbet la necesidad de “que sea el intelecto el que dé el primer paso en tus obras, pues cuando el avance de los sentidos es demasiado rápido, surgen todos los males.”<sup>29</sup> Por el contrario,

---

<sup>25</sup> *Ibid.* c. 51, 300.

<sup>26</sup> J. MARTÍN VELASCO, o.c., 265.

<sup>27</sup> *Vida* c. 49, 282.

<sup>28</sup> Cf. M. BERGAMO, *La anatomía del alma* (Madrid, Trotta, 1998) 58.

<sup>29</sup> *Vida* c. 49, 280.

“cuando los sentidos desaparecen, la verdad se eleva.”<sup>30</sup>

No sólo los sentidos exteriores han de volverse hacia dentro; todas las potencias del alma, también las superiores, han de hacerlo. “Libérate –dice Susón– de todo lo que la razón elige en el exterior, que ata a tu voluntad y trae la delectación a tu memoria; no descanses en nada que no sea Dios.”<sup>31</sup> En otro lugar, el autor continúa su explicación: “cuando las potencias están liberadas y los elementos purificados, las potencias están, en cierto modo, como en su sentido eterno [o su fin último], hacia el cual han tendido con todas sus fuerzas. Todas las potencias tienen un sentido y una operación: satisfacer la verdad eterna.”<sup>32</sup> Insiste en que “la naturaleza ha de operar sus obras desde su propio fondo, sin impulso exterior”<sup>33</sup> y así, vueltas las potencias hacia el interior, alcanzar la “nobleza de la contemplación.”<sup>34</sup> Por tanto, la búsqueda de la verdad, la unión con Dios,

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, 282.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 287. Aquí Susón está utilizando la tríada agustiniana: memoria, entendimiento y voluntad, imagen de la Trinidad en el alma humana. Dada la importancia de las nociones de San Agustín para la comprensión de nuestro autor, vamos a presentarlas a continuación. En las *Confesiones*, San Agustín describe su búsqueda de Dios a través de las regiones del alma; comienza su recorrido por “memoria”. Para él, este término no designa sólo la facultad del recuerdo, sino también la conciencia psicológica. Desciende a la sede de su autoconciencia (*in ipsius animi mei sedem*), pero esta memoria no puede darle la idea del Dios que busca, pues aunque Dios habita en la memoria, la sobrepasa. La primera idea consciente de Dios, la primera venida de Dios a la memoria, se ha operado al captar la verdad: “Donde he encontrado la verdad, allí he encontrado a mi Dios que es la verdad misma.” (*Las confesiones* lib. X, c. 24). Para Agustín, la verdad es la luz que Dios, el sol del alma, proyecta y por la que Dios queda naturalmente presente en el alma humana. En el alma, San Agustín encuentra una doble presencia de Dios: como principio de iluminación natural, gracias a su presencia de inmensidad, por la que Dios es más interior que el fondo más íntimo de la persona (*interior intimo meo*), y por la iluminación misma, que imprime su imagen en el *abditum mentis* o el *abstrusior memoriae profunditas*, el subconsciente espiritual, también llamado la *sedes mentis in memoria*. Esta memoria lleva virtualmente escondida la imagen de Dios, que se despliega por la *cogitatio* en la autoconciencia actual de la *mens*. San Agustín utiliza el vocablo *mens* para designar el elemento espiritual en el ser humano. En un sentido absoluto, *mens ad seipsam dicta*, designa la sustancia del alma en sí misma, su esencia, la *rationalis mentis substantia*. Pero *relative dicta*, como potencia propiamente dicha, *mens* designa el principio activo de las operaciones espirituales, la potencia espiritual general que comprende la potencia voluntaria, *voluntas*, y las potencias intelectivas, *memoria* e *intellectus*. Las operaciones espirituales de la *mens* se ejercen en dos ámbitos, el temporal y el eterno. En el primero, el espíritu es *mens rationalis*, y en el ejercicio de sus funciones es llamado *potentia rationalis*. El segundo ámbito de las operaciones espirituales es el de las verdades inmutables y eternas, y no se trata ya de la *mens-ratio* discursiva, sino del “ojo” neoplatónico, que tiene toda su agudeza (*acies mentis*) cuando, en un supremo esfuerzo o por una gracia suprema, capta por un instante un elemento espiritual puro: la *mens* misma o, sobre todo, a Dios, la verdad inmutable. Pero Dios desborda la *mens* y su mirada. Del mismo modo que en lo más interior de sí mismo San Agustín encuentra que Dios es aún más interior, en la ascensión a las regiones más elevadas del alma, las de la *mens*, descubre que Dios es *superior summo meo*. Para alcanzar a aquel que la trasciende, el alma deberá trascenderse a sí misma; es capaz de ello por ser imagen de Dios. La verdadera cima del alma es la *mens imago Dei*. En la medida en que el conocimiento de Dios, que procede de la memoria y culmina en el amor, es real y actual, la imagen es más perfecta, pero no será completa hasta la visión beatífica. Mientras tanto, Dios comunica al fondo del alma una sabiduría que se convierte en una intuición real de la esencia divina, en una *inchoata contemplatio*. Cf. L. REYFENS, “Ame (son fond, ses puissances et sa structure d’après les mystiques)” en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. I (Paris, Beauchesne, 1937) cols. 436-440.

<sup>32</sup> *Ibid.* c. 49, 282 (T 182).

<sup>33</sup> *Ibid.*, 284. Tenemos aquí las operaciones de la *mens* vueltas hacia lo eterno.

<sup>34</sup> Cf. *ibid.* c. 46, 272.



interesa al ser humano en su totalidad, y todas las facultades del alma cooperan en ello. Las "nobles potencias del alma", o las facultades superiores o racionales, parecen incluir las potencias cognoscitivas, memoria y entendimiento, y también la voluntad<sup>35</sup>. Para Susón, como para Dionisio, San Bernardo o San Buenaventura, la experiencia espiritual supone también una aventura de amor, pues "el amor es fuerza unitiva, uniendo, o más bien, transformando al amante en el amado."<sup>36</sup> Sin embargo, hay personas que no utilizan sus facultades de manera adecuada, pues siguen orientadas hacia el exterior. Unas, se sirven de su intelecto de manera poco razonable: examinan las cosas con su razón para poder hablar de ellas con presunción<sup>37</sup>. Otras, captan las cosas de manera prematura, como los Hermanos del Libre Espíritu, los cuales, una vez intuida la unión con Dios, se creen que Dios y todas las cosas son un único Uno sin distinción, y quieren interpretarlo todo según su espíritu, sin darse cuenta que su intelecto es aún imperfecto<sup>38</sup>. También un deseo muy vivo e inmoderado, aunque sea del Bien, puede llegar a convertirse en un obstáculo, e impedir lograr el verdadero abandono en manos de Dios<sup>39</sup>.

Pero para penetrar en el Misterio que trasciende al ser humano, para experimentar la unión mística, se han de trascender también las operaciones propias del conocimiento o de la voluntad: "pues la verdad es conocida por el desconocimiento."<sup>40</sup> Para llegar al "donde sin modo de la desnuda y simple unidad" que es Dios, Enrique Susón se refiere a las palabras del "luminoso Dionisio":

"Si deseas alcanzar la intimidad secreta [del Misterio], sube con paso decidido, abandona tus sentidos exteriores, tus sentidos interiores, y la operación propia de tu intelecto, y todo lo que es visible o invisible, todo lo que es ser y no ser. Sube hacia la

---

<sup>35</sup> Susón no da detalles de cuáles son las potencias superiores. En una ocasión menciona tríada agustiniana memoria, entendimiento y voluntad (cf. *Vida* c. 49, 287); pero en el *Horologium*, alude a "las alturas del conocimiento y del amor" del "alma generosa del hombre racional" (cf. *Horol.* lib. I, c. 1, 37), en la que parece inclinarse por la doctrina tomista, que considera a la memoria como un sentido interno, y reduce a dos las potencias del nivel racional del alma: una potencia intelectual, el entendimiento, y una apetitiva, la voluntad.

<sup>36</sup> *Horol.* lib. I, c. 1, 44. Dionisio afirmaba que "enamorarse de Dios lleva al éxtasis, pues quienes así aman están en el amado más que en sí mismos"; y también "el deseo amoroso [...] es una fuerza o facultad unificante y entrelazadora que, sin duda, mueve a los seres superiores a cuidar de los inferiores y a mantenerse en comunión con los que son iguales y a que los inferiores tiendan hacia los más altos y relevantes." *Los nombres de Dios* IV, 13 y 15 en PSEUDO-DIONISIO, *Obras completas*, trad. de T. H. MARTÍN-LUNAS (Madrid, BAC, 1995) 307-308. También decía que "el conocimiento une las cosas conocidas con el sujeto que las conoce." *Ibid.* VII, 4, o. c., 340. Pero para Dionisio, la unión mística se sitúa más allá del conocimiento y de la voluntad.

<sup>37</sup> Cf. *Vida* c. 46, 273.

<sup>38</sup> Cf. *ibid.* c. 47, 275-276.

<sup>39</sup> Cf. *ibid.* c. 49, 288.

<sup>40</sup> Cf. LV c. 5, 439.

simple unidad donde debes penetrar sin saber<sup>41</sup>, en el silencio que sobrepasa todo ser y toda ciencia de los maestros, por el simple arrebató del espíritu infinito, simple y puro, hasta el resplandor supraesencial de la tiniebla divina."<sup>42</sup>

En efecto, más allá de las potencias superiores del alma, en "la simple unidad", expresión susoniana característica, se produce el encuentro con Dios, la iluminación del divino Rayo de la tiniebla divina<sup>43</sup>. Tener en cuenta esta concepción neoplatónica, que está a la raíz de la mística renana, nos va a ayudar a interpretar una noción clave para su antropología mística, expresada con diversas metáforas: "el fondo del alma", "la fortaleza", "la esencia del alma"...

Tauler, cuya antropología coincide básicamente con la de nuestro místico<sup>44</sup>, expresa claramente este esquema antropológico:

"El hombre mismo parece comportar, por así decir, tres hombres, aún no siendo más que uno. El primero es el hombre exterior, animal (*bestialis*) y sensual. El segundo es el hombre interior e intelectual, con todas sus facultades intelectuales. El tercero es el espíritu (*mens*). Y estos tres no hacen más que un solo hombre."<sup>45</sup>

"El hombre es verdaderamente como si fuese tres hombres: un hombre animal en tanto que vive según los sentidos, un hombre razonable y, finalmente, un hombre superior, el hombre deiforme, hecho a imagen de Dios. En este hombre superior e interior, el hombre ha de recogerse; con él ha de ponerse frente al abismo divino, desprenderse de sí mismo y entregarse con todo a Dios, como prisionero. En cuanto a los dos hombres inferiores, ha de rebasarlos y dominarlos. [...] Aquí está, en el fondo, lo que San Agustín llama '*abditum mentis*'. "<sup>46</sup>

Ya hemos hablado del "hombre exterior" en Susón, y también del "hombre

---

<sup>41</sup> Tobin dice aquí "*with no awareness of self*".

<sup>42</sup> *Vida* c. 52, 308 (T 200; S c. 57, 263). La última frase de este texto citado se clarifica teniendo en cuenta el original de Dionisio: "Porque por el libre, absoluto y puro apartamiento de ti mismo y de todas las cosas, arrojándolo todo y del todo, serás elevado espiritualmente hasta el divino Rayo de tinieblas de la divina Supraesencia." *Teología mística* I, 1 en PSEUDO-DIONISIO, o.c., 371.

<sup>43</sup> Para Plotino, el ser espiritual es el yo más profundo del ser humano; su salvación consiste en descubrirlo y realizarlo por medio de una experiencia interior. Cada persona puede vivir desde el hombre sensible, según los sentidos; el hombre razonable, según la facultad de razonar; o desde el hombre inteligible, según el *nous* (el intelecto). En él se encuentra la parte más íntima y más elevada del ser humano (el *nous katharós*), que lleva la imagen del Uno. Este *nous katharós* mira al Uno y lo capta trascendiendo el pensamiento ordinario, dejando todo el lugar a la huella del Uno en el alma; al fusionarse con él, coincide con el Uno, como la imagen con el modelo. Para Plotino, el camino de ascensión al Uno es un camino de introversión, ya que el Uno es totalmente interior al *nous* y porque el conocimiento del Uno se opera por medio de lo más elevado y semejante al Uno en el hombre; el *nous katharós*. El fin ético-religioso del alma es separarse del mundo sensible y convertirse hacia su origen. Los padres griegos y San Agustín retomaron estas concepciones, cristianizándolas: introducen la iluminación del Espíritu Santo y la gracia, y la creación a imagen y semejanza de Dios. Cf. L. REYFENS, "Ame (son fond, ses puissances et sa structure d'après les mystiques)" en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. I (Paris, Beauchesne, 1937) cols. 433-434 y J. MARTÍN VELASCO, o.c., 116.

<sup>44</sup> Cf. L. COGNET, *Introduction aux mystiques rhénoflamands* (Tournai - Paris, Desclée, 1968) 194.

<sup>45</sup> Texto del sermón *Dominica XIII post Trinitatis, sermo II* citado en M. BERGAMO, o. c., 49; traduce aquí la versión latina de Surio.

<sup>46</sup> Sermón 59 *Cuarto sermón para la exaltación de la Cruz* en J. TAULER, *Sermons*, trad. de E. HUGUENY - G. THERY - M.A.L. CORIN (Paris, Cerf, 1991) 484-485.

razonable", que vive ejerciendo sus facultades racionales. A continuación, vamos a tratar de desentrañar cómo concibe el místico renano la parte suprema del alma, lo más íntimo del espíritu, en el que Dios penetra.

### ***La esencia del alma, "algo simple" en el alma***

Aunque Enrique Susón intenta ser más prudente que el Maestro Eckhart, retoma algunas imágenes eckhartianas para hablar del lo más hondo del ser humano, como "el fondo", "algo", "la fortaleza", "la chispa", "la esencia del alma". También tiene expresiones propias, como "el espíritu intelectual" o un algo "simple" en el alma, donde ella y todas las cosas son "uno" en Dios. Presentaremos los textos en los cuales aparecen estas expresiones, para proponer, a continuación, una explicación de los mismos.

En una ocasión, nuestro místico se sirve de la "esencia del alma" para referirse a lo íntimo del ser humano, pero que expresa también la totalidad de la persona:

"¡Oh amor que sobrepasa todo amor! En la tierra, por grande que sea el amor de un amante por aquello que ama, hay, sin embargo, una separación y una diferencia entre el amante y lo amado. Pero tú, plenitud infinita de todo amor, te difundes en el corazón del que ama, te derramas en *la esencia del alma*, de manera que no hay ninguna parte del amado que quede excluida y no esté amablemente unida a tu amor, ¡oh tú, desnudez de todo en el todo!"<sup>47</sup>

La "esencia del alma" no deja de ser una metáfora de lo más propio del ser humano. El Maestro Eckhart la utilizaba con frecuencia; su obra latina nos ayuda a comprenderla adecuadamente. En el comentario del evangelio de San Juan, explica:

"Nada es más próximo, nada es más íntimo al existente (*enti*) que el ser (*esse*). Pero Dios es el Ser (*esse*), y todo ser (*esse*) es por Él. Por tanto, sólo Él penetra (*illabitur*) lo íntimo de la esencia de las cosas. [...] El Ser (*esse*) es más íntimo a cada uno que su propia esencia."<sup>48</sup>

Eckhart emplea aquí el término pseudo-agustiniano, *illabi*, que significa: "caer en", "penetrar", "introducirse en el interior"<sup>49</sup>. Partiendo de la interioridad del ser, *esse*

---

<sup>47</sup> *Vida* c. 50, 292-293.

<sup>48</sup> *In Johannem*, n. 238, LW III, 199, citado en H. FISCHER, "Fond de l'âme" en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. V (Paris, Beauchesne, 1964) col. 650.

<sup>49</sup> Eckhart se expresa en el mismo sentido que ciertas afirmaciones de la tradición anterior, como la recogida en la recopilación *De spiritu et anima* de Alcher de Claraval: "El alma humana, es decir, el espíritu, no puede ser colmada por ninguna criatura, sino sólo por la Trinidad [...] Sólo la Trinidad puede penetrar (*illabi*) y colmar la naturaleza o la sustancia que ha creado." O las de Santo Tomás: "nada penetra lo íntimo del alma (*illabitur*) sino sólo Dios", o "sólo la Trinidad penetra lo íntimo del espíritu." (*S. Th.* I, q. 89, a. 2, obj. 2 y q. 56, a. 2, obj. 3). Cf. H. FISCHER, o. c., col. 654.

*illabatur rerum essentiis*<sup>50</sup>, y de la tesis según la cual “Dios es el Ser”, afirma que sólo Dios penetra lo íntimo de la esencia de las cosas y, por tanto, también del alma. La gracia está presente “en el fondo del espíritu (*in abdito mentis*), donde sólo Dios penetra.”<sup>51</sup> En su escrito de defensa en el proceso de Colonia, Eckhart establece una relación entre Dios, en tanto que Ser, y la esencia del alma, para explicar su afirmación de que “hay una noble potencia del alma, tan alta y tan noble que capta a Dios en la simplicidad de su esencia”<sup>52</sup>:

“Dios es captado en tanto que verdadero, *sub ratione veri*, por la inteligencia, en tanto que bien, *sub ratione boni*, por la voluntad; inteligencia y voluntad son las potencias del alma; en tanto que Ser, penetra (*illabatur*) lo íntimo de la esencia del alma.” Y también: “Dios [...], por su esencia desnuda que está sobre todo nombre, entra y penetra (*illabatur*) la esencia desnuda del alma, esta esencia misma que no tiene nombre propio, que es más alta que la inteligencia y la voluntad, como la esencia es más alta que sus potencias. Esta esencia es la fortaleza donde entra Jesús, *quantum ad esse potius quam quantum ad operari*; y Jesús confiere al alma el ser divino y deiforme por gracia, *quae essentiam rescipit et esse*.”<sup>53</sup>

En la comunicación del Ser divino al alma, se establece una correspondencia entre la esencia de Dios y la esencia “desnuda” del alma, “la fortaleza”, entre el fondo de Dios y el fondo del alma<sup>54</sup>. Por parte de Dios, es su fondo, su *essentia cum relatione*, la que penetra lo íntimo del alma. Por parte del alma, imagen de Dios, es su *essentia cum relatione* o su *capacitas*, la que recibe a Dios.

“Hay algo en el alma –explica Eckhart– donde Dios es en su desnudez, y los Maestros dicen que es innombrable y no tiene nombre particular. Este ‘algo’ es y, sin embargo no posee una esencia propia; no es esto ni aquello, no está aquí, ni allí. Pues es lo que es en otro [Dios] y otro en él. Pues lo que es [este algo en el alma], es en este Otro y el Otro en él. Aquí, dice San Pablo, abandonaos en Dios, en la bienaventuranza; pues aquí el alma toma toda su vida y su ser, y de aquí el alma recibe toda su vida y su ser [...], ya que [este algo] está totalmente en Dios y todo el resto [del alma] está en el exterior. Por ello, el alma está en todo momento en Dios gracias a este algo, a menos que lleve este algo al exterior, o que se apague en ella. [...] Y digo que Dios, eternamente y sin cesar, ha estado presente en este algo y que en él el ser humano es uno con Dios. [...] En el fondo del ser divino, donde las tres Personas son un ser, allí el alma es una según este fondo.”<sup>55</sup>

Es importante subrayar que, para Eckhart, el fondo del alma o este “algo” en el alma, no posee una esencia propia, toma su vida y su ser de Dios. “Aquello por lo que

---

<sup>50</sup> *In Exodum*, n. 105, LW II, 106, citado en H. FISCHER, o. c., col. 655.

