

Heinrich Seuse

## Vida

Edición y traducción del alto alemán medio de  
Blanca Garí

 Siruela

El Árbol del Paraíso

# Índice

## Introducción

Blanca Garí 11

**Nota a la presente edición** 31

## Vida

**Prólogo del *Ejemplar*** 39

**Primer libro, *Vida*** 43

Primera parte. Aquí empieza la primera parte de este libro  
que se llama *Der Súse* 43

Capítulo 1. De los primeros combates de una persona que  
comienza 44

Capítulo 2. De cómo le fue deparado un rapto sobrenatural 45

Capítulo 3. Cómo vino a esposarse espiritualmente con la eterna  
Sabiduría 46

Capítulo 4. Cómo grabó sobre su corazón el amable nombre  
de Jesús 49

Capítulo 5. Del preludio de consolación divina con el que Dios  
atrae a veces a las personas que comienzan 51

Capítulo 6. De algunas visiones 54

Capítulo 7. Qué normas observaba en la mesa 55

Capítulo 8. Cómo empezaba el Año Nuevo 56

Capítulo 9. De las palabras *Sursum corda* 57

Capítulo 10. Cómo celebraba la Candelaria 59

Capítulo 11. Cómo celebraba el carnaval 60

Capítulo 12. Cómo celebraba el mes de mayo 61

Capítulo 13. Del doloroso camino de la cruz que recorría con Cristo cuando le conducían a la muerte	62
Capítulo 14. De la útil virtud llamada silencio	65
Capítulo 15. De la mortificación del cuerpo	66
Capítulo 16. De la cruz de clavos que llevó en sus espaldas	67
Capítulo 17. De su lecho	70
Capítulo 18. De la privación de la bebida	71
Capítulo 19. Cómo fue introducido en la escuela espiritual en el arte del verdadero abandono	75
Capítulo 20. De algunas penosas sumisiones	76
Capítulo 21. De los sufrimientos interiores	81
Capítulo 22. De cómo salió para ayudar a la salvación del prójimo	82
Capítulo 23. De los múltiples sufrimientos	84
Capítulo 24. Del gran sufrimiento que le causó su propia hermana de sangre	87
Capítulo 25. De los duros sufrimientos que se abatieron sobre él en una ocasión a causa de uno de sus compañeros	90
Capítulo 26. Del asesino	93
Capítulo 27. Del peligro en las aguas	95
Capítulo 28. De un breve descanso que Dios le dio	96
Capítulo 29. De unas cuentas que un día pasó con Dios	97
Capítulo 30. De cómo una vez estuvo al borde de la muerte a causa del sufrimiento	99
Capítulo 31. Cómo una persona ha de retornar sus sufrimientos a Dios en forma de alabanza	102
Capítulo 32. Cómo Dios compensa en este mundo por su sufrimiento a una persona que sufre	104
Segunda parte. Aquí empieza la segunda parte de este primer libro	107
Capítulo 33. De la hija espiritual del Servidor	107
Capítulo 34. Del primer comienzo de un principiante	109
Capítulo 35. De las primeras imágenes y enseñanzas del que comienza y cómo sus prácticas deben hacerse con discreción	112

Capítulo 36. De la devoción infantil de un joven principiante	116
Capítulo 37. Cómo atrajo hacia Dios a personas frívolas y consoló a las que sufrían	120
Capítulo 38. De un sufrimiento muy deplorable que le sobrevino	122
Capítulo 39. Del sufrimiento interior	132
Capítulo 40. Qué sufrimientos son más útiles al ser humano y más agradables a Dios	133
Capítulo 41. Cómo condujo a ciertos corazones amantes del amor temporal al amor de Dios	135
Capítulo 42. De algunas personas sufrientes, unidas al Servidor con particular fidelidad	140
Capítulo 43. Cómo Cristo se le apareció bajo la imagen de un serafín y le enseñó a sufrir	142
Capítulo 44. Con cuánta firmeza debe combatir quien ha de obtener la recompensa espiritual	145
Capítulo 45. Del amable nombre de Jesús	147
Capítulo 46. El buen discernimiento entre el verdadero y el falso entendimiento en ciertas personas	148
Capítulo 47. Distinción entre la inteligencia ordenada y la presuntuosa	150
Capítulo 48. El buen discernimiento y el verdadero y el falso abandono	151
Capítulo 49. Una introducción razonable del ser exterior en su interioridad	154
Capítulo 50. De las elevadas preguntas que la bien ejercitada hija hizo a su padre espiritual	162
Capítulo 51. Indicaciones acerca de dónde está Dios y cómo es Dios	166
Capítulo 52. Del supremo vuelo de un espíritu intelectualmente experimentado	171
Capítulo 53. Para concluir, el sentido de este libro se resume en unas breves palabras simples	176

<b>Ilustraciones</b>	181
<b>Notas</b>	217
<b>Bibliografía</b>	251
<b>Índice bíblico</b>	258
<b>Índice de autores</b>	260

## Introducción

Heinrich Seuse (c. 1295–1366) llevó a cabo en los últimos años de su vida la escritura y compilación en un único volumen de una parte importante de sus escritos en alto alemán medio con el objetivo explícito de dejar para la posteridad una versión autorizada de los mismos. A este trabajo de madurez, Seuse le dio el nombre, cargado de significados polivalentes, de *Ejemplar*<sup>1</sup>. El *Ejemplar* está compuesto por un prólogo y cuatro libros dispuestos en orden no cronológico: el primero es el libro que se conoce comúnmente como la *Vida*, aunque en varios de los manuscritos medievales carece de título y en otros simplemente encabeza el texto la frase «Aquí empieza la primera parte de este libro que se llama *Der Suse*»; acabado de escribir en los años de su vejez, se narra en él en tercera persona la vida del «Servidor de la eterna Sabiduría», que se identifica, como álter ego literario, con el propio Seuse. El segundo libro lleva por título *Pequeño libro de la eterna Sabiduría*; se trata de un texto escrito hacia 1330 en el que Seuse, partiendo de la revelación de cien meditaciones durante la contemplación de un crucifijo, enseña a lo largo de sus páginas a con-formarse con la pasión de Cristo y la compasión de María a través de un diálogo entre la eterna Sabiduría y el Servidor, nombre con el que, también aquí, el autor se refiere a sí mismo. El tercer libro es el *Pequeño libro de la Verdad*, obra en la que Seuse defiende, en el ambiente tenso de los años del proceso contra Eckhart (1327–1329), las tesis del que fuera su maestro en Colonia; tesis –dice– maltratadas a veces por personas, ignorantes aunque espirituales, que las han malinterpretado. Y finalmente cierra el *Ejemplar* un cuarto libro, el *Pequeño libro de las cartas*, donde se recoge una selección reelaborada de la correspondencia que Seuse había mantenido con –entre otras mujeres– la religiosa del convento de dominicas de Töss, Elsbet Stigel, quien las compiló en lo que se conoce como el *Gran libro de las cartas*. Al margen del *Ejemplar* y las *Cartas* conservamos únicamente dos sermones de probada autenticidad y, sobre todo, la versión latina del *Pequeño libro de la*

*eterna Sabiduría*, el *Horologium Sapientiae*, que alcanzará cotas de difusión extraordinarias al final de la Edad Media y en la Europa Moderna<sup>2</sup>.