<sup>51</sup> Sermón 9, LW IV, 93, citado en *ibid.*

<sup>52</sup> Sermón 11 *Impletum est tempus Elisabeth*, citado en *ibid.*

<sup>53</sup> Proceso de Colonia I, n. 147, 20 y n. 122, 36, citado en *ibid.*

<sup>54</sup> Para explicar la noción del fondo de Dios, Eckhart se sirve de la siguiente sentencia teológica, universalmente admitida: “*Potentia generandi non est essentia absolute, sed essentia cum relatione.*” Para Eckhart, el fondo de Dios es la raíz de la generación (*radix generationis*) de las procesiones intratrinitarias y también de la creación, ya que ésta está implícita en la generación del Hijo. Cf. H. FISCHER, o. c., col. 653.

<sup>55</sup> Sermón 24 *Sant Paulus sprichet*, en MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, o. c., 206-207.

Dios es Dios –dice Eckhart–, el hombre lo es por analogía (*homo est divinus analogice*).<sup>56</sup> Para comprender correctamente esta afirmación y las anteriores, hemos de tener en cuenta su concepción de la analogía del ser: el “ser” esencialmente se encuentra sólo en Dios<sup>57</sup>. Los demás analogados lo son sólo por participación y de diversos modos: tienen ser, más no son el ser; su nexa con el ser es su relación con la causalidad divina: eficiente (por creación), ejemplar (en cuanto que responden a su imagen en Dios) y final (ordenados a Dios en último término). Por esta triple causalidad, el fondo o esencia de Dios y el fondo del alma, están en relación, pero hay una distinción muy precisa entre ellos; no hay identidad, ni univocidad, sino analogía.

En este sentido, Susón emplea la imagen eckhartiana de “fortaleza”: los sentidos de una persona abandonada en Dios han de volverse y penetrar en su fortaleza interior, “de tal modo que, cuando mire en su interior, sea el Todo el que se muestre.”<sup>58</sup> Pues “hay en el interior del ser humano un ‘algo simple’ (*etwas Einfaches*), y allí no le gusta la presencia de la imagen; pero ahí, el hombre es uno consigo mismo y con todas las cosas, y es Dios.”<sup>59</sup> Este “algo simple” designa en nuestro místico lo más íntimo del alma, el *abditum mentis*, el fondo del alma, la fortaleza, en donde Dios penetra y se hace presente<sup>60</sup>. Es lo más semejante en el alma a Dios, creado a imagen suya, y por ello es capaz de recibir a Dios.

En alguna ocasión, Susón se refiere también a este “algo” como el *vernünftigen Geist*, el “alma racional o intelectual”, que Ancelet-Hustache traduce por “el alma espiritual”, para indicar que va más allá de la facultad de razonar.

“Esta generación espiritual y supraesencial [la generación del Verbo] es la causa perfecta de la creación y de todas las cosas y todos los espíritus según su ser natural. El Espíritu supremo y supraesencial ha ennoblecido al ser humano iluminándolo con su Deidad eterna, y es la imagen de Dios en *el alma espiritual (vernünftigen Geist)*, que es eterna.”<sup>61</sup>

---

<sup>56</sup> Proceso de Colonia I, citado en B. FARRELY, *Eckhart, Tauler y Seuze. Vida y doctrina del Maestro y sus dos mejores discípulos* (Madrid, Edibesa, 2000) 94.

<sup>57</sup> Para él, la analogía es siempre de orden atributivo: la razón análoga se verifica esencialmente en un sólo de los analogados, en los demás de modo diverso, y siempre en relación con el analogado principal. Cf. B. FARRELY, o. c., 93-94.

<sup>58</sup> Cf. *Vida* c. 49, 288-289.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 281 (T 181; H 170; S c. 53, 235).

<sup>60</sup> Cf. la nota 73 de G. HOFMANN en la edición alemana de las obras de Susón, o.c., 173. Susón entiende por “simple” lo mismo que Tauler designa con fondo del alma (*Seelengrund*) y Eckhart con “lo más íntimo del alma”, “el espíritu del alma”, “la cima del alma”, “la chispa del alma”.

<sup>61</sup> *Vida* c. 53, 309 (T 201; H 197; S c. 58, 265). Hofmann indica en una nota que la expresión susoniana “alma intelectual” (*vernünftigen Geist*) es sinónima del fondo del alma, lo secreto del alma, la fortaleza, o lo que San Agustín denominaba *abditum mentis*.

Según la perspectiva de Dionisio y los neoplatónicos, que tanto influyó en toda la teología y la mística medieval, y en la escuela dominicana de Colonia, el alma es imagen de Dios porque, de alguna manera, participa del ser de Dios, de su luz divina. Esta "imagen luminosa" brilla en "la alta nobleza de su intelecto", dice nuestro autor<sup>62</sup>. Nos encontramos aquí con la noción de intelecto de San Alberto Magno y de su escuela, cercana al *nous* plotiniano o la *mens* agustiniana<sup>63</sup>. "Este espíritu que llamamos *alma espiritual* (*vernünftige Seele*) –afirma Susón–, permanece eternamente [tras la muerte] a causa de la naturaleza noble y espiritual de sus potencias deiformes, pues Dios es un intelecto supraesencial, y ella [el alma] ha sido creada *espiritual* según éste (*Vernunft gebildet*)."<sup>64</sup> El místico renano emplea también la expresión agustiniana y neoplatónica del "ojo de nuestro intelecto" para referirse a la apertura del intelecto a lo eterno<sup>65</sup>. Pero establece la distinción entre personas "racionales", que viven ejerciendo sus facultades intelectuales centradas en el exterior, la multiplicidad de las cosas, y personas "simples", unificadas en Dios. Su manera de mirar las cosas es diferente:

"Hay muchas más personas racionales (*vernünftige Mench*) que personas simples. Llamamos personas racionales a aquellas gobernadas por la razón; pero la multiplicidad de las cosas, consideradas según su esencia [de las cosas], desaparece en la simplicidad a causa de su quietud, y entonces [la persona simple] ya no las ve así, pues la simplicidad se ha convertido, en cierto modo, en su naturaleza, y es un instrumento y un hijo [de Dios]."<sup>66</sup>

Susón parece considerar, como San Agustín y el Maestro Eckhart, que las operaciones espirituales del alma se pueden ejercer en dos ámbitos, el temporal y el eterno. El alma puede estar vuelta hacia la multiplicidad o hacia el interior, hacia la simplicidad, hacia lo eterno, en una palabra, hacia Dios. "La vida natural se manifiesta por el movimiento y ejercicio de los sentidos. En el desprendimiento de todo ello y el

---

<sup>62</sup> Cf. *ibid.*, 309.

<sup>63</sup> Cf. el capítulo I del presente estudio. El Maestro Dietrich de Freiberg asimilaba el intelecto agente con el fondo secreto del alma, el *abditum mentis* de San Agustín. (Cf. capítulo I del presente estudio) Un discípulo suyo, Bartolomé de Moosburg, encargado en 1335 de sustituir al Maestro Eckhart en el *Studium Generale* de Colonia, modifica esta tesis, introduciendo además la noción de Proclo: "uno en el alma" (*unum animae*) o el "uno en nosotros" (*unum in nobis*). No sólo identifica el *abditum mentis* con el intelecto agente, sino también con la "unión que sobrepasa la naturaleza del espíritu" (*unitio excedens mentis naturam*) de Pseudo-Dionisio. Este autor influyó mucho en Tauler. Cf. A. de LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler et la divinisation de l'homme* (Paris, Bayard, 1996) 77-78. Es probable que también influyera en Enrique Susón, pero para comprobarlo habría que hacer un estudio que excede el marco del presente trabajo.

<sup>64</sup> *Vida* c. 48, 277 (T 178; H 166; S c.52, 230). Todas las traducciones, excepto la francesa, se refieren aquí al "alma racional" o al "alma intelectual" en lugar del "alma espiritual" de la versión francesa.

<sup>65</sup> Cf. *ibid.* c. 51, 296.

<sup>66</sup> *Ibid.* c. 48, 285-286 (T 184; H 174; S c. 52, 238). Aquí Susón emplea el término *Vernunft* como raciocinio, no como apertura a lo eterno. La persona simple no ve más la multiplicidad de las criaturas según su esencia, es decir, según su multiplicidad, sino que las contempla en la simplicidad de Dios.



despojo de uno mismo, ahí empieza el silencio de la vida sobrenatural.<sup>67</sup> Las potencias han de recogerse en su unidad interior, su fortaleza, para que se muestre el Todo, el abismo sin fondo; alejadas de lo que viene del exterior, temporal y lleno de multiplicidad, que dispersa y ciega al espíritu.

“Pero a causa de la luminosa chispa del alma –afirma Susón–, el hombre espiritual se eleva hacia lo que es eterno, de donde ha salido: renuncia a todas las criaturas y se apega únicamente a la verdad eterna.”<sup>68</sup>

Esta es la única mención de la “chispa” (*fünkelin*) que brilla en lo más íntimo de nuestro ser, y no queda claro si se trata de una nueva iluminación o de la esencia misma del alma, del intelecto entendido como el “algo” simple que le hace receptivo a Dios<sup>69</sup>. Pero parece más bien que nos encontramos con la doble presencia de Dios en el alma que aparecía ya en San Agustín: la presencia de inmensidad de Dios, por la que es más interior que el fondo más íntimo de la persona, por ser el Ser, y la iluminación, que imprime su imagen en el *abditum mentis*. Podemos decir que para Susón, como para la tradición neoplatónica, no hay más ser que el ser de Dios, no hay más luz que la luz de Dios, y todo ser, toda luz es de algún modo participación de la vida divina. El ser de este “algo” del alma participa de la divinidad, pues el ser, esencialmente sólo se encuentra en Dios; el ser y la esencia del alma lo son por analogía. Estamos aquí ante la *essentia cum relatione* o la *capacitas* del alma humana de la que hablábamos citando a Eckhart, que es una esencia participada. Pero también hay una iluminación, que permite al ser humano penetrar en su fondo. Así, explicando la oración de una persona que se ha abandonado en Dios, Susón dice que “en su *potencia superior*, le es mostrada *una luz* que le hace comprender que Dios es en ella el ser, la vida y la operación, y que ella [la persona abandonada] no es más que un instrumento de éste.”<sup>70</sup> La chispa del alma parece referirse a esta iluminación, aunque el lenguaje metafórico de los místicos renanos no permite delimitar claramente ambas nociones.

Por último, vamos a rastrear en las obras de Susón la imagen de “fondo del alma”. Como señalamos en el capítulo III, el autor emplea la expresión eckhartiana de “fondo”

---

<sup>67</sup> *Ibid.* c. 49, 288. El término “sobrenatural”, que aparece en pocas ocasiones, indica el deseo del autor de subrayar la gratuidad de la presencia y de la gracia de Dios.

<sup>68</sup> *Ibid.* c. 53, 310.

<sup>69</sup> La compilación de Alcher de Claraval *De Spiritu et Anima*, que es probable que Susón conociera, recogía el desarrollo de la tradición anterior respecto a la *intelligentia*. Se la entiende como el ojo del alma y la *visio interior* de Agustín, opuesta al *aspectus* de la razón. Es la simple y pura inteligencia de Ricardo de San Víctor, *quae cernit Deum et quae in ipso sunt*. Procede de la *mens*, y es su *scintilla*. Cf. L. REYFENS, o. c., col. 446. En este sentido, la “chispa” puede ser el intelecto iluminado por la presencia divina, o la iluminación misma.



para referirse a la esencia de la Deidad, "manantial y origen de las difusiones."<sup>71</sup> En este sentido, afirma que sólo "lo que es conforme al íntimo fondo de la naturaleza divina" conduce a la alegría profunda<sup>72</sup>; en otro lugar, para explicar la generación del Hijo en el seno de la Trinidad, afirma que "el que quiera hacerse una imagen [de esta generación], ha de representarse una forma humana; del fondo más íntimo de su corazón [del Padre] nacería una forma semejante, que contemplaría en todo tiempo."<sup>73</sup> También aplica "fondo" a lo más íntimo del ser humano, pero siempre para ponerlo en relación con "el abismo sin fondo" que es Dios, para que Él sea su fundamento, para sumergirse en Él. Por ejemplo, en el *Sermón IV* dice:

"Si una piedra cayera en un agua sin fondo, siempre estaría cayendo, pues nunca alcanzaría el fondo. Así debería sumergirse sin fondo el ser humano y abismarse en el abismo sin fondo que es Dios, y ser fundado en Él [...]. Todo ello [las dificultades] debería sumergir al hombre en Dios con una mayor profundidad, y él no debería jamás mirar *su propio fondo*, ni tocarlo, ni alterarlo, y no debería buscarse a sí mismo, ni pensar en sí mismo; ha de tener la mirada puesta en Dios, en el cual se ha sumergido."<sup>74</sup>

Nunca emplea la expresión "fondo del alma", quizá para resaltar la preeminencia de Dios y su fondo, en el que el alma, vaciándose de sí misma, ha de abismarse. En la unión mística, el ser humano está "en el fondo, escondido en la Nada"<sup>75</sup>, es decir, "está tan unido [a Dios], que Dios es su fondo"<sup>76</sup>. Pero no significa que la esencia del ser humano, su fondo, y el de Dios se igualen. "Todo ello ha de entenderse únicamente según las nociones humanas [según el modo de conocer humano], por las cuales, en el momento en el que el hombre está despojado de sí mismo, por esta contemplación, deja de percibir la diferencia [entre Dios y el hombre]. Y no se ha de entender según la esencia, ya que cada uno sigue siendo lo que es." Por tanto, el alma permanece siempre criatura, aunque en la unión, "en la Nada en la que se ha perdido", no piensa ni sabe si es criatura o no, si está unida o no<sup>77</sup>.

En el *Libro de la Sabiduría eterna*, el autor aborda este tema de manera poética. El alma lleva en sí misma el Reino de los Cielos: es imagen de Dios y, en ella, Dios se hace presente y susurra palabras de amor.

---

<sup>70</sup> LV c. 7, 456.

<sup>71</sup> Cf. *ibid.* c. 2, 428.

<sup>72</sup> Cf. *Vida* c. 49, 283.

<sup>73</sup> *Ibid.* c. 53, 309.

<sup>74</sup> *Sermón IV*, 566.

<sup>75</sup> Cf. LV c. 5, 444.

<sup>76</sup> Cf. *ibid.*, 449.

<sup>77</sup> Cf. *ibid.*, 449.

“El que quiera gustar de Dios mismo –dice la Sabiduría–, escuchar sus palabras secretas y estar atento a sus intenciones ocultas, ha de permanecer sin cesar en el recogimiento. ¡Pero cómo dejas a tus ojos y a tu corazón vagar sin sentido, cuando tienes ante ti la imagen deliciosa, la imagen eterna que no se separa de ti un instante! ¡Cómo te olvidas de ti mismo, cuando la presencia del bien eterno te rodea! ¿Qué busca tu alma en las cosas exteriores, cuando lleva en sí misma el Reino de los Cielos? [...] El Reino de Dios en el alma es la justicia, la paz y la alegría en el Espíritu Santo.”<sup>78</sup>

Hay una oscilación en el vocabulario de Susón y los místicos renanos. En unas ocasiones, parece hablar de una potencia noble, una potencia superior; en otras, habla de las potencias deiformes en plural; en otros momentos se refiere a la esencia, al fondo, a la fortaleza del alma, más allá de las potencias. En realidad se trata de distintas maneras de abordar este “algo simple” en el alma: teniendo en cuenta, bien su dimensión entitativa, o bien su dimensión operativa, del mismo modo que San Agustín utiliza el término *mens* para considerar el alma en sí misma (*mens ad seipsam dicta*) o *relative dicta*, como principio activo de las potencias espirituales, memoria, entendimiento y voluntad. De alguna manera, los místicos renanos quieren resaltar la dimensión de misterio del alma humana: así como Dios es inefable, no se puede apresar bajo ningún concepto humano, también es inenmbrable su presencia en el hombre. “Allí [en el fondo, escondido en la Nada] –afirma nuestro místico– no se sabe nada de nada, no hay nada, y no hay allí. Y cuando hablamos de ello es una irrisión.”<sup>79</sup> Por tanto, ninguna imagen, ningún concepto es adecuado para referirse al misterio humano al encuentro de Dios; utilizan para ello el mismo lenguaje místico que emplean para hablar de Dios, con toda su fuerza expresiva e incluso transgresiva. Por tanto, no podemos buscar una precisión conceptual, una sistematización de sus nociones. “¡Qué extraña ceguera la del intelecto humano! –exclama nuestro místico–, pues no puede escrutar aquello sin lo cual no puede conocer ni ver [el ser divino sin nombre que mantiene por su presencia todos los seres].”<sup>80</sup> No puede reconocer por sus propias fuerzas la presencia inmanente del Ser, que hace al ser humano capaz de recibirle, como el ojo del murciélago no ve la clara luz del sol<sup>81</sup>.

Sintetizando lo que venimos diciendo, la antropología de la que parte Enrique Susón es conforme a la tradición escolástica, e integra los puntos de vista tomistas, pero

---

<sup>78</sup> LSE c. 9, 348.

<sup>79</sup> LV c. 5, 443.

<sup>80</sup> *Vida* c. 51, 296.

<sup>81</sup> También Eckhart señalaba una y otra vez que las fuerzas naturales no sirven para acceder a este “algo en el alma”, donde sólo Dios penetra: así como el ojo ha de estar libre de todo color para poder ver y el oído, libre de todo sonido para oír, las potencias han de callarse para alcanzar la esencia del alma. Cf. H. FISCHER, o. c., col. 657.

acentuando algunos aspectos de influencia neoplatónica. El cuerpo y el alma son dos partes esenciales que confieren al ser humano su esencia. Aunque no lo afirma explícitamente, parece asumir que el alma es la forma del cuerpo, como Santo Tomás y Eckhart, frente a los agustinianos, que postulaban la diversidad de forma sustancial entre el principio intelectual y los principios sensitivo y vegetativo. Nuestro autor no describe sistemáticamente las facultades del alma, pero de sus textos podemos deducir que establece una jerarquía de funciones y potencias del alma, situando en el nivel más bajo los sentidos exteriores. Además de la posibilidad de crecer, como las plantas (potencias vegetativas), y de las potencias sensitivas, comunes a los animales, el ser humano posee las nobles potencias del alma, memoria, entendimiento y voluntad, a imagen de la Trinidad. La más alta nobleza del alma es su capacidad, su receptividad de la presencia de Dios, designada de diferentes maneras: "el fondo", "el alma intelectual" (*vernünftig seele*), "la fortaleza", "algo simple en el alma". Allí brilla la "chispa", el alma recibe la iluminación divina. La presencia inobjetiva de Dios en el ser humano suscita en él una inquietud radical, un deseo abisal que trasciende las potencias del alma. Al mismo tiempo, esta presencia genera la capacidad de percibirle, de recibirle y de unirse a Él en un "desfondamiento" de la persona, sumergida y fundada en el abismo sin fondo que es Dios. En la culminación del itinerario espiritual, que describiremos a continuación, el propio yo es de algún modo abolido, aniquilado, y el alma queda absorbida en Otro que la trasciende, el fondo abisal de Dios.