Si queremos indagar en la figura de Heinrich Seuse hemos de acudir necesariamente a las informaciones que nos ofrecen estos textos. Todo cuanto hoy sabemos de la vida de este predicador de Constanza, discípulo de Eckhart, procede, con práctica exclusividad, de lo que dice de sí mismo en sus escritos, a los que solo podemos añadir las menciones que de él o de su obra hace Heinrich von Nördlingen en sus cartas a Margaretha Ebner y algunas noticias procedentes de fechas posteriores a su muerte<sup>3</sup>; el perfil que se trace de su figura depende pues casi por completo de la interpretación que se haga de sus textos y del grado de literalidad que se le otorgue al juego de identificación/diferencia entre el fraile predicador Heinrich Seuse y el principal personaje de algunas de sus obras: el también fraile predicador que se hace llamar Servidor de la eterna Sabiduría<sup>4</sup>.

Según estas fuentes de información, y particularmente según los datos biográficos que nos proporciona la *Vida*, Heinrich Seuse nació probablemente en Constanza, quizás en Überlingen, el 21 de marzo, día de San Benito, entre 1295 y 1297. Hijo de Heinrich von Berg, miembro del patriciado de Meersburg o Thurgau, y de una devota mujer nacida en Überlingen del linaje de Sus o Süs, abandonó el nombre paterno para tomar el del linaje de su madre<sup>5</sup>; de ahí que hoy lo conozcamos como Heinrich Seuse<sup>6</sup>. A la edad canónicamente ilegal de trece años entró en la orden dominica en el convento de St. Nikolaus auf der Insel en Constanza, circunstancia que, según la *Vida*, le llevó a pensar durante años que una donación simoniaca de sus padres al convento había permitido o facilitado su entrada; habiéndole confiado estos escrúpulos al Maestro Eckhart, este le liberó de ellos. El «Prólogo» de la *Vida* cuenta que tras cinco años de vida monástica tuvo una experiencia de conversión que le llevó a optar por una vida espiritual más profunda. Siguiendo la organización tradicional de los estudios en su Orden, Seuse se formó durante los primeros años en St. Nikolaus, donde tras el noviciado profesó como monje y se inició en las disciplinas propias de la espiritualidad de los Predicadores<sup>7</sup>; después fue enviado a estudiar filosofía y teología, entre 1319 y 1321 probablemente, al convento de los dominicos de Estrasburgo, y finalmente, hacia 1323, llegó, para proseguir sus estudios, al Studium Generale de Colonia, centro de la vida intelectual dominica de su tiempo y donde enseñaba por entonces el Maestro Eckhart. Seuse deja constancia en su obra de su devoción por el famoso maestro, que en la *Vida* se le aparece al Servidor después de muerto y al que este se refiere en diversas

ocasiones con los apelativos de «bienaventurado» y «santo». En 1327 regresó al convento de Constanza y ejerció la función de lector, enseñando a sus hermanos y siendo el responsable de la formación en el convento. Es en los años siguientes, los mismos en los que tiene lugar el proceso contra Eckhart, muerto en 1328 antes de la condena de 1329, cuando Seuse escribe el *Pequeño libro de la Verdad* en defensa de las ideas del maestro. Hacia 1330 parece ser que este libro, y posiblemente el *Pequeño Libro de la eterna Sabiduría*, recién escrito, fueron denunciados en el interior de la Orden y Seuse fue llamado a rendir cuentas ante el Capítulo General, probablemente el de Maastrich de 1330. Todo da a entender que fue a tenor de este proceso cuando, aunque exculpado, fue relevado del cargo de lector. Durante los años siguientes compuso su *Horologium Sapientiae*, una versión latina del texto del *Pequeño libro de la eterna Sabiduría* reelaborada en clave más erudita y dirigida probablemente a los hermanos de la Orden; el libro, dedicado a Hugo de Vaucemain como general de la Orden (lo era desde 1333), es mencionado también en una carta de Heinrich von Nördlingen a Margaretha Ebner fechada el 21 de diciembre de 1339, en la que afirma estar en posesión de un ejemplar que pertenece a Tauler y le promete hacérselo llegar para que sea copiado en el convento<sup>8</sup>. Fueron estos, según narra la *Vida*, años de reclusión espiritual y de dura práctica ascética. En todo caso, la *Vida* sitúa por entonces (hacia 1335–1337) un suceso de primordial carga simbólica que le llevó a abandonar la ascesis corporal autoimpuesta para sustituirla por una práctica espiritual más elevada que gira en torno al abandono espiritual o *gelassenheit* como camino superior y verdadero hacia la perfección. El episodio, que recuerda pasajes de las *Vitae Patrum*, las vidas de los padres del desierto, narra en términos claramente simbólicos una escena en la que el Servidor, a los cuarenta años y después de una larga y ardua búsqueda espiritual, hallándose sentado ante la ventana de su celda, contempla el juego de un perro con un trapo y comprende súbitamente que el verdadero abandono se asemeja a ese pedazo de tela que se deja zarandear sin oponer resistencia, y baja entonces al claustro a recoger ese trapo que guardará consigo el resto de su existencia<sup>9</sup>. El suceso marca también un cambio en su trayectoria de vida, llevándole al abandono definitivo de toda carrera académica pero también de la reclusión conventual cuasieremítica en la que había vivido, dedicándose a partir de entonces a los viajes de predicación y muy especialmente a la *cura monialium* y la guía espiritual de mujeres, monjas y beguinas. Fue precisamente en el marco de esa práctica espiritual, y de sus visitas a algunos de los conventos femeninos que caían bajo la jurisdic-