Susón parece acentuar, como Eckhart, que el alma es una en todas sus partes, y se centra más en la unidad del alma que en la distinción de sus potencias<sup>82</sup>. Por ello, nuestro místico invita a dejar atrás al "hombre exterior" que vive desde los sentidos, y también al "hombre racional", gobernado por la razón, para vivir desde la unidad interior del "hombre simple", y dejar que se manifieste la simplicidad, la eternidad, el Uno que se hace presente en nosotros como don. Y esto es posible gracias a que el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, y por ello se encuentra dinamizado hacia la comunión con Él, su origen y su fin último.

---

<sup>82</sup> Cf. J. BIZET, o. c., 58.

## 4.2 El itinerario místico y sus etapas

Hemos estudiado cómo concibe y experimenta Enrique Susón el Misterio de Dios y también el espacio interior que genera la presencia de éste el ser humano, la antropología mística. Vamos a abordar ahora la relación que se establece entre ambos. La presencia de Dios, que gratuitamente "da el ser" y se dona a la persona, puede suscitar en ella diversas respuestas, dando origen a distintas actitudes vitales: desde el rechazo o la indiferencia, a la acogida y reorientación de la propia vida. Esta última respuesta constituye el núcleo de la actitud religiosa: el reconocimiento de la absoluta trascendencia e inmanencia de Dios, que supone una transformación radical de la existencia, abandonar la pretensión de ser el centro y aceptar vivir como sujeto pasivo. La única vía hacia la realización de la persona, su salvación, se sitúa entonces en la salida de sí, en la "negación de sí misma", en el centramiento en Otro. La experiencia mística se inserta en la actitud de fe y radicaliza los rasgos propios de ésta. Como afirma Martín Velasco:

"La *conversio cordis*, la opción radical [...] origina un nuevo ejercicio de la existencia, en el que, apoyado en el impulso que pone en el hombre la condición de imagen con que Dios le ha dotado, el sujeto consiente pensar a la luz que la Presencia de Dios derrama sobre su mente y cae en la cuenta de que, gracias a que Dios profundiza los ojos de su espíritu, puede orientarse a la contemplación de Dios; acepta confiarse, más allá de los objetos de sus deseos, al querer ilimitado, al "deseo abisal" que abre en su espíritu el amor de Dios derramado en su corazón."<sup>83</sup>

A continuación nos acercaremos a la reorientación existencial y el proceso que propone Susón como respuesta a la presencia gratuita de Dios, que por su infinito amor nos ha creado a imagen suya y nos invita a una vida plena, a la deificación, en la que se halla nuestra salvación y bienaventuranza.

El místico renano utiliza la imagen del viaje, del camino hacia la irrupción en la Deidad<sup>84</sup>. En un sermón explica que "hay tres tipos de personas: unas se ponen en camino, otras se acercan, otras entran; son los que comienzan, los que progresan, los que han alcanzado la perfección."<sup>85</sup> El prólogo del *Exemplar*, que presenta cada uno de los libros de Susón agrupados en esta obra, explica que la *Vida* enseña de manera

---

<sup>83</sup> Cf. J. MARTÍN VELASCO, o. c., 280-281.

<sup>84</sup> Habla de "los viajeros perfectos" en *Horol.* lib. I, c. 8, 141 y 148. Esta imagen del viaje aparece también en la primera conferencia del Abad Moisés de las *Collationes Patrum* de Juan Casiano (s. V). Cf. J. CASIANO, *Colaciones*, t. I (Madrid, Rialp, 1998) 36.

velada, por medio de imágenes y ejemplos, “en qué orden y según qué reglas *el que comienza* ha de dirigir su hombre exterior y su hombre interior[...]; muestra lo que una *persona que progresa* debe evitar y soportar y cómo ha de ejercitarse para realizar su irrupción” y alcanzar el grado más eminente en la vida espiritual, “una vida santa y perfecta.”<sup>86</sup>

Aunque el místico dominico se sirve en varias ocasiones de la distinción entre los que comienzan, los que progresan y los perfectos, no especifica con claridad el paso de un estado a otro. Por ello, tampoco aquí vamos a delimitar cada una de estas grandes etapas, sino que nos centrarnos en sus explicaciones sobre “cómo se produce, según el orden más conveniente, el reflujo del espíritu.”<sup>87</sup> Nos es de gran utilidad el resumen final del contenido del libro la *Vida*, en el que el autor presenta una descripción de este itinerario por medio de imágenes y comparaciones, así como la ilustración que aparece a continuación, en los manuscritos más antiguos<sup>88</sup>. Vamos a seguir, a grandes rasgos, las etapas que propone allí el místico renano.

“La primera imagen muestra cómo hay que apartarse y liberarse de las alegrías del mundo, de los pecados y de las faltas, para orientarse con ánimo decidido hacia Dios, por medio de una oración asidua, del desprendimiento, del ejercicio bien entendido de la virtud, sometiendo el cuerpo al espíritu.”<sup>89</sup>

Los que comienzan, han de decir adiós “al mundo engañoso e ilusorio”, pues la alegría que éste produce es como una sombra, un sueño, una ilusión que se escapa y desvanece, y termina con la muerte. Nuestro autor destaca sobre todo la fugacidad de lo mundano, frente al gozo eterno del amor de Dios<sup>90</sup>. Algunas personas, se vuelven hacia “las alegrías carnales de este mundo”, apartándose de su nobleza espiritual, y enmascaran la imagen luminosa de Dios en el alma; pero “la persona espiritual se eleva hacia lo eterno, de donde ha salido: renuncia a todas las criaturas y se apega

---

<sup>85</sup> *Sermón IV*, 562. Inspirándose en esta distinción, cuyo origen parece estar en Pseudo-Dionisio, la tradición espiritual ha clasificado los pasos del camino místico en etapa de purificación, iluminación y perfección o también vía purgativa, iluminativa y unitiva. Cf. J. MARTÍN VELASCO, o. c., 303.

<sup>86</sup> Cf. prólogo del *Exemplar*, 151. La cita completa está en el capítulo II del presente estudio, nota 111.

<sup>87</sup> *Vida c.* 53, 310.

<sup>88</sup> Es prácticamente seguro que el autor supervisó personalmente estos dibujos. Cf. E. COLLEDGE – J. C. MARLER, “Mystical Pictures in the Suso ‘Exemplar’. MS Strasbourg 2929”: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 54 (1984) 341. Reproducimos la ilustración y su texto en el Anexo II, figuras 10 a, 10 b y 10 c (manuscritos de Estrasburgo, de Wrocław y de Berlín, respectivamente).

<sup>89</sup> *Vida c.* 53, 310.

<sup>90</sup> Cf. GLC 2, 462. De igual modo, los versos recogidos por J. Ancelet-Hustache en los *Añadidos al Librito de las cartas*, 536: “Saber y bienes, honores mundanos,/ ¡qué crueles y engañosos sois!/ Este bien fugaz y corrompido, a más de un espíritu ha perdido./ Por ello quiero evitarte,/ y hacia Dios voy a tornarme./ [...] ¡Oh! Breve placer y muchos tormentos/ es el sino de los amantes.”

únicamente a la eterna verdad.”<sup>91</sup>

La iniciativa, en primer lugar, es de Dios. Reconocer y contemplar su “amable amor” y su ternura dinamiza a la persona y la mueve a ponerse en camino, como respuesta a su llamada, a su infinito amor y bondad.

“Elige a tu amado –dice Susón a una joven monja–, al amable y tierno Dios del cielo; sólo en él, y en ningún otro lugar, encontrarás la verdadera paz, la verdad y el amor sin sufrimiento. Ponle ante tus ojos como un espejo, y muéstrale tu agradecimiento por el amable amor y la bondad que te ha mostrado, y que ello te baste. Piensa en la ternura con la que te ha rodeado de cuidados, alégrate y deja de lado cualquier otro amor.”<sup>92</sup>

El místico renano habla desde su propia experiencia: “reconozco –le dice a la Sabiduría– que ejerces en el alma muchas acciones misteriosas, que la atraes secretamente, la instruyes en el amor y el conocimiento de tu sublime Deidad.”<sup>93</sup> Como vimos en el capítulo II, tanto el *Horologium* como la *Vida* dan cuenta de la gozosa atracción que Susón sintió por Dios en su juventud:

“En sus inicios, el día de la fiesta de Santa Inés, [...] su alma cayó en éxtasis, tal vez en su cuerpo o fuera del cuerpo. Vio y oyó lo que ninguna lengua puede expresar: era algo sin forma y sin modo, y sin embargo encerraba en sí la alegría deleitable de todas las formas y de todos los modos. Su corazón ardía de deseo y, sin embargo, se sentía saciado. Su espíritu alegre estaba lleno de deseo, y no deseaba nada. Él se limitaba a dirigir su mirada hacia el reflejo resplandeciente, y se olvidó de sí mismo y de todas las cosas. No sabía si era de día o de noche. Era la dulzura de la vida eterna que hacía irrupción en un silencioso y apacible sentimiento de presencia. Entonces se dijo: ‘Si esto no es el cielo, no sé qué puede ser el cielo [...]’. Este rapto inefable duró una hora, o quizás media. [...] Volviendo en sí, exclamó: ‘¡Oh Dios! ¿dónde estaba y dónde estoy ahora? ¡Oh!, mi Bien amado, ¡esta hora nunca se borrará de mi corazón!’”<sup>94</sup>

Después de esta experiencia mística, el predicador renano se determinó a reorientar su vida, centrarla sólo en “el celeste deseo de Dios” y desposarse con la Sabiduría. La *Vida* nos describe a continuación su ascesis en la comida y la bebida, su práctica de las virtudes, especialmente la del silencio, su oración y devoción eucarística y las mortificaciones extremas a las que sometía su cuerpo. Sin embargo, sin la presencia y atracción de Dios, este esfuerzo de purificación y reorientación, que caracteriza la primera etapa de todo camino místico, sería inexplicable. La finalidad de las prácticas

---

<sup>91</sup> Cf. *Vida* c. 53, 310. Todo ello viene ilustrado en la figura 10, que representa el camino místico. En la parte inferior derecha, hay un hombre y una mujer como si estuvieran bailando –representa el amor mundano y posiblemente también la danza de la muerte–. Sobre ellos está una figura, que representa la amenaza de la muerte. Por encima de ella, está representado el ángel caído, el demonio. Ninguna de estas figuras lleva en su corazón el círculo que simboliza la imagen de Dios, el fondo del alma, y que une por una línea a las demás figuras de la ilustración. Cf. E. COLLEDGE – J. C. MARLER, “Mystical Pictures in the Suso ‘Exemplar’. MS Strasbourg 2929”: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 54 (1984) 338-349.

<sup>92</sup> GLC 27, 519.

<sup>93</sup> LSE c. 9, 349.

<sup>94</sup> *Vida* c. 2, 157-158 (T 66; S c. 3, 58-59).

ascéticas es el paso de la exteriorización a la interiorización, de la dispersión a la unificación del sujeto<sup>95</sup>. En este sentido, él destaca que la oración asidua, el ejercicio de las virtudes y el desprendimiento ayudan al que comienza a “renunciar al cuerpo y atarse al espíritu, a someter el cuerpo al espíritu” para llegar a “unir su espíritu al Espíritu.”<sup>96</sup>

Susón dedica un capítulo del *Horologium* para presentar una regla abreviada de vida espiritual, que recoge los inicios de “la milicia espiritual”:

“Si deseas iniciar esta conquista, debes separarte cuanto te sea posible de las relaciones nocivas, de todas las personas que impidan tu propósito, de todos los mortales [...], has de buscar siempre la ocasión, el tiempo y el lugar donde puedas encontrar descanso y gozar del secreto silencio de la contemplación [...].

En todo momento debes esforzarte en alcanzar la pureza del corazón, esto es, manteniendo, en cierto modo, los sentidos corporales apagados, volverte hacia ti mismo cuanto te sea posible, cerrando con cuidado las puertas de tu corazón a las formas sensibles y a las imágenes de cosas terrenas. [...]

Libera, con cuidado, a tu corazón de todo aquello que le pueda impedirle ser libre, de todo lo que le pueda atar, retener o hacer adherir su afecto [...]. Estar en uno mismo significa reunir los afectos dispersos del corazón y recogerlos en torno a un único bien, [...] descansar suavemente en el amor y el gozo del Creador.

Y por encima de todo, que tu principal esfuerzo sea tener el alma continuamente elevada en la contemplación de los misterios divinos, para que tu espíritu se adhiera siempre a estos misterios y a Dios. [...]

Todo el resto de prácticas ascéticas, como la mortificación del cuerpo, ayunos, vigiliias, y otros ejercicios virtuosos, han de considerarse secundarios, inferiores y sólo útiles, en la medida en que aprovechen a la pureza del corazón.”<sup>97</sup>

Ya hablamos en el capítulo II de la sorprendente distancia entre los extremos ascéticos descritos en la *Vida* de Susón y la enseñanza del mismo al respecto. El místico renano nunca invita a realizarlos; por el contrario, considera que “muchos se pierden en ellos, porque los toman como un fin y no como un medio”<sup>98</sup>; pueden llegar a fiarse más de sus propios méritos que de la bondad y la confianza en Dios.<sup>99</sup> Así pues, Susón explica que “el que busca algo [el que obra por interés], no busca a Dios. Todo el favor del hombre, todo su fondo, todo su pensamiento ha de ser para Él; para Él la gloria, la

---

<sup>95</sup> Cf. J. MARTÍN VELASCO, o. c., 308.

<sup>96</sup> Cf. *Vida* c. 51, 300.

<sup>97</sup> *Horol.* lib. II, c. 3, 316-317. Todos los editores de la obra de Susón indican que estas enseñanzas están muy influidas por las *Collationes Patrum* de Juan Casiano, en particular la primera conferencia del abad Mosés, capítulos 4, 7, 8, 12 y 13.

<sup>98</sup> Cf. LSE c. 22, 393 (T 397). Presenta un texto similar al del *Horologium*, aunque más resumido. Algunos críticos como J. Ancelet-Hustache han considerado que los capítulos 14-18 de la *Vida* no son obra de Susón, dada la discontinuidad de estilo y de contenido que presentan con el resto de su obra. Cf. nota 26 del capítulo II.

<sup>99</sup> Cf. *Horol.* lib. I, c. 8, 148.



voluntad, la fidelidad, nunca para nuestro propio interés, nuestro deseo, nuestro honor o nuestra recompensa.”<sup>100</sup>

Pero esta llamada a “habitar el interior, a permanecer puro, despojado y con el corazón tendido hacia lo alto”<sup>101</sup> tampoco significa, para el místico renano, un aislamiento radical de la humanidad y de la creación, sino sólo un desprendimiento de aquello que pueda distraer o alejar del amor a Dios. En la descripción de los primeros pasos de la vida espiritual de nuestro autor, también está presente la contemplación del cosmos y la urgencia por la salvación de todos los hombres, su ardiente deseo de atraer a todos al amor de Dios. Compartiendo su oración interior, al pronunciar el *Sursum corda* en la eucaristía, exclama:

“Con mi mirada interior reparaba en mí mismo entero, tal como soy: mi cuerpo, mi alma y todas mis potencias, y situaba en torno a mí a todas las criaturas creadas por Dios en el cielo y en los cuatro elementos, cada una en particular, con su nombre: los pájaros del cielo, los animales del bosque, los peces del agua, las plantas y la hierba de la tierra, los incontables granos de la arena del mar y las partículas de polvo que brillan en los rayos del sol, y todas las gotitas de agua del rocío, de la nieve o de la lluvia que jamás han caído ni llegarán a caer; y deseaba que cada una de estas cosas tuviera un juego de cuerdas suaves y penetrantes que yo pudiera tocar [como las de la cítara], fluyendo de la esencia más íntima de mi corazón, y que así se elevara una nueva y noble alabanza al amable y tierno Dios, por toda la eternidad. Y a continuación, misteriosamente, los brazos de mi alma se abrían y se extendían, llenos de amor hacia todas las criaturas con la intención de hacerlas cantar alegremente [...]: ¡*Sursum corda!*”

[...] En mis pensamientos acogía a mi corazón y al corazón de todos los hombres y consideraba qué gozo, qué alegría, qué amor y paz comparten aquellos que entregan su corazón entero a Dios y, por el contrario, las perturbaciones y sufrimientos, penas e inquietudes que padecen los que se atan al amor efímero. Y, con gran deseo de mi corazón, gritaba a esos corazones, allí donde estuvieran, en cualquier parte del mundo: ¡Ánimo, corazones prisioneros, salid de los estrechos lazos del amor efímero! ¡Ánimo, corazones dormidos, salid de la muerte del pecado! ¡Ánimo, corazones vanos, salid de la tibieza de vuestra vida perezosa y blanda! Volveos hacia el Dios de amor, con una conversión libre y total: ¡*Sursum corda!*”<sup>102</sup>

Una vez practicados los ejercicios anteriores, “según el hombre exterior”, el siguiente paso es “aceptar voluntariamente padecer, con paciencia, las numerosas adversidades que pueden llegar, provengan de Dios o de las criaturas”<sup>103</sup>, esto es, la desolación interior y los sufrimientos que vienen de los hombres. Para ello, tenemos en Cristo el mejor modelo y camino:

---

<sup>100</sup> *Sermón IV*, 566.

<sup>101</sup> Cf. LSE c. 22, 393.

<sup>102</sup> *Vida* c. 9, 172. También indicamos en el capítulo III cómo el autor resalta que la contemplación de la belleza de la creación, huella de su autor, hace brotar en la persona sensible el júbilo del corazón; aunque una contemplación directa de la desnuda Deidad es más alta y más noble. Cf. *ibid.* c. 50, 290 y c. 51, 301.

<sup>103</sup> Cf. *ibid.* c. 53, 310.

"Hay que reproducir en sí mismo la pasión de Cristo crucificado, su suave enseñanza, su dulzura y la vida pura que nos ha dejado como ejemplo, y así, gracias a él, penetrar más adelante."<sup>104</sup>

Después de haberse ejercitado en numerosas prácticas ascéticas, la *Vida* narra cómo el Siervo ha de ser conducido a una escuela espiritual más alta, la del verdadero abandono (*Gelassenheit*). Esta noción es fundamental para Susón y los místicos renanos. Significa al mismo tiempo dejarlo todo, negarse a sí mismo, desprenderse del propio yo, aceptar las situaciones adversas y abandonarse con confianza en manos de Dios. Está íntimamente relacionada con el seguimiento de Jesús; la Sabiduría eterna le dice al Siervo, parafraseando el texto de Mateo 16, 24: "tú y todos los que quieran caminar tras de mí han de abandonarse, cargar con su cruz y seguirme"<sup>105</sup>, pues "una persona abandonada (*gelassener mensch*) ha de estar desprendida de las formas creadas, conformarse con Cristo y ser transformada en la Deidad."<sup>106</sup> Como mencionamos al hablar de la cristología, Susón está persuadido que la humanidad de Jesús es "la vía que se ha de seguir", "la puerta que hay que atravesar" para llegar a la unión con Dios, la felicidad más honda, porque "nadie puede alcanzar la sublimidad divina ni la dulzura inefable –dice la Sabiduría–, sin pasar por el espectáculo que ha padecido mi naturaleza humana."<sup>107</sup> Nuestro autor se sirve de la imagen paulina de la conformación con Cristo y afirma que Dios nos ha destinado a conformarnos con la imagen del Hijo de Dios. Por tanto, "aquel que de verdad desee retornar a Dios y hacerse hijo en Cristo, debe desprenderse de sí mismo por un justo abandono, y volverse hacia Él: así alcanzará [la meta] a donde ha de llegar."<sup>108</sup> En otro lugar explica:

"Si un hombre que se ha abandonado [en Dios] quiere conformarse con la Verdad, en primer lugar, ha de aplicarse a interiorizar sus sentidos, pues Dios es espíritu; después, a analizar si se ha creado a sí mismo algún obstáculo; en tercer lugar, a examinar si no se ha dejado llevar por la intervención de su propio ser; y finalmente, en esta luz, percibirá en sí mismo la presencia de todo el ser divino (la esencia divina) y se persuadirá de que él es sólo un instrumento de éste. [...] ¿El menor obstáculo [entre Dios y el alma]? Es un pensamiento. Sin embargo el mayor obstáculo es que el alma permanezca bajo el dominio de su propia voluntad."<sup>109</sup>

Por tanto, en esta conformación con Cristo, "los viajeros perfectos" no han de buscar, en primer término, el consuelo y la dulzura, sino la conformidad de sus actos con

---

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> LSE c. 15, 369.