ción de Constanza –Katharinental, Ötenbach, Adelhausen, Unterlinden y Töss–, como entró en contacto con Elsbet Stägel, quien, procedente de una familia aristocrática de Zúrich, había ingresado en el convento de dominicas de Töss. Elsbet, una religiosa culta, coautora del *Schwesterbuch* de Töss<sup>10</sup>, había leído, según se desprende de la *Vida*, o al menos conocido ya de muy joven, los escritos del Maestro Eckhart; desde los años treinta, Elsbet destaca entre el grupo de discípulas y discípulos de Seuse, al que le unió una estrecha amistad espiritual representativa del diálogo entre los sexos característico del misticismo tardomedieval<sup>11</sup>. Durante las aproximadamente dos décadas que duró la relación espiritual y la colaboración entre Elsbet y Seuse, hasta la muerte de esta en 1360, Elsbet recopiló, al parecer, material sobre Seuse, es decir, no solo compiló cuidadosamente sus cartas en el llamado *Gran libro de las cartas* y tradujo del latín al alemán rimado algunas de las máximas procedentes de las pinturas de los muros de la capilla de Seuse<sup>12</sup>, sino que, según narran en diferentes momentos el prólogo y el texto de la *Vida*, recogió por escrito las confidencias de su maestro acerca de su propia vida espiritual y también sus enseñanzas; un material que habría de constituir más tarde la base del primer libro del *Ejemplar*. Seuse, que entrados los años treinta o quizás en 1340 fue elegido prior del convento de Constanza, hubo de vivir asimismo los años convulsos política, social y económicamente que asolaron por entonces la región y que llevaron a la comunidad y a él mismo al exilio, a causa del conflicto entre el papa Juan XXII y el emperador Luis IV de Baviera y del interdicto papal que cayó sobre la ciudad; de hecho, en 1338–1339 Heinrich von Nördlingen, a su paso por Constanza, ya no le encuentra allí<sup>13</sup>. Y es de nuevo una carta de Heinrich von Nördlingen a Margaretha Ebner, de finales de 1347 o quizá principios de 1348, la que nos informa de que en esa fecha Seuse, del que afirma no hallarse ya afectivamente tan cerca como antes, se encontraba nuevamente de regreso en Constanza<sup>14</sup>; la extraña frase *mein hertz haltet nit mer zu dem Süsen, als es etwan tet*, podría interpretarse tal vez en relación al descrédito en el que, por aquel entonces, pudo caer la reputación de Seuse a causa de la acusación por parte de una mujer de ser el padre de su hijo, acusación y descrédito de los que habla extensamente el capítulo 38 de la *Vida* y de los que afirma que han sido la razón de verse abandonado por sus mejores amigos. Por esa misma época, finales de los años cuarenta, y quizá por motivos relacionados con estos rumores, Seuse es trasladado al convento de Ulm, en el que vivirá todavía casi dos décadas más. Es allí donde hacia 1361–1363 debió de completar su *Ejemplar*, que sometió a la aprobación de Bartholomeus von

Bolsemheim, provincial de la Orden, antes de que este falleciera en 1362. Y es también allí, en Ulm, donde Seuse murió el 25 de enero de 1366, siendo enterrado en el interior de la iglesia de los Predicadores.

Más allá de la exactitud y literalidad de estos datos biográficos, prácticamente nadie pone hoy en duda que la entera obra de Heinrich Seuse, y en especial la *Vida*, debe leerse como un relato auténtico, pero marcado por un fuerte carácter mistagógico, es decir, construido bajo parámetros y según objetivos que distan de ser los de un relato biográfico o autobiográfico en el sentido actual del término<sup>15</sup>, y que buscan en cambio construir la figura de Seuse como modelo del camino del «abandono» o *gelassenheit* que conduce a la perfección espiritual y a la unión mística. Para ello, obras como el *Pequeño libro de la eterna Sabiduría*, el *Horologium Sapientiae* y la propia *Vida* sitúan el plano de interpretación de la realidad en un lugar que no es el de la veracidad del hecho objetivo sino el de la verdad figurada o simbólica. En torno a ella se teje un espacio de significación en el que juegan un papel fundamental la imaginación y las imágenes que fluyen, según las expresiones alemanas y latinas del propio Seuse, como *bildgebender wise*, *bildlicher rede*, *gleichnusgebender rede* o *figurata locutio*<sup>16</sup>. El libro que se llama «El Seuse» y que conocemos como la *Vida* es el más claro exponente de esta impostación simbólica en clave fundamentalmente mistagógica.

### ***Daz buoch daz da haisset der Suse.*** **El libro de la *Vida***

«Había en tierra alemana un predicador, suabo de nacimiento [...] que deseaba ser y ser llamado un siervo de la eterna Sabiduría.» Con esta frase, que invita a prestar atención a un relato cargado de expectativas, da comienzo el prólogo del primer libro del *Ejemplar*. Ya antes, en el prólogo general, Seuse ha aclarado el objetivo de este primer libro, afirmando que no es otro que mostrar mediante imágenes ejemplares, narrativas e iconográficas, el camino espiritual que ha de seguir quien quiera llegar a la perfección. Este camino se organiza en las tres etapas tradicionales del progreso espiritual: la de los que empiezan (*anvahenden*), la de los que avanzan (*zuonemenden*) atravesando la brecha (*durpruch*), y la de los perfectos (*volkomen*)<sup>17</sup>. La *Vida* describe el recorrido del Servidor sobre todo por las dos primeras de estas tres etapas o estados, presentándolo así como ejemplo y espejo ante el público, en primera instancia

femenino, que ha de leer, contemplar y contemplarse en el Servidor de la eterna Sabiduría.

La *Vida*, por tanto, o ese libro llamado *Der Sýse* [El Seuse], es un texto enraizado en la tradición de las vidas espirituales que, como también sucede en otras de ellas, se presenta desde sus primeras líneas como el resultado de un complejo proceso de escritura<sup>18</sup> del que nos informa el propio texto aproximadamente en estos términos: pocos años antes de morir, en concreto entre 1361 y 1363, Seuse trabaja sobre el texto del *Ejemplar* reescribiendo y reelaborando las obras en alemán que van incluidas en él; entre ellas se encuentran sus libros escritos hace ya décadas, pero figuran también unos «pliegos» que recogen sus propias experiencias de vida tal como se las narró en «secreta confidencia» a una «santa mujer», quien con insistencia le había interrogado sobre sus comienzos y sus progresos espirituales, así como sobre sus prácticas o ejercicios devocionales. Ella, que según revela el capítulo 33 no es otra que Elsbet Stagel, puso todo esto por escrito sin él saberlo, y cuando más tarde se enteró le exigió, acusándola de «latrocinio espiritual», que se lo entregara con la intención de quemarlo, pero, habiendo quemado una parte, por inspiración divina conservó el resto de «lo que ella había escrito, en su mayor parte, por propia mano». Solo después de 1360, muerta Elsbet, él añadió «algunas buenas enseñanzas en su nombre».

Aunque la investigación se ha mostrado con frecuencia incómoda y poco dispuesta a reconocer el papel jugado por la religiosa de Töss en el primer libro del *Ejemplar*, sea minimizando su autoría, sea negándola como ficción literaria, la voluntad de Seuse en el texto es, como se ha visto, afirmarla sin ambages, insistiendo sobre ella en el prólogo y de nuevo en el interior del texto, y añadiendo todavía en el capítulo 25 que ella, mientras conservó la salud, le ayudaba a acabar sus propios libros<sup>19</sup>. Ciertamente, no es fácil determinar con exactitud cuánto de los escritos de Elsbet está presente en el texto definitivo de la *Vida*, pero no hay razón alguna, aun sin perder de vista el lenguaje simbólico desde el que se escribe la obra, para pensar que Seuse miente en lo que respecta a la autoría de Elsbet y dice en cambio la verdad, por poner un ejemplo, respecto a la aprobación de una parte del texto por Bartolomeo de Boleseim justo antes de morir, para luego enterarse de que ha muerto justo cuando le envía la parte restante, datos que sistemáticamente se usan para fechar la redacción del *Ejemplar* con anterioridad a 1362 y su finalización en 1363; o todavía, que miente en lo que respecta a la traducción rimada de Elsbet de las máximas espirituales enviadas por Seuse y a su conocimiento del

pensamiento del Maestro Eckhart, pero no respecto a la formación de Seuse junto al maestro en el Studium Generale de Colonia, dato cuya veracidad suele darse como evidente<sup>20</sup>.