<sup>106</sup> *Vida* c. 49, 286. Dada la importancia de este texto, reproducimos el original: "*Ein gelassener mensch muss entbildet werden von der creatur, gebildet werden mit Cristo, und überbildet in der gottheit.*"

<sup>107</sup> LSE c. 2, 322.

<sup>108</sup> LV c. 4, 432. Cf. Rom. 8, 29.

<sup>109</sup> *Vida* c. 49, 287.

la voluntad de Dios. En numerosas ocasiones, el místico renano se queja ante la Sabiduría eterna de la alternancia, que experimenta en esta etapa, entre el gozo, por la presencia de Dios en su corazón, y la desolación, por su silencio. "Un alma amante te considera como el cielo mismo, pues tú eres su cielo –dice el Siervo a la Sabiduría–. Pero tú, oh Señor, deberías ser un poco más fiel hacia los pobres corazones amantes que se consumen y languidecen por ti, su único amor."<sup>110</sup> Por boca de la Sabiduría, Susón explica que hay ocasiones en que Dios viene al alma y ésta no le recibe, pero en otras, la separación del amado sirve para hacer crecer el deseo del amante. Se trata del "juego del amor":

"Cuando me escondo y retiro del alma lo que de mí recibes, sólo entonces comprendes quién soy yo y quién eres tú. Soy el bien eterno sin el cual nadie posee ningún bien, y por ello, me derramo con tal bondad y amor, yo, el bien eterno, que allí donde me derramo, todo parece bueno. Por ello puedes reconocer mi presencia, como reconocemos al sol por su fulgor, aunque no podamos mirarlo directamente en su substancia. [...] Cuando el amante está cerca de la amada, ella no sabe lo amable que es el amante; pero cuando éste se separa de ella, sólo entonces la amada siente cuán amable es el amante."<sup>111</sup>

Por tanto, la persona ha de esperar y permanecer en la indiferencia, pues "un abandono por encima de todo abandono es abandonarse en el abandono."<sup>112</sup> Esto significa que ha de ponerse en manos de Dios, tanto en la aridez como en la dulzura, sin estar apegada a la presencia de Dios y su consuelo. En ocasiones, Dios consiente el estado de sequedad del alma; en este estado, la salvación del alma puede realizarse tan noblemente como en plena suavidad y consuelo, por la única luz de la fe pura.<sup>113</sup> Sin embargo, en las últimas etapas del proceso místico, esta alternancia entre consuelo y desolación desaparece, ya que la inmutabilidad es una característica de la eternidad y aquellas personas más próximas a ella gozan ya de la bienaventuranza eterna.<sup>114</sup>

El texto que describe las ilustraciones del itinerario místico de Susón indica el paso siguiente: llegar al silencio del espíritu, por un abandono total del propio yo:

"A continuación, dejando toda actividad exterior, la persona, con un gran abandono, se concentra en el silencio del espíritu, como si hubiera muerto a sí misma, resuelta a no llevar las riendas de su vida y a olvidarse de sí misma, de tal modo que ya no tenga en vista más que la alabanza y el honor de Cristo y de su Padre del cielo, y se comporte humilde y amablemente con todos los hombres, amigos y enemigos."<sup>115</sup>

---

<sup>110</sup> LSE c. 9, 345.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 346-347.

<sup>112</sup> Cf. *Horol.* lib. I, c. 8, 136 y LSE c. 9, 346 (ambos textos son muy parecidos).

<sup>113</sup> Cf. LSE c. 23, 404.

<sup>114</sup> Cf. *ibid.* c. 9, 348.

<sup>115</sup> *Vida* c. 53, 310.

Parece que aquí se profundiza el abandono, aunque es difícil establecer las fronteras entre este paso y el anterior. En el *Librito de la Verdad*, el autor explica que la palabra "abandonarse", está compuesta por "abandonar" y por "se". Y hay que abandonar o dejar los cinco "se" o "yo" de la persona:

"El primer yo es común con la piedra, es el ser; otro, es común con la vegetación y es la posibilidad de crecer; el tercero, común con los animales, es la sensibilidad; el cuarto, con todos los hombres, es decir, en él está la naturaleza humana común, en lo que todos son uno; el quinto, que le pertenece sólo a ella, es su persona humana, tanto según su nobleza como sus accidentes."<sup>116</sup>

En los cuatro primeros niveles, el autor recoge la clasificación escolástica de los entes, en los cuales el nivel superior incluye a los anteriores: el ser inanimado, el alma vegetativa, el alma sensitiva y el alma racional. Sin embargo, el quinto nivel, que correspondería a la naturaleza angélica, parece ser para Susón el principio de individuación, lo propio de cada persona. Este último yo es el principal responsable de la ruptura con Dios y del pecado, y el que hace perder la felicidad al ser humano. Cuando éste deja de orientarse hacia Dios y se vuelve hacia sí mismo, se crea un "yo propio según el accidente"<sup>117</sup>. La persona que realmente desea abandonarse, continúa explicando el místico alemán, ha de "reconocer la nada de su propio yo, pues este yo y el yo de todas las cosas es una nada si se separa y excluye del Ser, que es la única fuerza operante."<sup>118</sup> En esta afirmación se trasluce la enseñanza eckhartiana de que el Ser es Dios, y las cosas son porque participan de su ser, aunque en sí mismas son una nada. No significa, sin embargo, que el hombre pueda aniquilarse de tal modo que deje de ser una criatura y pierda su esencia propia, como afirmaban los seguidores del Libre Espíritu. A pesar de ello, el ser humano sí que ha de intentar anonadarse hasta "despojarse irrevocablemente de sí mismo y hacerse Uno en la unidad con Cristo, actuar siempre en Cristo y recibir y contemplar todas las cosas en esta simplicidad. Y este yo que se ha abandonado se convierte en un yo conforme a Cristo, como dice la Escritura respecto de Pablo: 'Vivo, pero no soy yo, es Cristo quien vive en mí.'<sup>119</sup>

Nuestro místico señala también que en este abandono más total, se han de dejar también todas las imágenes, incluso el consuelo que aporta la humanidad del Hijo:

---

<sup>116</sup> LV c. 4, 433.

<sup>117</sup> Cf. *ibid.* Aquí accidente parece significar aquello que no es la nobleza de la imagen de Dios, aquello que ata y preocupa al ser humano (Cf. también en LSE c. 22, 393). Aunque también puede referirse a la temporalidad, la espacialidad, la cantidad, la cualidad..., que formaban parte de los accidentes en el pensamiento escolástico. Más adelante habla de la multiplicidad (*manigvaltikeit*), y seguramente accidente aquí se aproxima mucho a la multiplicidad del ser humano creado, frente a la unidad de Dios.

<sup>118</sup> Cf. *ibid.*

“Una vez que esta santa hija fue, según el hombre exterior, formada en todos los puntos en una santidad que se inspira en los ejemplos y las imágenes, lo mismo que la cera derretida al fuego puede recibir la forma del sello, después que la hizo también imitar durante mucho tiempo la vida de Cristo, que es un espejo y la vía más segura, su Padre espiritual le escribió: ‘Hija mía, ha llegado para ti el momento de subir más alto y elevarte fuera del nido del consuelo que aportan las imágenes al que comienza. Actúa como una joven águila que ha crecido, y haz que tus alas, es decir, las potencias superiores de tu alma, que ya han alcanzado su crecimiento, se lancen hacia la nobleza perfecta de la contemplación, en la altura de una vida bienaventurada y perfecta. ¿Acaso no sabes que Cristo dijo a sus discípulos, que estaban demasiado atados a su presencia corporal: “Es bueno para vosotros que os deje, ya que debéis recibir el Espíritu?”<sup>120</sup>

En el Sermón IV, Susón explica que todo el esfuerzo, las enseñanzas y ejemplos de Jesucristo estaban orientados a instruir a sus amigos, “para hacerles penetrar en el abismo de la pureza, al servicio de la verdad”, pero vio que “estaban tan atados a su humanidad exterior, que no podían alcanzar el verdadero bien y, por ello, tuvo que dejarlos”. Y si la humanidad de Cristo llegó a ser para los discípulos un obstáculo, cualquier imagen ha de ser abandonada para poder recibir el bien interior que es Dios y alcanzar la más alta contemplación<sup>121</sup>.

Para el místico dominico, esta última etapa, la perfección espiritual, se desglosa en dos momentos: el primero, al que denomina “el tránsito (*übertart*) del espíritu”<sup>122</sup> y el segundo, más profundo y continuo, “el raptó” (*abzug*) o la unión esencial. Así describe el primero:

“A continuación, el hombre ejercitado llega a desapropiarse de sus sentidos exteriores, que anteriormente tenían una actividad demasiado grande, y el espíritu [humano], suspendiendo sus potencias superiores según su naturaleza presuntuosa, llega a un sentimiento sobrenatural. Aquí el espíritu, perdiendo todo lo que en él pertenece a la criatura, penetra más adelante a través del círculo que representa la Deidad eterna, y allí llega a la perfección espiritual. La suprema riqueza del espíritu en su forma propia consiste en que, liberado del peso de sus faltas, se lanza con la fuerza divina al ámbito luminoso del espíritu<sup>123</sup> donde experimenta con frecuencia el flujo de la consolación celeste. Puede ver las cosas en su misterio y juzgarlas según su intelecto, discerniéndolas justamente, y está ordenadamente liberado por el Hijo en el Hijo, pero se encuentra aún en un grado intermedio, según el modo de considerar las cosas en su propia naturaleza. Esto puede llamarse el tránsito del espíritu, puesto que aquí trasciende el tiempo y el espacio, y

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, 434. Cf. Gal. 2, 20.

<sup>120</sup> *Vida* c. 46, 272.

<sup>121</sup> Cf. *Sermón* IV, 562. Susón invita a trascender todo apego, toda imagen, toda mediación que impida al ser humano un verdadero desprendimiento y abandono en manos de Dios. El *Librito de la Verdad* se refiere, por ejemplo, a un tipo de personas que contemplan la cruz de Cristo desde el exterior: se limitan a imitar su aspereza, pero siguen viviendo desde su propia voluntad. En este sentido, la humanidad de Cristo puede convertirse para ellos en un obstáculo. Cf. LV c. 5, 437-438.

<sup>122</sup> Ancelet Hustache lo denomina “*transport*” e indica que se refiere al “*transitus*” de San Buenaventura. Tobin, el “*crossing-over*”, Hofmann, “*Übergang*” y Surio-Sandoval, “*éxtasis*”.

<sup>123</sup> Tobin traduce aquí: “*his refulgent intellect*”; Hofmann: “*in glanzvolle Erkenntnis*”; y Surio-Sandoval: “su luminosa inteligencia”.

permanece, por su contemplación llena de amor, anonadado en Dios.<sup>124</sup>

En este estado, la persona tiene suspendidos los sentidos externos y también sus potencias superiores en tanto que vueltas hacia el exterior. Gracias a la fuerza divina, se lanza hacia su luminoso intelecto, hacia lo que hemos explicado más arriba como la esencia del alma, o ese "algo simple" del alma abierto a la unión con Dios. Liberada por el Hijo, y en el Hijo, la persona queda abismada en Dios, en una contemplación llena de amor y también de gozo. En otro lugar el autor lo explica con más detalle:

"Cuando el hombre, una vez liberado del peso del pecado y de las imágenes, se lanza más allá del tiempo y del espacio en donde se hallaba cautivo y no podía servirse de su nobleza natural; cuando los ojos del intelecto comienzan a abrirse y el hombre está ávido de otra alegría mejor, que consiste en conocer la verdad, gozar de la bienaventuranza divina, contemplar el presente permanente de la eternidad y otras cosas semejantes; cuando el intelecto creado comienza a comprender en parte el intelecto eterno e increado [Dios mismo], en sí mismo y en todas las cosas, entonces el hombre experimenta un sentimiento de asombro cuando se mira a sí mismo y descubre que antes era como un pobre indigente vacío de Dios [...], pero ahora le parece estar lleno de Dios y que nada existe que no sea Dios; es más, le parece que Dios y todas las cosas no son más que un único Uno."<sup>125</sup>

Sin embargo, muchos se confunden y se pierden en esta etapa; llenos de ímpetu, quieren abordarlo todo desde su intelecto presuntuoso, y consideran que sólo se ha de escuchar a quienes han alcanzado este estado. Quieren interpretarlo todo según su propio sentir y rechazan toda distinción entre Dios y las criaturas, consideran que ellos y todas las cosas son Dios. "Han captado a Dios en las cosas –explica Susón–, pero no las han reconocido aún en su fondo según su distinción, según su permanencia o su carácter pasajero."<sup>126</sup> Implícitamente, el autor se está refiriendo aquí a los Hermanos del Libre Espíritu, que "por el desorden del juicio, por una ceguera de su razón o por un intelecto no ejercitado, no quieren o no pueden admitir la justa distinción" entre la esencia de Dios y la de las criaturas.<sup>127</sup>

Por lo tanto, "en este éxtasis, el espíritu está efectivamente anonadado y, sólo allí, ha encontrado [el espíritu humano] aquello que le conviene, pues para él Dios se ha hecho todo en todas las cosas, y todas las cosas se han vuelto para él, en cierto modo, Dios, pues todas las cosas le responden según el modo en el que están en Dios y, sin embargo, cada cosa se mantiene en su esencia natural."<sup>128</sup>

---

<sup>124</sup> *Vida* c. 53, 310-311 (T 202-203; H 198; S c. 58, 266).

<sup>125</sup> *Ibid.* c. 47, 275.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 276.

<sup>127</sup> Susón dice aquí que también desprecian la humanidad de Cristo. En el capítulo 51 recoge asimismo su afirmación de que el mismo Dios es un obstáculo para la perfección espiritual y por tanto, según ellos, hay que desprenderse de Dios, del Espíritu, de toda visión y volverse únicamente hacia la propia iluminación interior. Cf. *ibid.* c. 51, 300.

<sup>128</sup> *Ibid.* c. 48, 279.

Susón insiste en que en la unión mística no se da una transformación de la naturaleza creada en la Deidad, ni siquiera en la última etapa del itinerario místico. Sólo hay “desapropiación y olvido de uno mismo en la contemplación.”<sup>129</sup> Describe así el culmen del camino espiritual:

“Cuando el hombre puede despojarse aún más de sí mismo y cuando Dios quiere concederle su auxilio, por medio de un raptó potente, como hizo con Pablo y como puede seguir haciendo, según enseña San Bernardo, el espíritu creado es llevado por el Espíritu supraesencial donde [el hombre] no podía penetrar por sus propias fuerzas. Este éxtasis le despoja de imágenes, de formas y de toda multiplicidad; llega a una ignorancia que le hace olvidarse de sí mismo y de todas las cosas y, por un impulso, es devuelto, junto con las tres Personas, al abismo de la simplicidad inmanente donde goza de su bienaventuranza, según la más alta verdad. Allí ya no hay lucha ni esfuerzo, pues el principio y el final [...] se han vuelto uno, y el espíritu [humano] está despojado de sí mismo y se ha vuelto uno con él [el abismo de la simplicidad divina].”<sup>130</sup>

El autor no especifica con el detalle que luego presentarán otros místicos, como Santa Teresa, fases en esta unión; en algunos momentos parece referirse a una unión extática, que acaece en un instante y luego el alma retorna a sí misma, y en otros parece hablar de la unión transformante, tranquila y permanente<sup>131</sup>. En ocasiones describe un éxtasis o arrobamiento que lleva a la persona fuera de sí mismo, y le sumerge o absorbe en Dios<sup>132</sup>. En esta absorción, el espíritu humano llega, de alguna manera, a olvidarse de sí mismo y perderse a sí mismo. Por ejemplo, dice que “a veces, la altura [en la que se eleva el espíritu humano espiritualizado] es tan infinita que vuela, y luego es llevado a esta profundidad sin fondo.”<sup>133</sup> En otros momentos, Susón habla de la muerte del espíritu: “Allí, el espíritu muere, viviendo todo en las maravillas de la Deidad. La muerte del espíritu consiste en que, en su anonadamiento, no distingue más su propio ser, pero después de su vuelta a sí mismo, establece la distinción según la Trinidad de las Personas, y distingue cada cosa según lo que es.”<sup>134</sup> En el *Librito de la Verdad*, el místico relata que en una época de su vida “a veces durante unas diez semanas, a veces más, a veces menos, estaba tan fuertemente arrobado fuera de sí

---

<sup>129</sup> Cf. *ibid.*

<sup>130</sup> *Ibid.* c. 53, 311.

<sup>131</sup> Según Tanquerey, Santa Teresa distingue cuatro grados de contemplación, según la mayor o menor posesión que Dios toma del alma. Cuando se apodera del “extremo sutil del alma”, dejando a las potencias inferiores y a los sentidos libres, para ocuparse en sus operaciones naturales, es la oración de *quietud*. Cuando toma todas las potencias interiores, dejando libres solamente los sentidos externos, es la *unión plena*. Si recoge a la vez las potencias interiores y los sentidos externos, de modo transitorio, es *unión extática* o desposorios místicos. Por último, cuando se apodera de todas las potencias interiores y exteriores de modo permanente y estable, es la *unión transformante* o el matrimonio espiritual. Cf. A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística* (Paris – Tournai - Roma, Desclée, 1930) 907-946.

<sup>132</sup> Cf. *Vida* c. 31, 221; c. 32, 224; c. 48, 277; c. 50, 292; c. 51, 301; c. 52, 306; LV c. 5, 436 y 439.

<sup>133</sup> *Vida* c. 52, 304.

<sup>134</sup> *Ibid.*, 307.



mismo, que en presencia o no de gente, mientras hacía uso de sus sentidos, éstos estaban tan privados de su operación propia, que en todas partes y en todas las cosas el Uno y sólo él respondía.<sup>135</sup> Extrañado de que este estado no permaneciera, la Palabra le contesta que, posiblemente, es que el fondo esencial aún no ha sido alcanzado. Pone el ejemplo de San Pablo; también él volvió en sí, y se encontró con el mismo Pablo que era antes.<sup>136</sup> En otro lugar explica que, cuando un hombre está arrobado en Dios, no ha alcanzado aún el grado supremo, sino que “es una atracción que prepara a una unión esencial (*weslich ingenommenheit*)” que, en cierto modo, es permanente.<sup>137</sup> ¿Cómo es posible que, en el tiempo, un hombre pueda estar absorbido en Dios y ser uno con Él? –se pregunta Susón–. Esta absorción, como posesión permanente y perfecta, sólo se produce después de la muerte y, sin embargo, puede experimentarse en mayor o menor medida, como un anticipo ya en vida pues, en la unión, el hombre está más allá del tiempo.