Otra cuestión muy distinta a negar la mano de Elsbet en el texto es determinar la función que juega la *Vida* en el interior del *Ejemplar* y la forma en que Heinrich Seuse manipula, completa y orienta el texto para hacer de las figuras del Servidor y de la propia Elsbet el modelo práctico de una escritura especular en la que las lectoras y lectores han de poder contemplarse y reflejarse para conformarse a ella. Desde esta perspectiva, es importante analizar la cuidada estructura que rige el texto de la *Vida* tal como ha llegado hasta nosotros, es decir, como primer libro de un coherente proyecto de madurez llamado *Ejemplar*, para, partiendo de esa estructura, profundizar en los pilares de su mistagoría<sup>21</sup>.

La *Vida*, compuesta por un prólogo y cincuenta y tres capítulos, se divide explícitamente en dos grandes partes: la primera comprende los capítulos 1 al 32 y la segunda, del 33 al 53.

I. En la primera parte, que se despliega en forma de un relato de carácter narrativo y biográfico, los seis primeros capítulos presentan a modo de introducción la figura del Servidor en seis momentos fundamentales: la conversión (*kere*); el rapto sobrenatural (*übernatürliche abzug*) siguiendo el modelo de Pablo; las bodas espirituales (*geistlichen gemahelschaft*) con la eterna Sabiduría; la escarificación del monograma IHS (*den minneklichen namen Jesus*) en el pecho; la visión de la *inhabitatio* de Dios en su alma (*gotes verborgnú wonung in siner sele*); y las apariciones de las almas del más allá, en especial la del bienaventurado Maestro Eckhart (*der selig meister Eghart*) que le instruye desde el cielo como le había instruido en otro tiempo en la tierra.

Siguen a esta introducción veintisiete capítulos estructurados a su vez en torno a tres grandes temas: las prácticas meditativas rituales de un principiante, ligadas a la imitación de la vida de Cristo siguiendo el curso del año litúrgico (caps. 7-12); la *imitatio passionis* del hombre exterior, centrada en la automortificación, hasta alcanzar la visión de sí mismo como *ecce homo* (caps. 13-18), y la *imitatio passionis* del hombre interior que, a través de la práctica del perfecto abandono (*gelassenheit*), convierte al ser humano en co-redentor con Cristo y le lleva a atravesar la «brecha» (*durpruch*) que le hace penetrar en Dios (caps. 19-32).



A partir de este primer esquema es posible destacar algunos aspectos que ayudan a comprender las principales inquietudes que rigen la *Vida*, y más en general la completa obra de Heinrich Seuse. El primero es la función primordial de las imágenes y del universo imaginal; el segundo, la fascinación por el universo femenino; el tercero, el papel de la *imitatio passionis* y del sufrimiento «cristiforme» en el camino de la mística; y el cuarto, la preocupación por el falso y el verdadero discernimiento, característica de los difíciles tiempos de la persecución del Libre Espíritu. Cuatro elementos que se pueden analizar por separado pero que se encuentran íntimamente entrelazados.

***Die himelschen bilde dú hie vor und na stand.***  
**El universo especular de las imágenes**

El prólogo del *Ejemplar* afirma que el primero de sus libros muestra mediante imágenes (*mit bildgebender wise*) la vida del Servidor. Siguiendo este propósito, Seuse desarrolla a lo largo de sus páginas una praxis de la imagen que no se limita a su uso pedagógico en la narración, sino que va mucho más allá, tejiendo los hilos de una completa mistagogía de la ausencia de imagen asentada en las imágenes. En ella, sin negarle su papel de recurso devocional en los primeros pasos de la persona espiritual hacia Dios, la imagen trasciende ampliamente esa función constituyéndose en el corazón mismo de la brecha que lleva a la Deidad. De este modo, la imagen funciona en la obra de Seuse como una verdadera «categoría conductora»<sup>22</sup> que se despliega en la *Vida* en diversos niveles y planos de significación:

En primer lugar, Seuse, que vive en un mundo, el del siglo XIV, en el que florece con toda su fuerza, y especialmente entre las mujeres, el uso de las imágenes en las prácticas espirituales, desarrolla él mismo un modelo devocional asentado sobre lo visual, las prácticas corporales y los ejercicios de imaginación. En diversos capítulos de la *Vida* se explicitan estas prácticas de manera concreta y objetiva: así, por ejemplo, el Servidor se hace pintar en un pergamino la imagen de «la eterna Sabiduría» que llevará consigo al Studium Generale de Colonia y que colocará en el alféizar de la ventana de su celda como *Andachtsbild* u objeto de meditación; más tarde se hará pintar también escenas y dichos de los padres del desierto en los muros de su capilla de meditación<sup>23</sup>; especial importancia

tiene el crucifijo sobre el púlpito ante el que el Servidor recibió la revelación de las cien meditaciones que constituyen el núcleo inicial del *Pequeño libro de la eterna Sabiduría* y del *Horologium Sapientiae*, y ante el que vuelve a postrarse una y otra vez en los momentos fundamentales de la *Vida*; también su madre, en el capítulo 42, se nos presenta como modelo de la *imitatio* devocional en la contemplación de un retablo del descendimiento de la cruz del altar de la catedral. Las imágenes materiales, tallas, retablos, pinturas, aparecen por tanto en el texto de la *Vida* no como meros objetos pasivos sino inmersas en la dinámica del universo gestual de la oración, la meditación y la imitación, haciéndonos recuperar la práctica viva de su uso devocional<sup>24</sup>.

En segundo lugar, el papel de las imágenes en la *Vida* está ligado a la centralidad de la figura de Cristo en la mistagogía de Seuse. La imagen actúa en el texto a modo de un espejo, aproximándose por semejanzas a lo absolutamente desemejante. El cuerpo de quien contempla las imágenes, y en primer término el del Servidor, se somete a un ejercicio de desimaginación de sí mismo para convertirse exterior e interiormente en puro reflejo especular de otra imagen, la del cuerpo de Cristo, un ejercicio que permite avanzar en el camino de transformación que lleva a través de Cristo a la imagen sin imagen de la Divinidad. Este proceso, sintetizado en la famosa sentencia del capítulo 49: «Un ser abandonado ha de desprenderse de su imagen de criatura (*müss entbildet werden von der creatur*), conformar su imagen a Cristo (*gebildet werden mit Cristo*) y transformarla en la Deidad (*überbildet in der gotheit*)»<sup>25</sup>, se ejemplifica a lo largo de toda la *Vida* en la figura del Servidor, espejo «cristiforme» que se propone a su hija espiritual como imagen devocional que ha de ser contemplada y emulada por ella, de modo que Elsbet, a su vez, devenga progresivamente espejo para otras y otros. El mecanismo de este juego especular que multiplica al infinito la imagen de Cristo puede seguirse a la perfección en la descripción de las prácticas devocionales en torno al monograma IHS<sup>26</sup>. En el capítulo 4 el Servidor graba con un punzón en su pecho, sobre el corazón, las letras del monograma, un acto exterior que tiene como objeto una transformación interior: la herida sangrante emula la herida del costado y deviene a un tiempo símbolo de identificación del Servidor con Cristo y reliquia manipulable como imagen devocional; en el capítulo 45 de la *Vida*, que lleva por título «Del amable nombre de Jesús», Elsbet Stigel, a quien el Servidor ha mostrado la cicatriz del nombre grabado en el pecho y le ha enseñado a amar el santo monograma, borda este mismo nombre de Jesús con seda roja sobre un pequeño trozo

de tela, a fin de colocarlo sobre su propio pecho; repite después este gesto un gran número de veces y, tras tocar con los «relicarios» el pecho del Servidor, los envía a otras y otros. La ilustración que acompaña el capítulo muestra, bajo el manto protector de una eterna Sabiduría en forma de Virgen de la Misericordia<sup>27</sup>, cómo el monograma IHS pasa de la mano izquierda del Servidor a la derecha de Elsbet, y de nuevo de la izquierda de ella cae una lluvia de monogramas que alcanzan a clérigos, monjas, laicos y laicas, subrayando el rol mediador de la figura central, que aquí no es ya la del Servidor sino su imagen especular, la religiosa de Töss, Elsbet Stagel (ver pág. 199).

Finalmente, la *Vida* y la entera obra de Seuse nos ponen ante un tercer plano de significación de la imagen: el del mundo medio de las visiones<sup>28</sup>. Al contrario que la obra de su maestro, la de Seuse abunda no solo en relatos visionarios sino en reflexiones acerca de los mismos. El punto de partida de estas reflexiones es la teoría agustiniana de las visiones y su triple distinción entre visiones corporales, espirituales e intelectuales<sup>29</sup>. En el capítulo 51, respondiendo a la objeción de Elsbet sobre la necesidad de apartarse de toda visión y entenderla como un obstáculo espiritual, el Servidor habla en sentido contrario, recurriendo a la distinción agustiniana e indicando la jerarquía de los tipos de visión y la superioridad de la visión intelectual carente de imagen y modo, pero afirmando por completo la necesidad y la fundamental función mediadora de las «visiones ricas en imágenes» (*bildrich vision*) que Dios concedió en el pasado a los profetas y concede aún a sus amigos más íntimos. Ya desde el principio (cap. 2), en el momento de su conversión, el Servidor experimenta lo que puede definirse como una visión intelectual: un raptó en el que, a modo de Pablo, «vio» y «oyó» lo que es sin forma y sin modo (*formlos/wiselos*) e inexpresable en lengua alguna. Pero, de hecho, la *Vida* está sembrada también de visiones ricas en imágenes, presentes al menos en la mitad de sus capítulos y que hacen del Servidor —y también de algunas de las mujeres que lo rodean— intérprete del más allá y figura medial entre lo celeste y lo terrestre. Estas visiones, presentadas casi uniformemente con la expresión *do was im vor in einer gesiht, wie*, «le pareció en una visión como si...», ponen entre paréntesis su realidad objetiva sin negar el contenido de experiencia<sup>30</sup>. Seuse mismo lo explica en detalle en los prólogos del *Pequeño libro de la eterna Sabiduría* y en el de su versión latina, el *Horologium Sapientiae*, cuando hablando de las visiones que allí aparecen dice que «no tuvieron lugar de forma corporal y no son sino una similitud explicada» (*ein usgeleitu bischaft*), o que «no se han de interpretar literalmente, aunque

muchas acontecieron (*contigerint*) literalmente, sino que se trata de una forma de hablar figurada» (*figurata locutio*)<sup>31</sup>. A menudo se han utilizado estas expresiones procedentes de ambos prólogos para subrayar el carácter explícitamente ficcional de las visiones de Seuse en las versiones alemana y latina del libro dedicado a la eterna Sabiduría, ficcionalidad que se ha hecho extensible también a la *Vida* y al concepto *bildgebender wise* desde el que está escrita. Sin embargo, parece claro que lo que Seuse intenta subrayar es el carácter inefable de la experiencia y, con todo, la capacidad de la figuración y de la imagen de darle expresión y transmitirla. Por ello Seuse, que concuerda con Eckhart en reconocer que el mundo de las visiones no es un fin en sí mismo, lo trata en su obra con mucha menos prevención que la de su maestro y eleva las visiones, reales y a la vez simbólicas, a una categoría funcional de primer orden. Las visiones son imágenes mediadoras entre la tierra y el cielo y una puerta que se abre en el camino a la Deidad.

Esta función se hace especialmente evidente en las ilustraciones que en los manuscritos medievales acompañaban el *Ejemplar*<sup>32</sup>. En el prólogo, tras haber descrito los cuatro libros que lo seguirán, Seuse advierte súbitamente de una categoría superior de imágenes, pues hacia el final nos dice: «Y las imágenes celestes que se encuentran aquí antes y después sirven para que una persona de Dios, al salir de sus sentidos y entrar en su espíritu, encuentre en todo momento algo que desde este mundo engañoso, que le arrastra hacia abajo, le atraiga acuciantemente de nuevo arriba, hacia el amable Dios». Ciertamente, con esas *himelschen bilde dú hie vor und na stand*, es decir, las imágenes que están situadas antes y después, *vor und na*, se está aludiendo a las doce ilustraciones que figuraban originalmente en el *Ejemplar*, once de las cuales acompañan la *Vida*, así como a la posición que ocupaban en el manuscrito «antes y después» del prólogo que las menciona<sup>33</sup>. Pero esas imágenes, que son llamadas «celestes» y que vienen, por tanto, de lo alto y atraen hacia lo alto, «hacia el amable Dios», no son imágenes materiales sino imágenes visionarias. No es en absoluto casual que el manuscrito de la *Vida*, sembrado de imágenes narrativas, se conciba como un manuscrito iluminado por una serie de miniaturas que en su mayoría están relacionadas con visiones materializadas mediante imágenes y gestos que son los propios de su época. Se ha dicho que las ilustraciones, acompañadas de leyendas en alemán y latín, podían haber formado inicialmente un ciclo independiente del texto de la *Vida*; es posible, pero en todo caso, situadas entre las páginas de los primeros manuscritos, irrumpen en la secuencia temporal y lineal de

la narrativa haciendo palpable que la imagen no solo comenta e ilustra sino sobre todo genera el texto<sup>34</sup>. De ahí la importancia que tiene comprender la *Vida* con y desde esas «imágenes celestes» que la acompañan, y que son el presupuesto, como reza el último capítulo y como muestra de forma práctica su última ilustración, de la visión de Dios sin imágenes: solo atravesando por ellas la brecha hacia la Divinidad se puede «sacar las imágenes mediante las imágenes»: *bild mit bilden us tribe*.