“Un maestro dice que la eternidad es una vida que está más allá del tiempo y que incluye todo el tiempo, sin antes y sin después. Y el que es absorbido en la Nada eterna posee todo en todo y allí no hay ni antes ni después. Aún más, si un hombre fuera absorbido por ella, no llevaría allí menos tiempo que el que hubiera sido absorbido por ella desde hace mil años.”<sup>138</sup>

Una vez que la persona ha alcanzado la unión esencial, este estado es duradero, “no en el sentido de que goza de ella sin cesar, sino de una manera habitual, que no se pierde.”<sup>139</sup> El autor quiere decir que no se trata siempre de una unión extática frutiva, sino que, en la unión transformante, se experimenta la presencia de Dios de manera permanente, “habitual”. En ella las cosas exteriores, como el hambre o las penas, “no alteran la contemplación interior, pues ésta tiene lugar en la libertad.”<sup>140</sup>

Vamos a profundizar a continuación en este “rpto” o absorción en Dios, sin entrar a distinguir si es temporal o, de algún modo, se ha hecho permanente, ya que, en sus explicaciones, Susón no siempre delimita con claridad si habla de una unión extática o de la unión esencial. En todo momento recuerda también que hablar de estas cosas es difícil, pues ninguna imagen o descripción es adecuada, ni tampoco se puede entender si

---

<sup>135</sup> LV c. 5, 439.

<sup>136</sup> Cf. *Vida* c. 48, 277.

<sup>137</sup> Cf. *ibid.* c. 50, 293. En nota la editora francesa, Ancelet-Hustache, indica que la unión esencial es la unión transformante, o lo que Santa Teresa llama matrimonio espiritual.

<sup>138</sup> LV c. 5, 442. En el margen de un manuscrito está indicado el nombre de Boecio. También Eckhart participaba de esta noción de eternidad, fuera del tiempo.

<sup>139</sup> Cf. *ibid.*, 449.

<sup>140</sup> Cf. *Ibid.*

no se ha experimentado:

“A menos de que el hombre comprenda dos cosas opuestas en una sola, no es nada fácil hablar con él sobre estos asuntos, pues cuando ha comprendido, es porque ya ha recorrido la mitad del camino.”<sup>141</sup>

Comentando el texto evangélico: “Donde estoy yo, allí ha de estar mi siervo”, el místico renano explica que aquél que no ha temido el “donde” del Hijo en su humanidad y muerte de cruz, “podrá, según la promesa [de Cristo], gozar de una manera espiritual que le llenará de alegría, en tanto que es posible, en el tiempo y en la eternidad, del ‘donde’ alegre de la desnuda Deidad que éste posee en tanto que Hijo”, es decir, la “luz supraesencial de la unidad divina”, “la simple unidad en la que toda multiplicidad es despojada de sí misma”, origen inmanente de la Trinidad de las Personas.<sup>142</sup> Pues “en la Trinidad, la unidad atrae a sí [al espíritu humano] hacia su verdadera morada sobrenatural, donde permanece, por encima de sí mismo, en aquel que le ha atraído.”<sup>143</sup>

En este estado que, siguiendo a Dionisio, podemos denominar estado teopático –Susón también emplea la expresión de personas “teopáticas” (*gotleidender mensh*)<sup>144</sup>–, la experiencia de la presencia de Dios es tal que todas las dimensiones y los niveles del ser humano quedan afectados. La persona experimenta que su ser más profundo está penetrado por el ser de Dios; el conocimiento se vive desde otra percepción y el alma ama con la voluntad de Dios. Por ello, el místico alemán explica que en la unión esencial, “la esencia del alma está unida a la esencia de la Nada, y las potencias del alma a las operaciones de la Nada: las operaciones que la Nada realiza en sí misma.”<sup>145</sup> Esta afirmación ha de entenderse desde la explicación de la noción renana de esencia del alma, que presentamos en la primera parte de este capítulo. Susón retoma aquí la afirmación eckhartiana de que Dios, en tanto que Ser, penetra lo más íntimo del alma, su “algo simple”, su “fondo”. Y el alma se adhiere, de alguna manera, a la actividad interna de Dios, es decir, a la generación del Verbo y a la procesión del Espíritu, a través de sus potencias, el entendimiento y la voluntad.<sup>146</sup> “Este poderoso retorno hacia la Nada” –afirma el místico– nos despoja de nosotros mismos, suprime en el fondo toda distinción, pero no en cuanto a la esencia, pues seguimos siendo criaturas, sino en

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, 439.

<sup>142</sup> Cf. *Vida* c. 52, 302. En el capítulo III hemos descrito con detalle cómo entiende Susón esta “simple unidad” de la que mana sin cesar la Trinidad de las Personas.

<sup>143</sup> *Ibid.*, 307.

<sup>144</sup> Cf. L. COGNET, o. c., 194.

<sup>145</sup> LV c. 5, 445.

<sup>146</sup> Cf. J.-A BIZET, o. c., 59-60.

cuanto a su modo respecto de nosotros.<sup>147</sup> También se puede considerar como una “regeneración”, un nuevo nacimiento en Dios. Susón recurre a la explicación del término “generación”: cuando un ser engendra a otro, lo forma en sí mismo y según él mismo y lo hace semejante a sí mismo en su esencia y su operación. Por tanto,

“en el hombre que se ha abandonado, cuyo único padre es Dios, y en el que nada temporal es engendrado según la voluntad propia, los ojos [interiores] se abren, y se comprende a sí mismo allí donde está, encuentra allí su esencia y su vida bienaventurada, y es uno con Él, pues allí todas las cosas son unas en el Uno.”<sup>148</sup>

Así, según la experiencia de las personas que han llegado a unir su espíritu con el Espíritu divino y según la enseñanza de maestros, cuando éstas son “absorbidas en Dios, en razón de la unión inefable e inmanente que tienen con Él, se consideran a sí mismas y consideran todas las cosas, como inmanentes y eternas.” Sin embargo, en esta regeneración, no dejan de ser criaturas:

“El hombre no puede ser criatura y Dios según lo que venimos diciendo –responde–. Pero Dios es trino y uno; igualmente, el ser humano puede, de alguna manera, cuando está anonadado en Dios, ser uno según esta pérdida de sí mismo, y a la vez, de una manera exterior, contemplar, gozar y librarse a operaciones análogas. He aquí una comparación: el ojo se pierde cuando está ocupado en mirar, pues, por la operación de la visión, se hace uno con su objeto. Sin embargo, uno y otro siguen siendo lo que son.”<sup>149</sup>

En la absorción en Dios, el espíritu humano permanece según su esencia, pero está liberado de su propio yo, en el sentido que ya no se posee a sí mismo. El alma, de alguna manera, llega a olvidarse y perderse, como decía San Pablo: “Vivo, pero es Cristo quien vive en mí”; y ésta es la verdadera pobreza de espíritu de la que hablan las bienaventuranzas.<sup>150</sup> Susón comenta la afirmación de San Bernardo de que los bienaventurados han sido despojados de su propio ser y revestidos de otra forma, otro esplendor, otra operación:

“¿Qué es entonces esa forma extranjera, sino la naturaleza divina y la esencia divina en la que los bienaventurados se sumergen y que se derrama en ellos, y éstos no son más que uno en ella [la esencia divina]? ¿Qué es esta otra gloria, sino el ser transfigurado y glorificado de esta luz esencial hacia la que no hay acceso? ¿Qué es esta otra potencia, sino que esta esencia y esta misma unidad da al hombre la fuerza divina y el poder divino de hacer todo y de dejarlo todo, en vistas a su bienaventuranza?”<sup>151</sup>

Por tanto, la unión esencial ha de ser entendida como una comunión

---

<sup>147</sup> Cf. LV c. 5, 442.

<sup>148</sup> *Ibid.*, 438. Para explicar esta regeneración, el autor se sirve del texto del evangelio de San Juan 1, 12, como se leía en la Vulgata: “Él ha dado el poder y la potencia de ser hijos de Dios a todos los que no han nacido más que de Dios.”

<sup>149</sup> LV c. 5, 443 (T 321; V 51). Aquí Susón retoma el mismo ejemplo que el Maestro Eckhart que hemos mencionado más arriba.

<sup>150</sup> Cf. *Vida* c. 51, 301.

participada<sup>152</sup>, pues el alma "toma todo su ser y toda su vida y saca [como de una fuente] del fondo de esta Nada todo lo que es", actuando desde la fuerza divina:

"En este modo de contemplación, no sabe nada ni de este conocimiento ni del amor ni de cualquier cosa. Reposa por entero, solitaria en esta nada y no conoce nada más que el ser que es Dios y la Nada. Pero si sabe, y conoce que sabe, contempla y reconoce la Nada, es porque ya ha salido del estado precedente, para retornar a sí misma según el orden natural."<sup>153</sup>

Por esta unión inefable, la diferencia entre Dios y el ser humano ya no es percibida pero, "según la esencia, cada uno sigue siendo lo que es."<sup>154</sup> Susón resalta también que todo es don de Dios. Sumergido en Él, el espíritu humano "adquiere ciertamente alguna cualidad de la Deidad, pero no se convierte en Dios por naturaleza. Lo que le es acordado es por gracia."<sup>155</sup>

La persona que se ha anonadado en el Uno no actúa ya en tanto que ser humano, desde sus potencias naturales; por esta razón, el místico afirma "en la unión, no hay más que una generación y un fondo", no hay más que una operación, la de la Nada, que se realiza fuera del tiempo, y un ser, el de Dios.<sup>156</sup> Como hemos dicho, en el seno del Ser, el alma es privada de su propio ser, en el sentido de que es transportada más allá de sus potencias naturales. Pero el autor matiza que no significa que el ser humano esté totalmente privado de sus operaciones naturales, sino que en este modo de unión, no es consciente de ellas. Por ello, si se habla con propiedad, no hay en el ser humano generación eterna, pues significaría que éste se ha convertido en Dios mismo, sino regeneración.

"Denomino generación eterna –explica Susón–, a la fuerza única [de Dios] que da el ser a todas las cosas y a todas las causas de las cosas, mientras que la regeneración pertenece sólo al hombre, y es lo que llamo un retorno al origen de toda cosa, sea la que sea, según el modo de este origen y sin ninguna consideración de sí misma."<sup>157</sup>

Cuando el alma está sumida en "la desnudez de la Nada", todo conocimiento,

---

<sup>151</sup> LV c. 4, 435.

<sup>152</sup> Cf. *ibid.*, 436.

<sup>153</sup> *Ibid.* c. 5, 444.

<sup>154</sup> Cf. *ibid.*, 449.

<sup>155</sup> Cf. *Vida* c. 52, 306.

<sup>156</sup> Susón considera, como el Maestro Eckhart, que en Dios no hay más que una operación, la generación. Propiamente hablando, la voluntad no actúa de manera generadora, no es una nueva operación, sino que es un apetito intelectual que orienta sus inclinaciones a partir de la inteligencia. La voluntad se inclina por el bien que le presenta el entendimiento. En Dios, la operación del conocimiento de sí mismo engendra al Hijo; del amor que se derrama en esta operación de autoconocimiento dimana el Espíritu. El autor afirma que también en Cristo hay una única operación, la divina. "Si Dios no engendrara continuamente a su Hijo, Cristo nunca hubiera operado operaciones naturales." Cf. LV c. 5, 445.

<sup>157</sup> Cf. *ibid.*, 447.

deseo y todo el modo de actuar de la criatura se pierde en Dios: "cuando la persona está fuera de sí, de manera que reposa absolutamente en el fondo de la Nada eterna, no sabe nada de sí misma ni de nada, y está verdaderamente perdida para sí misma."<sup>158</sup>

En esta simple unidad, el hombre queda despojado de su propio modo de conocimiento y queda perdido "en la privación [inconsciencia] de sí mismo y en el olvido de todas las cosas."<sup>159</sup>

"El espíritu [del hombre] es despojado de la luz tenebrosa propia de la naturaleza humana, [...] y allí siente que es otro y más real que según su entendimiento en la luz precedente, [...] y así es despojado y liberado de todo modo en la simple esencia divina. Entonces todas las cosas resplandecen en el silencio simple, y la distinción permanente de las Personas, consideradas según su diferencia, es olvidada en este modo simple de la ausencia de modo."<sup>160</sup>

Entonces conoce desde otra luz que no es la suya, desde la "luz supraesencial de la esencia divina". Y dado que ésta encierra en sí misma la esencia de todas las criaturas, es decir, la imagen de todas las cosas, "todas las cosas resplandecen en el seno del Ser en un silencio interior, según la simplicidad del Ser."<sup>161</sup> El místico renano recurre al lenguaje paradójico para describir lo inefable:

"Aquí se experimentan maravillas con un asombro mudo que se expresa con silencio [...], en esta tiniebla supraluminosa y oscura, que es una claridad luminosa que supera toda revelación, en la cual todo está reflejado, y que colma al cegado intelecto [humano] con luces desconocidas, invisibles, deslumbrantes."<sup>162</sup>

El autor se pregunta también si la persona que vive en el estado teopático ha alcanzado ya un conocimiento total de la verdad, o se mantiene aún en el terreno de la opinión y la imaginación.

"Como tal persona sigue siendo un ser humano –contesta–, continúa teniendo opiniones e imaginaciones; pero cuando es desapropiada de sí misma y se pierde en lo que es [cuando está en éxtasis], conoce toda verdad, pues es la verdad misma y la persona está fuera de sí misma."<sup>163</sup>

La opinión y la creencia pertenecen al ser humano, y por ello sigue teniéndolas, pero cuando el yo se ha perdido en la luz eterna, en la unión, ya no ha más creencia, sino que aparece el ser de la cosa misma.

---

<sup>158</sup> Cf. *ibid.*, 448.

<sup>159</sup> Cf. *Vida* c. 52, 306-307.

<sup>160</sup> *Ibid.*, 305.

<sup>161</sup> Cf. *ibid.*

<sup>162</sup> *Ibid.*, 308.

<sup>163</sup> LV c. 5, 457.

En este estado, la persona goza también de la suprema bienaventuranza, pues está unida a la vida intradivina, "allí donde la Nada goza de sí misma y engendra."<sup>164</sup> La voluntad del hombre también está aniquilada "según el modo de querer que hace que quiera realizar tal o cual acto por voluntad propia". En la unión, ya no realiza la operación de ese querer defectuoso, sino que su voluntad se ha vuelto libre:

"De ninguna manera quiere [el hombre absorbido en Dios] realizar mal alguno, sino que quiere todo lo bueno. Pero, en realidad, toda su vida y su querer y su operación es una libertad inviolada que, sin duda alguna, es su refugio, y entonces actúa de manera generadora. [...] Su voluntad está unida a la voluntad divina y no quiere más que lo que Él es."<sup>165</sup>

Es decir, que el que se ha unido a Dios está tan desapropiado de sí mismo, que ya no percibe más que la voluntad de Dios: ha perdido su voluntad propia y ama sólo a Dios y desde Dios, y por ello "es una libertad inviolada". Pero vivir desde esta libertad no significa en absoluto que "el justo no deba temer ningún obstáculo", es decir, ningún pecado, como afirmaban los seguidores del Libre Espíritu<sup>166</sup> sino que, por el contrario, el justo vive siempre haciendo la voluntad de Dios, lo cual es diametralmente opuesto al pecado. Por tanto, "el que se halla a sí mismo en Cristo –afirma Susón–, deja a todas las cosas en su orden, hace lo que es justo."<sup>167</sup> Para nuestro místico, "una cosa es ordenada cuando, tanto en su interior como en su exterior, nada de lo que la concierne le falta o deja de ser percibido por sus efectos, y es desordenada cuando uno de sus aspectos le falta."<sup>168</sup> Es decir, todos los aspectos de la vida de una persona unida a Dios, tanto del interior como del exterior, y todas sus acciones son coherentes con la voluntad de Dios. Y si dejan de serlo, es porque la persona ha dejado de vivir esta unión.

El último capítulo del *Librito de la Verdad* describe cómo reconocer por su vida a una persona que ha alcanzado la unión esencial y se ha abandonado verdaderamente en Dios. Ni vive la relajación desordenada del Libre Espíritu, ni actúa con una extrema estrechez de conciencia y escrúpulos. Ambos extremos se producen por una preocupación por la propia imagen, que puede ser "según el cuerpo", por una libertad desordenada, o "según el espíritu", por una búsqueda de la propia perfección. Sin

---

<sup>164</sup> Cf. *ibid.*, 445.

<sup>165</sup> *Ibid.*, 448.

<sup>166</sup> Cf. *Vida* c. 46, 273-274 y c. 48, 278. Susón afirma que "es falso que haya que enfangarse en todos los pecados para alcanzar el verdadero abandono, como pretenden ciertos insensatos". Aunque reconoce que el arrepentimiento y el pesar que se produce al reconocer el propio pecado, puede volver a poner a la persona en el buen camino, y le ayuda a crecer en el conocimiento de sí misma.

<sup>167</sup> *Ibid.* c. 49, 286.

<sup>168</sup> LV c. 6, 452.

embargo, la persona sumergida en Dios se ha desprendido y ha muerto a su propio yo y a todas las cosas. Vive "en un presente eterno, sin buscar su propio interés" y se relaciona con los demás "sin guardar la imagen de su prójimo en su interior: lo ama sin ataduras y se compadece de él sin turbarse, desde una verdadera libertad."<sup>169</sup> Aunque San Pablo afirma que el justo ya no vive de la ley, la persona abandonada no deja de cumplirla, sino que realiza desde el abandono lo que otros cumplen por temor y obligación. Así, "se comporta con más sumisión que otros hombres, pues comprende en el fondo e interiormente lo que conviene a cada cosa exteriormente."<sup>170</sup> También se atiene a los ejercicios comunes: la confesión, la oración, la moderación en el comer y el dormir, etc. Susón explica que la confesión que se hace por amor es más noble que la que proviene de las faltas, y las personas abandonadas siguen haciendo oración, y ésta es fecunda y se realiza en el recogimiento de los sentidos. En todas sus acciones, su ser exterior come, actúa, pero su ser interior permanece centrado en Dios. Por ello su actitud exterior es reservada y sus sentidos están apaciguados.

Una vez recorridas las etapas del itinerario propuesto por Enrique Susón, podemos agruparlas en los tres grandes momentos de todo proceso místico. El que comienza, ha de ejercitarse en interiorizar sus sentidos y alcanzar la pureza del corazón. El que progresa, conformarse con Cristo en su vida y en su muerte, hasta alcanzar un silencio profundo: el abandono interior (*Gelassenheit*) en el desprendimiento de toda imagen, incluida la del propio yo y la humanidad del Hijo. En la última etapa, la perfección espiritual, penetra en el fondo de su alma, experimenta un raptó potente en el que su espíritu es llevado por el Espíritu divino al ámbito de la vida intradivina (unión extática), hasta llegar a una unión esencial, que en cierto modo es permanente.