### *Und redet zartlich in fröwlichem bilde.*

#### **El universo simbólico femenino**

Junto a la trama compleja del universo de las imágenes, Heinrich Seuse entreteje una segunda malla de relaciones que, en especial en la *Vida*, se mueve en el interior de un espacio marcado por el simbolismo femenino. Como se ha señalado a veces, esto no significa solo que Seuse escriba buena parte de su obra para un auditorio de mujeres, sino sobre todo que sus referentes de significado proceden en buena medida de modelos desarrollados por las mujeres religiosas medievales, y muestran una fascinación y un grado de asimilación poco usual de las formas y símbolos de la espiritualidad femenina de su tiempo<sup>35</sup>.

Entre los muchos elementos que componen esas relaciones privilegiadas con el universo femenino destaca en primer lugar el papel fundamental que muchas de esas mujeres juegan en la vida del Servidor como testigos de su vida espiritual. Sea cual fuere la razón de la fascinación por lo femenino que embarga la obra del dominico suabo, esta se pone de manifiesto indudablemente en el protagonismo de su relación con las mujeres, sea en el seno de su familia (donde la *Vida* nos habla casi exclusivamente de su hermana y de su madre), sea, sobre todo, en el ámbito de su familia religiosa, donde el Servidor, incomprendido y difamado a menudo por los hermanos de su Orden, se nos presenta, tanto en el texto como en las ilustraciones, rodeado de ese auditorio femenino –religioso y también laico–, que imita su ejemplo, aprende de él el camino de la mística y testifica y legitima su vida espiritual a través de visiones.

Pero la presencia indiscutible del elemento femenino en la *Vida* va aún más allá, y se manifiesta principalmente en las formas de autorrepresentación y de representación de la Divinidad escogidas por Seuse para moldear la figura del Servidor, formas indiscutiblemente marcadas por una poderosa ambigüedad sexual. Esta ambigüedad se aplica en primer

lugar al propio Servidor, feminizado en muchos momentos como esposa, pero sobre todo sometido a un juego de semejanzas iconográficas con María, la madre de Dios, imagen especular de la pasión de Cristo a través de la compasión. Este hecho, presente en el texto, se hace especialmente evidente en las ilustraciones y en particular en las del manuscrito 2929 de Estrasburgo, en el que la curva gótica de las vírgenes del siglo XIV se convierte prácticamente en uno de los trazos iconográficos que identifican al Servidor<sup>36</sup>. La ambigüedad afecta asimismo a las representaciones de la Divinidad y en particular a la de la eterna Sabiduría, expresión sobre todo de la segunda persona de la Trinidad, que se muestra a menudo *in fröwlichem bilde*, es decir, bajo forma de mujer, y a la que se le atribuye indistintamente los géneros femenino y masculino en la narración. Así, por ejemplo, en el capítulo 3 y en la primera de las ilustraciones con la que se abre la *Vida* se representan las bodas místicas del Siervo con la eterna Sabiduría (ver pág. 183). El texto pone en boca del Servidor, que ansía contemplar a su amiga, la duda de si será hombre o mujer (*frow oder man*). La ilustración intenta explicitar esa duda mostrando a la izquierda de la imagen al propio Servidor, tonsurado, con capa negra y túnica blanca abierta, dejando al descubierto sobre el pecho la escarificación del monograma IHS; frente a él, a la derecha, se ve a una mujer barbuda que encarna a la eterna Sabiduría. A pesar del atributo de la barba, ambas figuras tienen rasgos y gestos claramente femeninos, incluida la curva gótica de sus cuerpos.

Finalmente, la *Vida* manifiesta su cercanía al universo religioso de las mujeres especialmente en sus modelos y ejercicios de devoción, basados en el uso mistagógico de la iconografía, y, sobre todo, en las prácticas, manifestaciones y traducciones corporales de la experiencia religiosa. En el primero de los casos, las imágenes de la *Vida*, narrativas o iconográficas, aparecen, como se ha visto, llenas de referencias a los objetos de devoción de la época. A título de ejemplo cabe citar, por su saturación de referencias iconográficas típicas de la espiritualidad femenina, el capítulo 5 y la ilustración 2 que lo acompaña, y que narran la visión de la *inhabitatio* de Dios en el alma (ver pág. 185). En la ilustración, el Siervo aparece representado como imagen sagrada de culto<sup>37</sup>: de nuevo lleva la túnica abierta, pero en esta ocasión en su pecho, dentro de su corazón «transparente como el cristal», aparece no el monograma IHS sino la figura de un niño, el alma del Servidor, abrazado a una mujer, la eterna Sabiduría. Diferentes tradiciones iconográficas confluyen en esta imagen, y en todas ellas el espacio interior expresa el encuentro y la unión con Dios. Sin duda, está

presente ahí la iconografía de la trinidad de Ana (*Anna Selbdritt*), genealogía femenina de Dios<sup>38</sup>; pero también la iconografía del corazón como casa de la Divinidad, cara en sus orígenes a las cistercienses de Helfta<sup>39</sup>; así como la referencia a la Virgen abridera, templo del trono de gracia<sup>40</sup>; o también a los vientres de cristal de María e Isabel en algunas visitaciones<sup>41</sup>; y cabe añadir aún, si se tiene en cuenta en este caso la manera en como el texto comenta el abrazo amoroso: *dú waz minneklich uf sin siten geneiget und mit sinen armen umbvangen und an sin götlich herze gedruket*, un último referente iconográfico de la experiencia unitiva del alma, pues con ese «recostada tiernamente a su lado», «estrechada entre sus brazos» y «apretada contra su corazón divino», el alma mimetiza claramente el icono devocional de Juan y Jesús<sup>42</sup>, ampliamente difundido y utilizado en las prácticas devocionales de los conventos femeninos renanos del siglo XIV y que se repite en varios momentos y contextos de la *Vida*<sup>43</sup>.

Por otro lado, las prácticas, ejercicios y manifestaciones corporales de la experiencia religiosa presentes en la *Vida* nos conducen a uno de los temas principales de la entera obra de Seuse. El uso que el Servidor hace de ellas muestra asombrosas similitudes con muchas de las vidas espirituales femeninas de su tiempo, en especial en lo que hace referencia a los ejercicios de mortificación. Destacan sobre todo las vidas de monjas narradas en los *Schwesterbücher*, y de forma concreta se han comparado fragmentos enteros de la obra de Seuse con las *Revelaciones* de Elsbet von Oye<sup>44</sup>. No hay ningún tipo de duda de que, en la forma concreta de explicar la desmesura de la mortificación exterior que acerca progresivamente al Servidor a la figura del *ecce homo*, son tenidos en cuenta y utilizados todos los lugares comunes de la literatura femenina del dolor autoinfligido en los ejercicios de imitación y compasión<sup>45</sup>. Para profundizar, sin embargo, en la interpretación y uso que la *Vida* hace de ellos es preciso preguntarse acerca del papel del sufrimiento en la mistagogía de Heinrich Seuse<sup>46</sup>.

***Enpfah liden willeklich, trag liden gedulteklich,  
lern liden cristförmklich.***

### **El sufrimiento como camino**

La fórmula central de toda la obra de Heinrich Seuse es la humanidad sufriente de Cristo como camino hacia Dios. En el capítulo 43 de la *Vida*, el propio Cristo crucificado se le aparece al Servidor en forma

de serafín alado, en una escena con fuertes connotaciones de la de la estigmatización de Francisco de Asís, pero cuya función esencial es enseñarle la forma y la función del sufrimiento. En la imagen, los tres pares de alas del Serafín llevan inscritos como leyendas los diversos aspectos o etapas de esa enseñanza, resumiendo los tres momentos de la mística de la Pasión propia de Heinrich Seuse: el sufrimiento voluntario de los que empiezan, el abandono al sufrimiento de los que progresan y la conformación total con el Cristo sufriente de los perfectos<sup>47</sup>.

Sin duda podemos interpretar como «sufrimiento voluntario» la ascesis corporal identificada con la *imitatio passionis* externa practicada por el Servidor en los capítulos 13-18. La extrema dureza, la extravagancia y la desmesura de las mortificaciones descritas en esos primeros capítulos han llevado con frecuencia a la investigación, incómoda con ellos, a hablar de narración hiperbólica, y, dados sus indudables paralelos con las prácticas religiosas femeninas de su tiempo, se ha llegado a plantear incluso la hipótesis de un relato totalmente ficcional que tuviera por objetivo lo contrario de lo que parece, es decir, mostrar a las mujeres la vanidad de tales prácticas<sup>48</sup>. Pero quizá la clave de interpretación no haya que buscarla ni en la invención didáctica ni en el necesario rebajamiento del grado de realidad de tales prácticas en la vida de Seuse comparada con la de su álgter ego literario, el Servidor. Una vez más, se hace probablemente necesario apostar por una lectura simbólica que, sin negarle al texto su contenido de verdad, no se centre en la materialidad y literalidad de lo narrado, ya sea para negarla o para afirmarla, sino en su función dentro del esquema completo de la *Vida*, sin separar de una forma radical la *imitatio passionis* externa de los capítulos 13-18 de la *imitatio passionis* interna de los capítulos 19-32, e integrando ambas en la mistagogía cristocéntrica de Heinrich Seuse.

El punto de partida de esa mistagogía de Seuse es la imagen externa del Crucificado, aquella ante la cual el Servidor sufría (no en la *Vida* sino en el *Pequeño libro de la eterna Sabiduría*) porque no sabía mirarla y ante la cual le son reveladas las cien meditaciones. A partir de entonces el Servidor, que ya sabe mirar correctamente, se conforma a través de la meditación a la figura del Crucificado, modelando su cuerpo con la ayuda del crucifijo material para que las meditaciones queden impresas en él. Desde el punto de vista de la *Vida* estaríamos en los ejercicios devocionales rituales de los capítulos 7-12, seguidos de la transformación exterior del cuerpo que se conforma mediante la mortificación externa al de Cristo en los capítulos 13-18. La conformación exterior, sin embargo, tiene como objeto la transformación interior, abriendo los sentidos interiores

a través de los cuales las imágenes externas e internas se vuelven complementarias y disuelven sus diferencias<sup>49</sup>. En este contexto, la escarificación mediante un estilete (instrumento de escritura) del monograma IHS en el pecho une de manera indisoluble el acto externo de la inscripción en la carne con el acto devocional interno destinado a llevar a Dios en lo más profundo de su corazón. No es pues casual que el IHS grabado en el exterior del cuerpo del Servidor en el capítulo 4 tenga como consecuencia inmediata la visión de la *inhabitatio* de Dios en el alma del capítulo 5; y si el pictograma inserto en el capítulo 4 muestra en todo su esplendor el monograma sangrante escrito en el pergamino de la piel, la ilustración del capítulo 5 atraviesa la imagen externa, el monograma y la piel, para visualizar la interna, Dios abrazado al alma en el interior del corazón.

Esta unión entre la pasión externa e interna queda explicitada de manera especialmente clara en la ilustración 5 del *Ejemplar*, que se sitúa en el capítulo 39, pero que alude a diversos momentos de la *Vida* y constituye una auténtica *performance* de la figura del Servidor (ver pág. 191). En ella aparece vestido como siempre de dominico, pero a diferencia de las restantes imágenes en las que muestra su cabeza tonsurada, aquí lleva puesta la capucha, que le tapa solo a medias la expresión de dolor de la cara. Tiene las manos alzadas sobre la cabeza. Le rodean múltiples seres y objetos, todos ellos identificables con escenas de su vida en las que los espíritus y los hombres le atormentan. A pesar de que la imagen parece representar el dolor de un hombre externamente torturado, las leyendas que acompañan la imagen aluden en su práctica totalidad a la pasión interior. Una de estas leyendas, la primera, expresa la complementariedad de ambos sufrimientos y también la superioridad del sufrimiento interior sobre el exterior: *Liplichu uebung du tuot we, abe reines gelassen menschen voller undergang tusentstunt me*. Esa forma de sufrimiento interior, que el Servidor ha aprendido gracias al perro que zarandea el trazo, situado en la imagen a sus pies, constituye una forma superior de conocimiento que se adquiere únicamente en la «alta escuela» y que es llamada «abandono» (*gelassenheit*). Una imagen muy semejante a esta del Servidor en la ilustración 5, pero ahora en figura de mujer e identificada con Elsbet, se encuentra en la ilustración 11, en la que el Servidor, en respuesta al ruego de su hija espiritual, sintetiza mediante imágenes el camino mistagógico de salida y regreso del alma del abismo y al abismo de la Deidad (ver pág. 201). También aquí la figura central, en su gesto y en sus atributos, representa el sufrimiento exterior y sobre todo interior que le llevan, como rezan las leyendas que lo acompañan, a conformarse al sufrimiento de Cristo a través del abandono.

Finalmente la última ilustración, la número 12, dividida en dos imágenes y situada ya no en la *Vida* sino en el capítulo 13 del *Pequeño libro de la eterna Sabiduría*, muestra cómo el ejercicio del abandono ha de llevar en última instancia a la conformación total con Cristo, es decir, al sufrimiento cristiforme de los perfectos (ver pág. 203). En la imagen superior, el Servidor contempla el árbol de la cruz del que pende el cuerpo de Cristo, sembrado de rosas por la figura del Cristo-niño sentado sobre una de sus ramas, y la leyenda que sale de su mano reza: *Rosen will ich brechen / und uf su liden trechen*. También de la mano del Servidor sale una leyenda que confirma el lazo que une su cuerpo al cuerpo de Cristo: *Jesus min herz verwundet hat / gezeichnet da min Jesus stat*. La figura cristiforme del Servidor ha alcanzado aquí el lugar de los perfectos<sup>50</sup>.