Nuestro autor insiste en que todo este proceso es fruto de la gracia de Dios y matiza, frente a los que no interpretaban correctamente al Maestro Eckhart, que la unión con Dios a la que se llega no significa una pérdida de la condición creatural del ser humano. La persona que se ha abismado en Dios experimenta que en ella no hay más que un fondo y una operación, pues está despojada de sus operaciones naturales, de su conocimiento y su voluntad. Sin embargo, sigue siendo un ser humano: se percibe uno con Dios, pero en realidad sigue siendo distinto de Él; está unido a Él, pero no es Dios mismo. La expresión "unión esencial" ha de entenderse, por tanto, no como una pérdida de la esencia propia del ser humano, sino como una unión "habitual", de algún modo

---

<sup>169</sup> *Ibid.* c. 7, 456.



permanente. Por ello, la persona que ha alcanzado esta unión vivencia y consiente la presencia de Dios en todos los niveles de la persona: se percibe a sí mismo y al mundo desde Él, ama con la voluntad de Dios y vive con una libertad interior profunda. Toda su vida es coherente con esta experiencia y, según la expresión de Susón, mantiene un orden. En esto se distingue de la falsa libertad de los sectarios y de la estrechez de conciencia de algunos que parecen santos, pero que siguen en las primeras etapas del proceso místico.

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, 455.

### 4.3 Antropología teológica

En este apartado vamos a aproximarnos brevemente a la antropología teológica susoniana, aunque nuestro autor no ofrece sobre ella una reflexión sistemática, ya que sus escritos se centran fundamentalmente en la vida interior y el itinerario místico.

Enrique Susón aborda el tema de la creación en relación con la regeneración del ser humano y su irrupción en la vida intratrinitaria. Siguiendo el esquema escolástico, afirma lo siguiente:

“Dicen los maestros que la emanación (*usfluss*) de la criatura desde de su origen primero es un reflujo circular hacia su principio; pues así como la emanación de las Personas en Dios es el modelo del origen de la criatura, es también imagen del retorno de la criatura a Dios.”<sup>171</sup>

La procesión de las Personas en el seno de la Trinidad es modelo ejemplar de la creación y también es imagen de la irrupción que el ser humano ha de realizar en Dios, para encontrar su vida plena, su salvación. La infinita bondad de Dios le lleva a querer comunicarse libremente, en sí mismo y fuera de sí mismo: esta autocomunicación de Dios da origen, de manera incesante, a las procesiones intratrinitarias y también a la creación, pues en la generación del Verbo, todas las cosas son pronunciadas y son creadas.<sup>172</sup> El místico renano subraya que la creación es un don libre y gratuito de Dios: “la esencia de las Personas, según su naturaleza, produce por gracia la esencia de todas las criaturas.”<sup>173</sup> Influida por el neoplatonismo, afirma que podemos encontrar en los seres una gradación, en función de su perfección y cercanía con Dios:

“La procesión de las criaturas a partir de Dios, suprema cumbre de todos los seres, Dios, según el orden de la naturaleza, tiene lugar por descenso de las más perfectas a las más imperfectas; pues todas las perfecciones de los seres descienden en un cierto orden del supremo polo de las cosas, Dios. Por tanto, para el hombre es natural comenzar por las realidades inferiores y, subiendo por grados, avanzar en el conocimiento de las cosas divinas.”<sup>174</sup>

En la jerarquización de las criaturas, ser humano posee una gran nobleza y

---

<sup>171</sup> *Vida* c. 51, 297. Cf. *In I Sent.*, dist. 14, a. 2. En la nota 100 del capítulo III, indicamos que Susón emplea *usfluss* para traducir *processio*, *emanatio* y *creatio*. Santo Tomás se refiere a la circularidad de la vida humana por el binomio *exitus/reditus*, que Susón expresa con los términos *usbruch/ duchbruch* (salida/irrupción) o *usschlag/ widerschlag* (difusión, emanación/ reflujo, retorno).

<sup>172</sup> Cf. *Vida* c. 51, 298. Más adelante, Susón vuelve a afirmar que “la generación del Verbo, que ha tomado la naturaleza humana, es la causa de la creación de todos los espíritus y de todas las cosas según su ser natural.” *Ibid.* c. 53, 309. El autor se plantea de esta manera la creación en Cristo, mediador y fin de la creación.

<sup>173</sup> *Ibid.* c. 52, 305.

<sup>174</sup> *Horol.* lib. I, c. II, 46. Cf. *La Jerarquía celeste* I, 3 en PSEUDO-DIONISIO, o.c., 121-122.

perfección, pues es creado nada menos que a imagen y semejanza de Dios, a imagen de la Trinidad.<sup>175</sup> Esta condición de imagen de Dios, de alguna manera, emparenta a la persona con el que la hace surgir permanentemente de su presencia, con el que le da el ser y la vida. Como señalamos en la primera parte de este capítulo, para Susón y toda la escuela alemana, la imagen de Dios en el alma se encuentra en “el espíritu intelectual”, “el alma espiritual”, la “fortaleza” o el “algo simple del alma”, que ha recibido la iluminación de la Deidad eterna. Es don de Dios y es la condición de posibilidad de la apertura de la persona a lo eterno. Sin embargo, el fondo íntimo del alma, de alguna manera, es inefable y sin nombre, y queda en penumbra. Sus potencias superiores, memoria, entendimiento y voluntad, que son la parte dinámica de la esencia del alma, han de volverse hacia el interior y tener como objeto a este fondo, la esencia misma del alma, para reconocer la presencia de la gracia. Pues gracias a la “luminosa chispa del alma” que brilla en esta imagen luminosa –afirma nuestro místico–, la persona vive dinamizada y tendida hacia su origen y su meta, el abismo sin fondo de la Deidad. Pues Dios ha inscrito un orden en la creación y, en este orden, cada ser debe orientarse hacia su primer origen.<sup>176</sup>

Sin embargo, “así como la criatura espiritual debería lanzarse a la contemplación del Uno, permanece vuelta hacia el exterior, considerando con su propia voluntad su ser particular, y de este desorden proviene el demonio y todo mal.”<sup>177</sup> Susón explica que el pecado y el mal provienen de la separación del plan de Dios, del centramiento de la persona en sí misma y de su autoafirmación como fin en sí misma, que apaga el deseo de Dios y le lleva a entregarse a las cosas de este mundo.<sup>178</sup> Lo que empuja al hombre a las malas acciones, dice el místico dominico, es el orgullo, la autocomplacencia, la búsqueda de satisfacción, pero sólo el abandono en manos de Dios sacia de verdad nuestro deseo y nos hace ser.<sup>179</sup> En uno de sus sermones, nuestro autor aborda el origen del mal en la creación:

“Dios había creado a Lucifer lleno de esplendor y nobleza. ¿Qué hizo él? Volverse hacia sí mismo con satisfacción, satisfecho de sí mismo. Quería ser algo. En el instante mismo en que quiso ser [autoafirmarse], no fue nada y cayó. Encontramos un ejemplo semejante en nuestro padre y nuestra madre, que Dios había llenado de una nobleza

---

<sup>175</sup> LV c. 6, 453. Cf. *S. Th.* I, q. 93, a. 5. Santo Tomás afirma que en el hombre se da la imagen de Dios en cuanto a la naturaleza divina y en cuanto a la trinidad de Personas, pues en el mismo Dios hay una naturaleza y tres Personas.

<sup>176</sup> Cf. LV c. 3, 430.

<sup>177</sup> *Ibid.*, 431.

<sup>178</sup> Cf. *Ibid.* c. 4, 433.

<sup>179</sup> Cf. *Vida* c. 49, 283-284.

maravillosa. El demonio dijo a Doña Eva presentándole la manzana –aunque en realidad ella no la quería, por temor a morir y no ser nada–: ‘No temas, le dijo, ivosotros seréis! –i*eritis!*’ Esta palabra fue para ella tan agradable, resonó tan fuertemente en los oídos de su corazón, le pareció tan amable a su naturaleza y tan enraizada en ella, que tomó y comió la manzana, deprisa, sin reflexión. Y así es como todos nos hemos vuelto vacío y nada, nosotros, sus hijos y los hijos de sus hijos. El que quiera ser, necesariamente ha de abandonarse [renunciar a sí mismo].”<sup>180</sup>

En este sentido, Susón reitera que el hombre por sí mismo no es nada, no tiene más que sus faltas<sup>181</sup>. Sin embargo, el acento de los escritos de nuestro autor no recae tanto sobre el pecado del ser humano, sino sobre la incesante oferta salvadora de Dios, su llamada a la vida en plenitud. Por ello, el misterio de la encarnación tiene un lugar central en el pensamiento susoniano. Somos creados en Cristo, redimidos y salvados por Él, y gracias a Él somos también incorporados, en cierta medida, a la vida intradivina en la unión deiforme.

“¿No es el pecado el que te ha hecho descender del cielo sobre la tierra? ¡Feliz culpa!, como dice San Gregorio, el que nos ha dado un redentor tan dulce y amable, que quiere acogernos en todo momento con tanto amor!”<sup>182</sup>

Por ello, el místico renano valora la presente situación en la que nos encontramos, es nuestro tiempo de salvación. Invita a no estar mirando hacia atrás, a preferir el estado actual creado al estado en que todas las esencias estaban en la mente de Dios en su ejemplar eterno. Pues una vez creada, la criatura puede reconocer y dar gloria a Dios, y realizar su retorno hacia Él.<sup>183</sup> En el *Libro de la Sabiduría eterna*, exclama también:

“¡Que nadie eche de menos el paraíso! Hemos perdido un paraíso, pero hemos recuperado dos [Cristo y la virgen María] ¿Acaso no es un paraíso aquella en la que se ha formado el fruto del árbol de la vida? ¿Y no es también un paraíso, más bello que cualquier otro paraíso, aquel en quien los muertos recobran vida cuando prueban de sus frutos? De sus manos, de sus pies, de su costado mana la fuente viva que inunda la tierra: la fuente de la misericordia incesante, de la sabiduría infinita, de la dulzura exuberante, del amor ardiente, la fuente de la vida eterna.”<sup>184</sup>

Parece que el autor renano considera que tanto la creación como la encarnación van encaminadas a la comunicación de la vida divina, la salvación gratuita ofrecida por Dios, que ha tenido lugar de modo definitivo en Jesucristo. El ser humano ha de reproducir la imagen del Hijo para alcanzar la plenitud de su vida: la comunión con el corazón del Padre, por medio del Hijo, en el Espíritu. Habla de este proceso como

---

<sup>180</sup> *Sermón IV*, 565.

<sup>181</sup> Cf. LSE c. 9, 437.

<sup>182</sup> *Sermón I*, 542. J. Ancelet-Hustache indica en nota que esta referencia suele atribuirse a San Agustín y no a San Gregorio.

<sup>183</sup> Cf. LV c. 3, 430.

<sup>184</sup> LSE c. 16, 373.

“retorno al origen”, “irrupción” o “regeneración”. Cristo es Hijo por naturaleza, recuerda en varias ocasiones, pero nosotros somos hijos adoptivos, por ser incorporados a su imagen. En nuestra conformación y en la unión con la imagen del Hijo único, Cristo, somos uno con él. La persona que verdaderamente se ha abandonado y formado según Cristo y en Cristo, se hace semejante a él en su esencia y operación, y es transformada en la imagen divina.<sup>185</sup> Así, quién no ha temido seguirle en su humanidad, es conducido allí donde se encuentra en su divinidad, el abismo sin fondo de la Deidad. Sin embargo, en este estado no dejamos de ser criaturas para convertimos en el mismo Hijo, como creían algunos; se trata de un nuevo nacimiento, una regeneración<sup>186</sup>. En ella alcanzamos la bienaventuranza plena, pero de manera participada. Pues, como recuerda Susón, Jesucristo posee la vida intradivina por la encarnación, y nosotros, únicamente por la unión deiforme.<sup>187</sup> El hombre ha de hacerse uno con Cristo y en él, sin dejar de ser distinto de él, aunque en la unión se sienta más que unido, se perciba uno con él.

Ya hemos descrito de manera detallada los pasos que Susón propone para recorrer este itinerario, que culmina en la filiación divina y la comunión con Dios; llegar a ser, por gracia, lo que el Hijo es por naturaleza:

“La recompensa esencial consiste en la perfecta unión del alma con Dios, en la que goza plenamente por una visión y un amor perfectos. Pues el deseo infinito del alma nunca estará plenamente satisfecho hasta que no alcance la inmersión total en el abismo de la Deidad. Sólo así, gozando perfectamente de esta suprema Trinidad y muy simple Unidad, vivirá finalmente en la plena bienaventuranza [...] hasta llegar a ser por gracia lo que Dios es por naturaleza.”<sup>188</sup>

La plenitud de esta bienaventuranza es escatológica; sin embargo, los místicos renanos están convencidos de que ya en vida se puede experimentar una comunión participada con la vida divina. La persona ha de poner de su parte y volverse hacia el interior, pero el encuentro siempre es don de Dios, y su llamada y presencia alienta nuestro camino y nos incorpora, por su Espíritu, hacia la unión plena con Él. Así lo reconoce Susón:

“Señor, cuando la brillante estrella de la mañana se eleva en medio de mi alma, todo sufrimiento desaparece, todas las tinieblas se disipan y la serenidad luminosa aparece. Señor, mi corazón ríe, mi espíritu retoma su alegría, mi alma se regocija, experimento un sentimiento de fiesta, y todo lo que está en mí o depende de mí se torna en alabanza tuya.

---

<sup>185</sup> Cf. LV c. 5, 437; c. 6, 435 y 438. Dado que Cristo es la imagen perfecta del Padre, si la persona se conforma con él, se hace también semejante a él y queda transformado en la unidad del primer ejemplar, que es Cristo.

<sup>186</sup> Cf. *ibid.*, 453 y *Vida* c. 52, 305.

<sup>187</sup> Cf. LV c. 6, 454.

<sup>188</sup> *Horol.* lib. I, c. 2, 183.

Todo aquello que era difícil, penoso o imposible para mí se vuelve fácil y dulce: ayunar, estar en vigilia, orar, sufrir, abandonarme, y practicar cualquier austeridad ya no suponen nada en tu presencia. Entonces estoy lleno de un valor que desaparece cuando te me abandonas. El alma está inundada de claridad, de verdad, de dulzura, y olvida toda su pena. El corazón puede librarse a una suave contemplación, la lengua se expresa con elocuencia, el cuerpo realiza cualquier cosa con facilidad. [...] Pero súbitamente, en un momento, se desvanece este estado, y soy un pobre y abandonado."<sup>189</sup>

Respondiendo a las desviaciones de los Hermanos del Libre Espíritu, Susón insiste una y otra vez en que tanto la creación como la justificación y la unión deiforme son por gracia; y que en ningún momento se pierde la distinción entre Dios y las criaturas. En la unión, el ser humano sigue siendo creado, aunque experimente un gozo inefable y sus facultades estén inmersas en el abismo profundo de la Deidad.

Podemos recapitular la antropología susoniana que, aunque no es original en sus elementos, tiene el valor de mostrar claramente la orientación de la vida humana hacia su felicidad plena, la comunión con Dios. Creados a imagen de Dios, uno y trino, estamos abiertos a la trascendencia, en nosotros se encuentra la huella y la receptividad hacia lo divino. Sin embargo, el pecado y la dispersión de la persona en la multiplicidad de lo creado, enmascaran la fuente de nuestra vida. Pero gracias al redentor y salvador, Cristo, tenemos un modelo, una imagen, que nos indica el camino a seguir: negarnos a nosotros mismos, tomar nuestra cruz y abandonarnos en manos del Padre. En el desprendimiento total de nosotros mismos, por gracia, podemos ser alcanzados por el Espíritu y conducidos al abismo sin fondo de la vida intratrinitaria. Esta unión deiforme es, en realidad, la realización máxima de nuestro ser y lo único que sacia nuestra sed profunda y nos hace bienaventurados.

---

<sup>189</sup> LSE c. 9, 347.

## CONCLUSIONES CRÍTICAS

No pretendemos repetir aquí todas las conclusiones sobre el lenguaje místico susoniano, su concepción y vivencia del Misterio de Dios, la antropología que se desprende de su experiencia e itinerario místico, sino plantear algunas reflexiones críticas sobre sus aportaciones y las preguntas que quedan abiertas para la teología contemporánea.

Como afirmamos al analizar el lenguaje místico, nuestro autor trató de expresar su experiencia "inmediata" de Dios recurriendo a las mediaciones lingüísticas y conceptuales que estaban a su alcance. Estos referentes conceptuales son fruto de un momento y una situación sociohistórica concreta y en ocasiones necesitarían ser traducidos en otras categorías, para ser comprendidos y valorados por un lector ajeno a la filosofía medieval. Así pues, la obra de Susón, cuya intención era acercar el pensamiento teológico a la vida espiritual de personas de toda condición, no sería significativa hoy y en muchos casos, sorprendería al público a quién estaba destinada.

En efecto, nuestro místico fue un hombre profundamente marcado por su biografía y su época. Un tiempo de crisis, hambre y pestes, guerras, injusticia social, sufrimiento y dolor, en el que el sentimiento de fugacidad ante la vida invitaba a muchos hombres y, sobre todo mujeres, a volverse hacia lo eterno, anhelando encontrar una alegría profunda y sin fin. Susón siente, padece y se expresa como sus contemporáneos. La intensa vivencia de Dios que experimenta no le lleva a huir del mundo, sino a sumergirse en él, a denunciar la relajación y la injusticia de los poderes públicos y eclesiales, a salir al encuentro de los que tienen sed de Dios y también de los que se han alejado de Él, para anunciar a todos el plan de salvación de Dios. Predicador itinerante, acompaña a muchas personas y escribe con la intención de suscitar el deseo de conversión, el anhelo de un encuentro con Dios, fuente de vida y perdón, origen y fin último de la vida humana en plenitud.

A pesar de ello, también puede sorprendernos hoy el acento que –junto a los místicos renanos– pone en lo eterno, frente a la multiplicidad, la temporalidad y la corporalidad. Parece que no reconocieran el valor de la historicidad o la posibilidad de la transformación de la realidad. Puede extrañar también que, siendo dominico, Enrique Susón tampoco hable del valor de lo comunitario, o de la apertura a los otros y al mundo



como mediación en el proceso espiritual. A primera vista, da la impresión de que toda relación con las cosas o las personas ha de ser abandonada para llegar a un desprendimiento y un abandono perfectos; el itinerario propuesto parece dejar de lado todo aquello que no sea la relación con Dios en el interior de uno mismo. Sin embargo, nuestro autor aprecia todo lo humano, incluida la corporalidad y el amor temporal. Valora los sentimientos de las personas, la amistad, la belleza de la naturaleza..., pues en ello descubre la manifestación del amor de Dios, que se transparenta en la creación. También aprecia el presente de la persona y su condición creatural, como ocasión y tiempo de salvación, como reconocimiento y orientación hacia su creador y su Dios. Recurre al lenguaje de los trovadores sobre el amor de los amantes para expresar con viveza su relación con Dios y no invita tanto a renunciar a toda relación para alcanzar la unión con Dios, como a vivir unificados, centrados en Dios y, por ello, a crecer en libertad ante el apego y la distracción que personas o cosas pueden suponer para lograr este objetivo.

En realidad, no sólo sus formas de expresión y sus enseñanzas, sino también su vida, dan cuenta de la importancia de la dimensión relacional en la vida del místico dominico: participa del grupo de los Amigos de Dios; tiene una estrecha vinculación con las beguinas y monjas de su entorno, especialmente con Elsbet Stagel, su discípula e hija espiritual; dialoga con los seguidores del Libre Espíritu; en numerosas ocasiones se refiere a la vida comunitaria conventual y la de la Orden, a su familia... De su vida y sus escritos deducimos que fue una persona de gran libertad interior, coherente y evangélica, hasta el punto de poder ser llamado, como el Maestro Eckhart, un maestro de vida (*Lebemeister*). Pero no podemos proyectar nuestras categorías a otra época y buscar en un personaje del siglo XIV una manera de abordar los temas que sería anacrónica.