### ***Die heissent die geister und die geisterin.*** **Un modo de vida llamado espíritu**

Un último aspecto articula el texto de la *Vida*: la polémica contra la herejía. Seuse, que a principios de los años treinta fue acusado él mismo de herejía por su propia Orden y llevado ante los tribunales a causa de sus escritos, dedica diversos capítulos de su obra a poner en guardia contra el error y la falta de discernimiento. Sin nombrarlo nunca de forma explícita, son evidentes en muchos momentos sus alusiones al movimiento llamado del Libre Espíritu o a sus ideas. Es difícil entender algunas orientaciones y posicionamientos de la *Vida* sin tener en cuenta el debate en torno a esa corriente de pensamiento y el contexto histórico de las condenas y persecuciones que en los años en que Seuse escribe se encuentran en plena vigencia. Su obra, que ve la luz entre 1329 y 1363, debe leerse teniendo en cuenta la situación creada en Europa tras la condena a la hoguera de la beguina de Hainaut Margarita Porete en 1310, por su libro *El espejo de las almas simples*; el decreto *Ad nostrum* del Concilio de Vienne de 1311, proclamado en 1316 contra el Libre Espíritu; y la bula papal *In agro dominico* que en 1329 condenaba parte de las ideas del ya fallecido Maestro Eckhart. Seuse, cuyo pensamiento se había forjado en ese mundo durante sus años de juventud y bajo la influencia de Eckhart, pretendió siempre defenderlo y explicarlo frente a sus detractores. El entero *Pequeño libro de la Verdad* es una reflexión sobre la correcta interpretación del pensamiento eckhartiano en discusión con los puntos de vista e interrogantes de «la cosa salvaje sin nombre», una figura que encarna

la herejía en forma de «algo» que ha perdido la capacidad de distinción necesaria para vivir en el mundo como «alguien»<sup>51</sup>. También el prólogo del *Ejemplar* tematiza la necesidad de discernir y el miedo a ser malinterpretado. Por otra parte, en el capítulo 28 de la *Vida*, en el que un noble acusa al Servidor de haber llevado a su hija hacia «un extraño modo de vida llamado espíritu», Seuse intenta delinear las huellas de la tenue frontera que separa a los «amigos de Dios» de los herejes, llamados aquí «hombres del espíritu y mujeres del espíritu» (*die geister und die geisterin*). La mera suposición de que lo que el Servidor enseña se confunde con las doctrinas del Libre Espíritu pone en evidencia la existencia de un espacio común de espiritualidad en el que desde el siglo XIII se mueve todo el «nuevo misticismo», y a la vez el peligro potencial de ser acusados de herejía en que se encuentran sus representantes en el siglo XIV. Siempre en la *Vida*, Seuse reflexiona también sobre las ideas del Libre Espíritu en los capítulos 46, 47, 48 y 51, mostrando la cercanía de algunas de ellas a su propia mistagogía y esforzándose por distinguirlas<sup>52</sup>.

Llaman la atención especialmente las reflexiones del capítulo 46, con el que da comienzo el pequeño tratado *Sicut aquila*, que compone los ocho últimos capítulos de la *Vida*. En él, el Servidor invita a su hija espiritual, Elsbet, a alzar el vuelo fuera del nido hacia las alturas de la nobleza contemplativa<sup>53</sup>. Para empujarla a hacerlo recurre a la cita de Juan 16, 7, diciéndole: «¿No sabes que Cristo les dijo a sus discípulos, que estaban demasiado apegados a la imagen de su presencia: “Os conviene que yo me vaya, si habéis de recibir el Espíritu”?»<sup>54</sup>. Asimismo, a fin de familiarizarla con el viaje que va a emprender y ayudarla a recorrer ese «alto camino», quiere enseñarle las claves del buen discernimiento de modo que no pueda extraviarse. La lección que sigue versa sobre los dos tipos de personas que parecen buenas: unas llevan un modo de vida razonable, las otras, en cambio, no razonable. A estas segundas se las conoce por «las máximas libres y despreocupadas que profesan», y le pone un ejemplo de una de estas máximas por el que podrá labrarse una opinión sobre todas las demás: «En un escrito de una de estas personas», le dice, «puede leerse: “El justo no ha de temer ningún obstáculo”». Al explicar esta máxima y preguntarse qué significa «justo» y qué significa «obstáculo», Seuse aclara el aforismo en estos términos: justo es el «hombre justo» y obstáculo significa «pecado», y lo reformula así: «Un hombre justo no ha de evitar ni temer ningún obstáculo, es decir, ningún pecado». Acto seguido aclara que «desde el punto de vista de su ser eterno» podría admitirse la proposición, pero aquí en este mundo es necesario que cada cual experimente

que es tal o cual persona y que en su existencia falible necesita evitar todo obstáculo perjudicial. «Obrar sin distinción alguna entre yo mismo y Dios, como si obrara mi ser increado», dice Seuse, «eso sería una falta por encima de todas las faltas». A pesar de ello, concluye, no hay que rechazar las buenas enseñanzas o sentencias espirituales, aun si no son muchos los que las comprenden.

Los ecos de *El espejo de las almas simples* parecen resonar en estas líneas. Es cierto que a propósito de esta doctrina del pecado también Eckhart había sido acusado y condenado por la proposición que, expresada en la bula *In agro dominico* fuera de su contexto, reza así: «Si un hombre hubiese cometido mil pecados mortales y estuviera en justa disposición, no debería querer no haberlos cometido»<sup>55</sup>, pero bien podría ser que en el capítulo 46, como también en otros momentos de la *Vida*, Seuse no esté pensando en su maestro, sino en el libro y en las ideas de la beguina condenada en 1310, Margarita Porete. Margarita, que en el capítulo 22 también ha usado el símil del águila y en el 123 la cita de Juan 16, 7 para las almas que han de alzar el vuelo hacia el País de la Libertad, reflexiona sobre la doctrina del pecado en los capítulos 41 y 76 y en su comentario a Proverbios 24, 16: «El justo cae siete veces al día», de los capítulos 103 y 105 de *El espejo de las almas simples*<sup>56</sup>. ¿Había leído Seuse a Margarita?, ¿conocía directa o indirectamente, quizá a través de Eckhart, su pensamiento? No lo sabemos<sup>57</sup>, pero lo que sí podemos afirmar es que tanto el *Espejo* como la obra de Seuse forman parte de una extensa corriente de pensamiento que, no sin fricciones dentro y fuera de ella, se abre paso en Europa en los últimos siglos de la Edad Media buscando en el interior de uno mismo o una misma el «alto camino», como lo llama Heinrich Seuse, o «el recto camino regio», como lo define Margarita, que conduce al ser humano a la Deidad.

**Blanca Garí**