En este estudio hemos podido constatar que a Enrique Susón no le importa tanto elaborar un sistema teológico y filosófico coherente, cuanto servirse de los distintos elementos a su alcance para expresar la experiencia desbordante de Dios a la que todos estamos llamados. Su originalidad no radica en su novedad teológica, sino en su capacidad para combinar las enseñanzas de distintos Maestros con vistas a dar cuenta de su experiencia mística, consciente además de que todo intento de formulación del Misterio de Dios –y del misterio del ser humano en su encuentro con Él– no dejan de ser meras aproximaciones, cuyo valor es relativo. Así, además de apoyarse en la Sagrada

Escritura, está muy influido por la teología negativa y el neoplatonismo de Dionisio, autor que considera inspirado y cuya autoridad para él es indiscutible.

Asimismo, se percibe en él un influjo innegable de la ontología neoplatónica en dos planos, el del Uno y el de los seres. Sin embargo, presenta una mayor valoración que los neoplatónicos por lo singular y prefiere el estado creado al de las esencias en Dios. Se sirve de la enseñanza de San Buenaventura para hablar de la inmanencia de Dios en la creación, su presencia en ella como reflejo de la bondad divina, y al mismo tiempo de su trascendencia absoluta; su obra está transida de sentimiento religioso, al igual que la de San Buenaventura, de quien retoma también la valoración del amor a Dios como fuerza unitiva.

A Santo Tomás recurre para explicar "las claras nociones de Dios", sobre todo la Trinidad inmanente, y su valoración del "orden natural" y "las distinciones", de influencia aristotélica. Pero no asume la teoría del conocimiento tomista, que extrae lo inteligible de lo sensible por abstracción, sino que en este aspecto se sitúa dentro de la escuela de Colonia, en la misma línea de San Alberto Magno, para quien el intelecto está, de alguna manera, directamente irradiado por la luz divina.

De un modo especial, la antropología susoniana y su planteamiento de la unión mística sigue al Maestro Eckhart, intentando clarificar su doctrina y separarla de la interpretación que de ella hacían los seguidores del Libre Espíritu. En el fondo, nuestro autor acepta los puntos de vista eckhartianos, pero su novedad radica en el itinerario que propone para alcanzar la unión esencial con Dios. En él, la conformación con la humanidad de Cristo es fundamental para alcanzar o, mejor dicho, ser alcanzados por la Deidad. Más que hablar de "el nacimiento del Verbo en el alma", como hacían Eckhart o Tauler, Susón se refiere a "la regeneración o renacimiento del alma en Cristo", para acentuar la libertad y gratuidad de la acción de Dios en nosotros y distanciarse de aquellos que creían que el ser humano unido a Dios "en Dios es Dios sin distinción".

Por otra parte, a la importancia que el Maestro Eckhart y la escuela dominicana dan al intelecto, Susón añade la valoración de la voluntad y el amor, más propias de la escuela franciscana. Nuestro autor se sirve de las categorías metafísicas eckhartianas pero, para hacerlas más comprensibles y accesibles, las "psicologiza", llevándolas al plano de nuestra manera de percibir. Así por ejemplo, cuando decimos que en la unión con Dios somos un mismo Uno, no significa que perdamos nuestra condición creatural,

sino que dejamos de percibirla; dejamos de conocer o desear según los modos creados, pero no dejamos de ser criaturas.

En este sentido, Susón es sobre todo novedoso en su tiempo porque comienza a analizar sus estados interiores –influido quizá por la mística femenina– y a describir sus experiencias de consuelo y de desolación interior, que compara con el "juego del amor" entre dos amantes, Dios y la persona. Su fuerza lírica y narrativa y la impregnación afectiva de sus escritos le hicieron recibir pronto el apelativo de "el San Francisco de Suabia". En efecto, supo unir admirablemente el sentimiento y la razón, la poesía y la teología, la experiencia mística personal y la enseñanza de los Maestros.

A esta diversidad de influencias, que hacen que no siempre sepamos qué concepto hay detrás de sus palabras, se añade la dificultad derivada de su utilización de una lengua incipiente, el medio altoalemán, cuyo vocabulario abstracto es pobre. Por eso, en ocasiones un único vocablo designa diferentes conceptos, como *wesen* (*esse, existentia, ens, esentia, natura*) o *usfluss* (*emanatio, processio, creatio*). Este último término, que Susón emplea tanto para hablar de la procesión de las Personas divinas como de la creación, suscita la pregunta de hasta qué punto el autor cristianizó el neoplatonismo y si lo hizo de manera adecuada. ¿Salvaguarda suficientemente la libertad de Dios en la creación?; ¿qué quiere decir cuando habla de la "emanación" del Verbo? A continuación vamos a responder a éstas y otras cuestiones críticas respecto de la huella del neoplatonismo en el camino místico de nuestro autor.

En primer lugar, sorprende la utilización del término "emanación" (*usfluss*) para designar la creación, pues puede dar la impresión de cierto gnosticismo: la herejía gnóstica, influida por el platonismo, habla de un desprendimiento necesario del ser de Dios en todo lo creado, de una degradación progresiva de lo divino al entrar en contacto con la materia. Sin duda, el místico renano conocía las controversias teológicas de los primeros siglos y sorprende que, a pesar de ello, sostuviera deliberadamente una tesis herética. Por tanto, cabe afirmar que el recurso a este término se debe más bien a la ausencia de vocabulario alemán ya que, en su obra latina, el vocablo empleado para hablar de la creación es *processio*<sup>1</sup> y en otros lugares subraya además la gratuidad y la libertad de Dios en la creación.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. *Horol.* lib. I, c. 2, 46.

<sup>2</sup> Cf. *Vida* c. 52, 305.

Asimismo, esta ambigüedad se explica por el uso de la metáfora clásica del manantial, "la fuente que mana y corre" –en palabras de San Juan de la Cruz– que Susón utiliza para referirse a la vida divina. El seno de Dios, Trinidad inmanente, es un fluir de vida y amor que se manifiesta en la Trinidad económica. Nuestro autor no acentúa tanto la distinción entre las procesiones y las misiones de las Personas, entre la vida divina *ad intra* y *ad extra*, como Santo Tomás, sino que, con ésta y otras imágenes, subraya la íntima unidad entre la vida divina y su fecundidad, su designio salvífico. Así, habla del fluir o manar de la vida intradivina (*usfluss* o *usschlag*), de la difusión (*usfluss*) o salida de las criaturas de su origen (*usschlag* o *usbruch*) y de su reflujo (*widerschlag*), retorno o irrupción en él (*durchbruch*). Respecto del origen del Verbo, no hay duda de que el término *usfluss* ha de entenderse en el sentido de *processio*, pues el místico renano alude explícitamente a la clara doctrina de Santo Tomás. Ésta se sirve de la noción aristotélica de generación para hablar de la procesión del Verbo, frente a la noción platónica y gnóstica de emanación –que da lugar a la concepción del Verbo como un "dios intermedio", un demiurgo–. Por tanto, podemos concluir que a pesar del término *usfluss*, las nociones a las que apunta con él nuestro autor se enmarcan en la ortodoxia y –en expresión susoniana– son "conformes a la Escritura y a la opinión de la Santa Cristiandad".

Se podrían plantear también ciertos reparos a la referencia de toda la mística renana y, por tanto, de nuestro autor, al camino místico propuesto por Plotino y sus seguidores. La asunción indiscriminada de este esquema suscitaría –de nuevo– cuestiones importantes: ¿se concibe a las cosas "mancilladas" por su condición material, su corporalidad?; ¿se salvaguarda la imagen de Dios cristiano con el recurso al Uno-Bien?; ¿hasta qué punto se tiene en cuenta el carácter gratuito de todo el proceso de retorno a Dios del ser humano que, habiendo suprimido los obstáculos que encubren la unión, "se hace lo que era"?; ¿se mantiene suficientemente clara la distinción entre Dios y la criatura en la unión?; esta experiencia, ¿es para unos pocos iniciados?

A lo largo de nuestro estudio, hemos intentado aclarar dichas cuestiones. Por ello, hemos destacado cómo el recurso de Susón a otras fuentes, especialmente la tomista, sirve de contrapunto ante la posibilidad de una asunción acrítica del neoplatonismo en el cristianismo. Hemos mencionado también el aprecio del místico alemán por todo lo creado y su visión positiva del cuerpo, que es una parte esencial, constitutiva del ser humano. No asocia el pecado a la corporalidad o a la materialidad, sino que lo enraíza en el nivel más elevado de la persona, en su "propio yo", cuando está vuelto hacia sí

mismo en lugar de orientarse hacia Dios. Y aunque, en el paso del hombre exterior al interior, considera que hay que desprenderse de la multiplicidad que aportan los sentidos, se refiere a la distracción y al apego de las cosas que éstos pueden proporcionar; sus palabras reflejan, por el contrario, una gran admiración y sorpresa ante la belleza de la creación, reflejo y huella del amor y bondad de Dios.

El acceso a Dios a través de la creación no satisface, sin embargo, a la persona inquieta que anhela y desea alcanzar a Aquel que la trasciende y es fuente de su ser. Nuestro autor señala el carácter paradójico de esta relación. No se trata de una unión de dos términos en un mismo plano, por la que Dios es alcanzado, sentido o gustado por la persona como el mejor o mayor de los objetos, pues Dios trasciende absolutamente a la creación y la criatura. Por ello, el dominico alemán afirma que parece como si el ser humano tuviera una extraña ceguera: no puede escrutar aquello sin lo cual no puede conocer ni ver, el Ser total, Dios mismo. Pero, gracias al designio salvífico de Dios, esta paradoja no es insalvable. A pesar de su infinita trascendencia, Dios es el más presente, está totalmente en todas las cosas, aunque sea totalmente exterior a ellas. Susón lo compara con un círculo, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ningún lugar; también con la luz que lo irradia todo aunque no se la pueda mirar directamente. Y no sólo está Dios presente, escondido en lo real, en el mundo, en el ser humano; sino que de alguna manera sale gratuitamente a nuestro encuentro y hace posible nuestra unión con Él.

Para abordar cómo es posible que se dé una unión sin confusión entre el ser humano y el Misterio, el místico renano profundiza en el término de la relación, el abismo sin fondo de la Deidad. Se acerca al misterio de la Trinidad y al de la encarnación. Pues así como encontramos en la vida intradivina tres Personas distintas en una unidad de esencia, en un mismo fondo, podemos pensar que si Dios quiere, por gracia, el ser humano puede abismarse y unirse a Él, o más bien en Él, en una unión en la que se mantiene la distinción entre Dios y la criatura. Además, en Cristo, nuestro salvador y redentor, se ha dado ya una unidad plena entre la naturaleza divina y la humana; él es nuestro "ejemplar" y modelo, el mediador que abre para nosotros un camino de acceso a la participación en la vida divina. En la identificación y conformación con la humanidad de Cristo, el Hijo encarnado, por él, con él y en él, podemos llegar a ser hijos en el Hijo y a gozar de la comunión con Dios. Su humanidad es la vía, la puerta que hay que atravesar para ser conducidos por el Espíritu a la unión con el Hijo y, en él, ser sumergidos en la Deidad. Sin embargo, Susón recuerda que nuestra unión no nos

transforma en el Verbo: seguimos siendo hijos adoptivos y sólo por gracia somos "regenerados" en él y conducidos a la fuente que mana, a la apacible simplicidad del Abismo sin fondo.

En resumen, queda claro por todo lo que venimos diciendo que aunque el místico dominico utilice en ocasiones expresiones neoplatónicas como el Uno, sus nociones teológicas buscan siempre distanciarse de toda posibilidad de panteísmo. El término de la experiencia mística que experimenta es el Dios cristiano, uno y trino, y éste configura también su manera de percibir la relación: un Dios creador, que no se confunde con la criatura; un Dios salvador y redentor, que la llama una y otra vez a participar de su Vida como don; que a pesar de la ruptura del pecado, renueva su oferta salvadora y la invita a incorporarse, por Cristo y su Espíritu, a la comunión participada de la vida de Dios.

Otro elemento fundamental que posibilita que el ser humano experimente de algún modo a Aquel que le trasciende absolutamente y coincida con la fuerza de atracción que lo origina, es que Dios lo ha creado gratuitamente a su imagen y semejanza. Nuestro místico insiste en que esta imagen y semejanza es de Dios uno y trino, del manantial de la Deidad, de la Trinidad de las Personas en su constante fluir y refluir de vida. Lo más propio del ser humano, lo más hondo, es esta imagen de Dios en el alma que Susón llama "fondo", "algo simple", "espíritu intelectual", "el Reino de los Cielos en el alma" o "la esencia del alma". Se trata aquí de una serie de metáforas que intentan expresar la experiencia de nuestra apertura a lo infinito. No es un lugar o una potencia del alma, el intelecto, no es tampoco el alma sin sus potencias, sino el alma en cuanto se refiere a sí misma, un poco como San Agustín hablaba de la "*mens ad se dicta*". En esta vuelta hacia sí mismo, el ser humano encuentra su capacidad de apertura, de acogida, que le permite desfondarse y sumirse en el abismo sin fondo que es Dios. Esta receptividad, este fondo del alma, es don de Dios en la creación y constituye lo más propio del ser humano. Por ella y en ella puede Dios habitar y colmar al alma humana; sin embargo, el místico renano subraya que esta venida que la inunda y sumerge en el abismo de la Deidad es "sobrenatural", es una gracia de Dios, no un mérito de la criatura. En esta absorción, la persona participa ya de la eternidad de Dios, en la que no hay antes ni después, lo posee todo como un anticipo de la bienaventuranza eterna.

¿Qué significa entonces la noción renana de "unión esencial", empleada por Susón? Intenta expresar con palabras la experiencia mística de unión intensa y fructiva, de comunión con el Ser de Dios, que desborda las facultades humanas y es percibida

como don gratuito que irrumpe en toda la persona. Se puede entender desde la ontología neoplatónica de dos planos, y la idea eckhartiana de que esencialmente el Ser se encuentra en Dios; en los demás seres sólo por analogía. Por tanto, la esencia del alma es una esencia participada, y sólo Dios penetra en lo más íntimo del alma, en su fondo, su esencia desnuda. Y en este sentido, se puede afirmar que en la unión esencial hay un único fondo, una única esencia, la Deidad; el ser humano abandonado, vaciado de sí mismo, es sumergido en este fondo, en la esencia de Dios; ha perdido y olvidado su propia esencia, y participa de la de Dios. Pero no es legítimo referirse a una unión de la esencia divina y la esencia creada desde otra ontología, ya que la esencia creada no puede unirse a la de Aquel que la trasciende y supera infinitamente más que vaciándose infinitamente; pues, como hemos dicho, no son dos términos que se sitúan en un mismo plano. Por ello los tomistas negaban la posibilidad de una unión esencial con Dios; la unión sólo puede producirse a través de las potencias del alma.

Nuestro autor busca mediar entre ambas posturas, y afirma que en esta absorción la esencia de Dios penetra y se derrama en la esencia del alma y las potencias del alma enmudecen y se unen a las potencias de la Nada. Éstas son la fecundidad y el dinamismo interno de Dios, que da lugar a la generación del Verbo, cuando el entendimiento divino se piensa a sí mismo, y a la espiración del Espíritu Santo, en el amor recíproco del Padre y del Hijo. Es decir, en la unión esencial, las personas "teopáticas" –como las denomina Susón– participan del Ser de Dios y de su vida intradivina. También puede ser entendida la expresión "unión esencial" en nuestro autor en el sentido de una unión habitual, permanente: esto es, el último estadio del itinerario místico. En cualquier caso, el místico renano recalca que la unión en modo alguno significa la pérdida de la esencia creada, sino la pérdida de conciencia del ser humano y de sus operaciones naturales. Pues esta unión inmanente e inefable se realiza más allá de las potencias del alma, ya que la esencia de Dios, "la luz supraesencial de la unidad divina", no puede ser el objeto de ningún acto humano de visión, imaginación, pensamiento o deseo. Es una "tiniebla luminosa", una nada inefable que desborda nuestros modos de conocer o nuestros conceptos. A pesar de ello, nuestro místico se sirvió de comparaciones e imágenes para expresar y dirigirse a esta Deidad sin modo; además de las metáforas dionisianas y eckhartianas, recurrió a la Sabiduría para nombrar al término de su relación y expresarle todo su deseo y anhelo. Alguna vez la Sabiduría representa a Dios mismo, pero en la mayor parte de los casos utiliza este término para designar al Hijo amado del Padre.



Vamos a exponer ahora algunas consecuencias de lo que venimos diciendo sobre la antropología mística susoniana: según su experiencia y la de los místicos cristianos de todos los tiempos, lo más propio del ser humano y lo que le proporciona la felicidad más honda es consentir a la presencia originante de Dios, acoger su amor que nos convoca a la existencia. Somos seres "fronterizos" entre lo finito y lo infinito, nuestro ser es "ser abiertos a Otro", que nos habita y nos trasciende; y no está en nosotros la fuente de nuestro ser, de nuestro desear, de nuestro conocer. De ahí la paradoja existencial: según nuestro místico, el abandono, el desprendimiento cada vez más radical del propio yo, del propio ser, nos da vida; pues este vaciamiento aumenta la receptividad de la persona de forma que Dios puede penetrar más hondamente en ella.

Susón recuerda que somos creados a imagen de Dios, trino y uno. Si tenemos en cuenta la vida divina, el fondo de Dios parece un continuo "estar dándose" y "recibiéndose", un continuo fluir de vida y amor. Al haber relación, hay distinción pero no separación. Y estas relaciones en Dios son subsistentes, dando lugar a las Personas de la Trinidad en la unidad de esencia. De alguna manera, podemos afirmar que lo que caracteriza al ser humano es su ser a imagen de la Trinidad, es decir, su capacidad de estar en relación, su "respectividad" ante Dios y ante los otros y el mundo, que le hace "estar recibiéndose" continuamente y al mismo tiempo le dinamiza hacia un "continuo darse". Su apertura al que le trasciende absolutamente y que al mismo tiempo es origen de su ser y fuente de sus anhelos, constituye su vida en plenitud y su máxima felicidad. Para el místico renano, este abandono absoluto supone un descentramiento del propio yo, la unificación en Otro, actitud que –en el fondo– es lo más propio de la naturaleza humana, creada a imagen de la Trinidad, de su apertura y relacionalidad. Así, en nuestra conformación con Cristo, el Verbo encarnado, con su humanidad y *kénosis*, profundizamos y nos insertamos en la relación de filiación con respecto del Padre, nos hacemos hermanos de todos los hombres y mujeres y entramos en relación con toda la creación. Aunque estos dos últimos aspectos quedan más en penumbra en el desarrollo del autor renano.

En conclusión, Enrique Susón realizó un gran esfuerzo por abordar, con las categorías de la filosofía y la teología de su tiempo, una serie de cuestiones que siguen vigentes en nuestros días: ¿cómo hablar de Dios absolutamente trascendente pero a la vez el más presente e inmanente a la realidad?; ¿qué es lo que posibilita que el ser humano pueda abrirse a su presencia?; nuestra fe afirma que somos creados a imagen y semejanza suya, ¿cómo concebir esta imagen y semejanza?; ¿cómo expresar la

experiencia padecida y gozada del encuentro intenso con Él?; ¿cómo llegar a esta unión? Las respuestas de nuestro místico han subrayado algunos aspectos a tener en cuenta; por gracia, podemos llegar a la unión deiforme, ya en vida, y participar de la eternidad de Dios y su bienaventuranza, pero esta unión no significa pérdida de la condición creatural, ni nos sumerge en un quietismo; sino que –con expresión actual– nos reenvía a vivir en el mundo desde Dios.

Por último, queda pendiente la interesante tarea de reformular hoy el itinerario propuesto por Enrique Susón. Profundizar en la incorporación a Cristo, no sólo a su misterio pascual, sino a su proyecto y su seguimiento, su cercanía a los pobres y excluidos, su anuncio del Reino; acentuar la valoración de lo temporal, de la historia y de la transformación de la realidad; incorporar la dimensión comunitaria y relacional; ampliar asimismo la noción de abandono, integrando las aportaciones de la psicología espiritual contemporánea, que subraya la necesidad de acoger la propia fragilidad y herida, de desprenderse del deseo de omnipotencia –aspectos que nuestro místico insinúa al afirmar que comienza a comprender el verdadero abandono a partir de los cuarenta años–. En una palabra, sacar todas las consecuencias del misterio de la encarnación y de la presencia inmanente de Dios en el mundo, introduciendo los referentes que actualmente están disponibles para nosotros. Tarea minuciosa que desborda las posibilidades y límites del presente estudio, pero que abre vetas de investigación que pueden resultar apasionantes. Confiamos que algún día puedan llevarse a cabo.

## SIGLAS Y ABREVIATURAS

a	anverso
c.	capítulo
ca.	cerca, aproximadamente
cf.	<i>confer</i>
col.	columna
ed.	edición a cargo de
fig.	figura
fol.	folio
GLC	<i>Gran libro de las cartas</i>
H	Hofmann. Edición alemana de las obras de Enrique Susón
<i>Horol.</i>	<i>Horologium Sapientiae</i>
<i>ibid.</i>	<i>ibidem</i>
<i>In I Sent.</i>	<i>Primer comentario de las Sentencias</i> de Santo Tomás
intr.	introducción
LA	<i>Libro del amor</i>
lib.	libro
LSE	<i>Libro de la Sabiduría Eterna</i>
LV	<i>Librito de la verdad</i>
o. c.	obra citada
prol.	prólogo
r	reverso
reed.	reedición
reimpr.	reimpresión
S	Sandoval. Traducción castellana de la versión latina de Surio de la <i>Vida</i>
<i>S. Th.</i>	<i>Suma Teológica</i> de Santo Tomás
T	Tobin. Edición inglesa de las obras de Enrique Susón
t.	tomo
trad.	traducción
V	Vannini. Traducción italiana del <i>Librito de la verdad</i>

# BIBLIOGRAFÍA

## 1. Fuentes primarias

### 1.1 Obras originales

#### **a. En medio-alto alemán:**

*Heinrich Seuse. Deutsche Schriften*, ed. de K. BIHLMEYER (Stuttgart, W. Kohlhammer, 1907. Reimpr. Francfort, Minerva, 1961).

#### **b. En latín:**

*Horologium eterne Sapientiae* (Allosti, I. Theodicum Martini, s. a. 1487?). Un ejemplar de este incunable se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid (I. 2117).

*Colloquia dominicana cum animae divino sponso durante sacro convivio* (Verlag, Monachii Teatiner, 1923). A pesar del título es otra edición del Horologium.

*Beati Henrici Susonis. Horologium Sapientiae*, intr. de H. S. DENIFLE (Taurini, ed. C. Richstätter, 1929).

*Heinrich Seuses. Horologium Sapientiae. Erste Kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von D. Planzer OP*, ed. P. KÜNZLE (Freiburg-Switzerland, Universitätsverlag, 1977). Esta es la edición crítica del Horologium.

### 1.2 Traducciones:

#### **a. Al alemán moderno**

*Deutsche Schriften*, ed. y trad. de H. DENIFLE (Munich, I. Band, 1876-1880). Es la primera edición segura de los textos antiguos en alemán moderno. Sólo recoge el *Exemplar*.

*Heinrich Suse. Deutsche mystische Schriften*, trad. de G. HOFMANN (Zurich - Düsseldorf, Benzinger Verlag, 1999<sup>3</sup>). Hemos utilizado la segunda edición: (Düsseldorf, Patmos Verlag, 1986<sup>2</sup>).

#### **b. Al castellano**

##### • **Vida:**

*Beato Enrique Susón. Autobiografía espiritual (Vita)*, trad. de S. SANDOVAL (Salamanca, San Esteban, 2001). Traduce la versión latina de Surio de 1615, comparándolo con el texto alemán de Hofman.

PALAFIX Y MENDOZA, J. de, "Vida del venerable Padre San Enrique Susón" en *Obras del ilustrissimo, excelentissimo y venerable siervo de Dios, don Juan de Palafox y Mendoza*, t. VIII (Madrid, Impr. de D. Gabriel Ramírez, 1767) 389-564. En realidad es una traducción muy libre de la *Vida* de Surio.

— *Vida del B. Enrique Susón del Orden de Predicadores*, intr. y notas M. PUEBLA (Almagro, Tip. del Rosario, 1914).

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

- **El libro de la Sabiduría eterna y el *Horologium*:**

*Suspiros de amor o El libro de la eterna Sabiduría*, trad. de S. MESSEGUER (Valencia, M. Belenguer, 1916). Sigue la misma estructura que la edición francesa de Cartier; puede que Messeguer la haya utilizado, o bien ha traducido la versión italiana de Del Nente, seguida por Cartier.

*Heinrich Suso. El libro de la Sabiduría eterna* (Buenos Aires, Hastinapura, 1982). No menciona el traductor ni de qué idioma lo traduce. Tiene una estructura similar al texto francés de Cartier.

*Reloj de la sabiduría*, ed. de C. J. VEGA (Buenos Aires, Ed. Difusión, 1947).

- **Cien meditaciones:**

*Alimento espiritual cotidiano ejercicio de meditaciones escogidas de las obras del V. P. M. Fr. Luis de Granada y del Beato Enrique Suson ambos de la Orden de Predicadores*, ed. J. T. de ROCABERTI (Mallorca, Imprenta del Real Convento de Santo Domingo, 1733). Recoge *Cien meditaciones breves pero devotísimas reveladas al admirable Henrique Suson de la Orden de Predicadores*, 417-444.

*Meditaciones para todos los días de la semana: sacados de las obras del V. P. Fr. Luis de Granada, con la nueva concesión de indulgencias. Añadidas las de santa Catarina de Sena y del B. Enrique Susón del mismo Orden* (Madrid, Cía de Impr. y Libreros, 1846). Transcribe *Cien meditaciones breves pero devotísimas del Venerable Enrique Suson, de la Orden de Predicadores*, 269-284.

*Para todos los mortales, tratado de las nueve Peñas de S. Enrique Susón: contiene nueve grados por los cuales el alma ha de subir à Dios* (Madrid, Imp. Pablo del Val, 1662). Esta obra, atribuida a Susón, parece ser de Rulman Merswin.

- **Selección de algunas obras:**

*Beato Enrique Susón. Obras selectas*, trad. y selección de S. MESSEGUER (Sevilla, Apostolado Mariano, 1991). Esta no es una obra crítica y no cita sus fuentes.

Reimprime *Suspiros de amor* (El libro de la eterna Sabiduría) y añade el *Tratado de la unión del alma con Dios*, que es la publicación de los nueve últimos capítulos de la Vida, recogidos bajo ese título en la edición de Cartier, que sigue a Del Nente.

**c. Al francés:**

*Bienheureux Henri Suso. Oeuvres complètes*, intr. y trad. de J. ANCELET-HUSTACHE (Paris, Seuil, 1977<sup>2</sup>). Traduce la edición crítica de Bihlmeyer. La primera edición es de 1943. Es la mejor traducción francesa y es la obra que he utilizado principalmente. Pero no recoge el *Horologium Sapientiae*.

*L'oeuvre mystique de Henri Suso*, intr. y trad. de B. LAVAUD (Paris, LUF - Egloff, 1946) 5 vols. Es la única obra que traduce del latín el *Horologium*, en su tomo V: *L'Horloge de la sagesse*.

*Oeuvres du Bienheureux Henri Suso*, trad. de E. CARTIER (Paris, Pousseligue - Rusand, 1856). No es una obra crítica, sino la traducción del italiano I. del Nente (Roma, 1663), que a su vez traduce libremente el texto latino de Surio de 1555. Pero es útil porque presenta el *Tratado de las nueve peñas*, atribuido durante mucho tiempo a Susón, y el comentario que de él hace Herp.

**d. Al inglés:**

*Henry Suso. The Exemplar with two German Sermons*, intr. y trad. de F. TOBIN (New York, Paulist Press, 1989).

**e. Al italiano:**

*Vita e Opere spirituali del B. Enrico Susone, religioso estatico raccolte dal Padre Maestro frat' IGNAZIO DEL NENTE dell' Ordine dei Predicatori* (Firenze, 1642). Reed. en Roma, 1651, 1663, 1666, 1675, 1687, 1703, 1704, 1706, 1710, 1721, 1861, 1865. Traduce del latín de Surio, reestructurando y adaptando la obra: sintetiza la vida y separa los últimos capítulos más conceptuales, refundiéndolos con el *Librito de la verdad* en lo que denomina *Tratado de la unión del alma con Dios*.

*B. Enrico Susone. Opere Spirituali*, trad. de B. de BLASIO (Alba, Paoline, 1971).

*Enrico Suso. Il libretto della Verità*, intr. de M. VANNINI (Milano, A. Mondadori, 1997). Además del *Librito de la Verdad* recoge cinco *Sermones*; se sirve de la traducción italiana de Blasio.

**f. Al latín:**

*D[ivi] HENRICI SUSONIS, viri sanctitate, eruditione et miraculis claris. OPERA Nunc demum post annos DV centos, amplius, è suevico idiomate Latine reddita à Reverend. Patr. LAURENTIO SURIO carthusiano* (Coloniae Agrippinae, In off. Birckmannica sumptib. Arnoldi Mylij, 1588 (1555<sup>1</sup>). Reed. en 1562, 1588, 1615, 1616, 1688.

## 2. Fuentes secundarias

### 2.1 Libros

- ANCELET-HUSTACHE, J., *Maître Eckhart et la mystique rhénane* (Paris, Seuil, 1991<sup>2</sup>).
- BIZET, J.-A., *Mystiques allemands du XIV<sup>e</sup> siècle. Eckhart - Suso - Tauler* (Paris, Aubier, 1957).
- *Suso et le Minnesang ou la morale de l'amour courtois* (Paris, Aubier, 1947).
- CROCE, G. della, *Enrico Suso. La sua vita, la sua fortuna in Italia* (Milano, Ancora, 1971).
- COGNET, L., *Introduction aux mystiques rhénoflamands* (Tournai - Paris, Desclée, 1968).
- FARRELY, B., *Eckhart, Tauler y Seuze. Vida y doctrina del Maestro y sus dos mejores discípulos* (Madrid, Edibesa, 2000).
- FILTHAUT, E. (ed.), *Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag, 1366-1966* (Köln, Albertus Magnus Verlag, 1966).
- LIBERA, A. de, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre* (Madrid, Olañeta, 1999). Traducción del francés: *Eckhart, Suso, Tauler et la divinisation de l'homme* (Paris, Bayard, 1996).
- *Maître Eckhart et la mystique rhénane* (Paris, Cerf, 1999).

### 2.2 Artículos y diccionarios

- ANCELET-HUSTACHE, J., "Le problème de l'authenticité de la vie de Suso" en V.V.A.A., *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg 16-19 mai 1961* (Paris, PUF, 1963) 193-206.
- BIZET, J.-A., "Henri Suso" en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. VII (Paris, Beauchesne, 1969) cols. 234-257.
- BOLLANDUS, J. et al., "De sancto et theopneusto scriptore Henrico Susone. Ord. Praedicat. 25 Januarii" en *Acta Sanctorum quotot toto orbe coluntur*, t. III (Parisii, Victorem Palme, 1863) 266-304.
- CASTILLO, H. del, *De la Segunda parte de la Historia de Santo Domingo, Libro segundo* (Valladolid, Francisco Fernandez de Cordoua, 1612) fols. 102-118.
- CHAMPOLLION, C., "Zum intellektuellen Wortschatz Heinrich Seuses OP" en E. FILTHAUT (ed.), *Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag, 1366-1966* (Köln, Albertus Magnus Verlag, 1966) 77-89.



- COLLEDGE, E., "If all the World Were Paper. Henri Suso's Use of a Much-Travelled Commonplace": *Archivum Fratrum Praedicatorum* 50 (1980) 113-116.
- COLLEDGE, E. – MARLER, J. C., "Mystical Pictures in the Suso 'Exemplar'. MS Strasbourg 2929": *Archivum Fratrum Praedicatorum* 54 (1984) 293-354.
- CROCE, G. della, "Il Cristo nella dottrina e nella esperienza religiosa di Enrico Susone": *La scuola cattolica* 95/2 (1967) 124-145.
- "Susone. Enrico" en *Dizionario enciclopedico de spiritulaitá*, t. II (Roma, Studium, 1975) 1819-1823.
- GANDILLAC, M., "Tradition et développement de la mystique rhénane. Eckhart – Tauler – Seuse": *Mélanges de science religieuse* 3 (1946) 37-82.
- HAAS, A.-M., "Introduction à la vie et à l'oeuvre de Henri Suso": *Revue de sciences religieuses* 70/1 (1996) 154-166.
- QUETIF, J. - ECHARD, J., *Scriptores Ordinis Praedicatorum...*, *tomus primus, pars II* (Parisii, 1719-1723, reimpr. Burt Franklin, New York, 1959) fols. 653-659 y *tomus secundus, pars II*, fol. 755.
- SPENCER, E. P., "L'Horloge de sapience": *Scriptorium* 17 (1963) 277-299.
- VENCHI, I., "Beatus Henricus Seuse" en *Catalogus Hagiographicus Ordinis Praedicatorum Postulatio Generalis* (Roma, Valsele Tip., 2001) 59-60.
- WACKERNAGEL, W., "Maître Eckhart et le discernement mystique. A propos de la rencontre de Suso avec la chose sauvage sans nom": *Revue de Théologie et Philosophie* 129/2 (1997) 113-126.
- WALZ, A., "Suso (Seuse), Enrico, beato" en *Bibliotheca Sanctorum* (Roma, Università Lateranense, 1969) cols. 81-88.
- "Bibliographicae susoniane conatus": *Angelicum* 146 (1969) 430-484.

### 3. Otras obras empleadas

#### 3.1 Libros

- ARZUBIALDE, S., *Theologia spiritualis* (Madrid, UPCO, 1989).
- BERNARD, C.-A., *Le Dieu des mystiques* (Paris, Cerf, 1994).
- BERGAMO, M., *La anatomía del alma* (Madrid, Trotta, 1998).

- BLUMENFELD-KOLINSKY, B. - SZELL, T. (eds.), *Images of Sainthood in Medieval Europe* (Ithaca - London, Cornell University Press, 1991).
- CIRLOT, V. - GARÍ, B., *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media* (Barcelona, Martínez Roca, 1999).
- DENZINGER, H., - HÜNERMANN, P., *El magisterio de la Iglesia. Enchiridium symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona, Herder, 1999).
- ECK, S., "Jetez-vous en Dieu". *Initiation à Maître Eckhart* (Paris, Cerf, 2000).
- ECKHART, Maître, *Sermons*, t. I, intr. y trad. de J. ANCELET-HUSTACHE (Paris, Seuil, 1974).
- ECKHART, Maestro, *El fruto de la nada y otros escritos*, trad. de A. VEGA (Madrid, Siruela, 2001<sup>3</sup>).
- EPINEY-BURGARD, G., - ZUM BRUNN, E., *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval* (Barcelona, Paidós, 1998).
- GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media* (Madrid, Gredos, 1952<sup>2</sup>).
- GOODICH, M., *Vita Perfecta: the Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century* (Stuttgart, Anton Heirseemann, 1982).
- HAAS, A. M., *Visión en azul. Estudios de mística europea* (Madrid, Siruela, 1999).
- KINDER, H. - HIGEMANN, W., *Atlas histórico mundial. De los orígenes a la Revolución Francesa* (Madrid, Itsmo, 1982<sup>11</sup>).
- LADARIA, L. F., *Antropología teológica* (Madrid, UPCM, 1983).
- LECLERC, J., - VANDENBROUCKE, F., - BOUYER, L., *La spiritualité du Moyen Age* (Paris, Aubier, 1961).
- LERNER, R., *The Heresy of the Free Spirit in the Latter Middle Ages* (Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1972).
- MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico. Estudio comparado* (Madrid, Trotta, 1999).
- Mc GINN, B. (ed.), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics* (New York, Continuum, 1994).
- PABLO MAROTO, D. de, *Espiritualidad de la Baja Edad Media* (Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2000).
- PSEUDO-DIONISIO AEROPAGITA, *Obras completas*, trad. de T. H. MARTÍN-LUNAS (Madrid, BAC, 1995).

TAULER, J., *Sermons*, trad. de E. HUGUENY - G. THERY - M.A.L. CORIN (Paris, Cerf, 1991).

TANQUEREY, A., *Compendio de teología ascética y mística* (Paris – Tournai - Roma, Desclée, 1930).

TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología. Parte I* (Madrid, BAC, 1998<sup>3</sup>).

VAUCHEZ, A., *La spiritualité du Moyen Age occidental VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle* (Paris, Seuil, 1994).

VERDOY, A., *Síntesis de Historia de la Iglesia. Baja Edad Media. Reforma y Contrarreforma (1303-1648)* (Madrid, UPCO, 1994).

VILANOVA, E., *Los espirituales de la Edad Media* (Madrid, SM, 1994).

VORÁGINE, S. de la, *Leyenda dorada*, t. I, trad. de J. M. MACÍAS (Madrid, Alianza, 1982).

### **3.2 Artículos y diccionarios**

BYNUM, C. W, "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media" en M. FEHRER - R. NADAFF - N. TAZZI (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, t. 1 (Madrid, Taurus, 1990) 163-225.

CHIQUOT, A., "Amis de Dieu" en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. I (Paris, Beauchesne, 1937) cols. 493-500.

DUPUY, M., "Union à Dieu" en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. XVI (Paris, Beauchesne, 1994) cols. 40-61.

GUARNIERI, R., "Frères du Libre Esprit" en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. V (Paris, Beauchesne, 1964) cols. 1241-1268.

HAAS, A., "Rhénane (Mystique)" en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. XIII (Paris, Beauchesne, 1988) cols. 506-521.

HINDSLEY, L. P., "Monastic Conversion. The Case of Margaret Ebner" en J. MULDOON (ed.), *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages* (Gainesville, University of Florida Press, 1997) 31-46.

FISCHER, H., "Fond de l'âme" en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. V (Paris, Beauchesne, 1964) cols. 650-661.

REYPENS, L., "Ame (son fond, ses puissances et sa structure d'après les mystiques)" en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. I (Paris, Beauchesne, 1937) cols. 433-460.

VAUCHEZ, A., "El santo" en J. LEGOFF (ed.), *El hombre medieval* (Madrid, Alianza, 1990) 323-358.