



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA



Facultad de Ciencias Humanas y Sociales
Programa de Doctorado en Filosofía: Humanismo y
Trascendencia

NIHIL SIT ALIUS AMARE QUAM ESSE

Aproximación a la filosofía del amar

en el pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry

Autor: Javier García-Lomas Gago

Director: Dr. D. Ignacio Verdú Berganza



MADRID | Febrero 2024

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

TÍTULO:

AUTOR:

DIRECTOR:

TUTOR-PONENTE:

DEPARTAMENTO:

FACULTAD O ESCUELA:

Miembros del Tribunal Calificador:

PRESIDENTE:

Firma:

VOCAL:

Firma:

VOCAL:

Firma:

VOCAL:

Firma:

SECRETARIO:

Firma:

Fecha de lectura:

Calificación:

RESUMEN

El presente estudio pretende articular la reflexión de Guillermo de Saint-Thierry, monje y abad del siglo XII, sobre el fenómeno amoroso, como una relectura de la tradición agustiniana que supera los límites del pensamiento de san Agustín y de las figuras griega y hebrea del amor para poner el énfasis en la noción de relación. A partir de esta noción y del dinamismo del amar se plantean cuestiones como la definición de persona, su naturaleza relacional y la importancia de la apertura a la alteridad para penetrar en la entraña de la realidad, lo que permitirá hablar del amar como el logos de dicha realidad. Esta conclusión se alcanza en diálogo con autores contemporáneos cuya reflexión se acerca e ilumina la de Guillermo de Saint-Thierry, mostrando su vigencia y actualidad.

ABSTRACT

The present study aims to articulate the reflections of William of Saint-Thierry, monk, and abbot of the 12th century, on the phenomenon of love, as a reinterpretation of the Augustinian tradition that surpasses the limits of the thought of Saint Augustine and the Greek and Hebrew figures of love, to emphasize the notion of relationship. Based on this notion and the dynamism of love, questions are raised such as the definition of person, its relational nature, and the importance of openness to otherness to penetrate the essence of reality. This will allow us to speak of love as the logos of this reality. This conclusion is reached in dialogue with contemporary authors whose reflections approach and illuminate that of William of Saint-Thierry, demonstrating its relevance and timeliness.

AGRADECIMIENTOS

Una tesis doctoral es, en cierto modo, un empeño colectivo. Esta no podría haber llegado a término sin la ayuda de un gran número de personas que a lo largo de los últimos años han sostenido este trabajo. En primer lugar, esta tesis doctoral no habría sido posible sin el acompañamiento y la orientación del Dr. D. Ignacio Verdú Berganza, cuya sabiduría nos ha guiado a lo largo de todos los estadios de redacción. Si siempre se agradece en un director de tesis la disponibilidad y la cercanía, en el caso del Dr. Verdú hay que agradecer asimismo el ejemplo vital de amor y dedicación a su profesión y a la filosofía, ejemplo que es la mejor lección que hemos aprendido durante estos años de doctorado.

El agradecimiento se ha de extender también al coordinador del programa de doctorado, el Dr. D. Ricardo Pinilla Burgos, y a Raquel López Garrido, encargada del apoyo administrativo, cuya ayuda ha sido imprescindible para navegar los tortuosos mares de la burocracia universitaria. A otros profesores de la Universidad Pontificia Comillas que nos han aconsejado durante el tiempo de elaboración de la tesis también nos gustaría expresar nuestro agradecimiento: al Dr. D. Mario Ramos Vera y al Dr. D. Luis Llera Cantero.

Una tesis doctoral es también una aventura que en muchos casos es el final de toda una trayectoria de estudios. Mi dedicación a la filosofía comenzó como un apoyo a mis estudios de teología y fue cobrando poco a poco una mayor entidad, y lo que comenzó como una afición se ha convertido en una carrera. Por ello debo manifestar mi agradecimiento al Dr. D. Eloy Bueno de la Fuente y a la Dra. D^a. Juana Sánchez-Gey Venegas, quienes junto con el Dr. D. Jesús Yusta Sainz me estimularon a dedicarme a la filosofía. Sin ellos este estudio nunca habría visto la luz.

También debo agradecer a las instituciones y a las personas que han confiado en mí en los últimos años para encomendarme tareas docentes. La docencia es, y ha sido, una pasión personal y un estímulo para la investigación. Por ello estoy muy agradecido a la Facultad de Teología del Norte de España, sede de Burgos, a sus decanos (Dr. D. José Luis Barriocanal Gómez y Dr. D. Roberto Calvo Pérez) por haber confiado en mí, y al Dr. D. Fernando Susaeta Montoya, cuya amistad a lo largo de estos años me ha ayudado a avanzar en el trabajo de la tesis.

De la misma manera quiero agradecer al Dr. D. Bernhard Eckerstörfer OSB, Rector del Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, y al Dr. D. Andrea de Santis, Decano de la Facultad de Filosofía de dicho Ateneo, su confianza en mí. También agradezco a mis alumnos (pasados, presentes y futuros) lo que he aprendido y aprenderé de ellos.

Ha habido una serie de personas que han ejercido un magisterio más o menos directo en la elaboración de la tesis, sobre todo a nivel de reflexionar en un nivel más profundo sobre los datos que ha aportado el estudio sobre los textos de Guillermo de Saint-Thierry. El Dr. Bueno de la Fuente, a quien ya hemos mencionado, nos ayudó a diferenciar entre *amor* y *amar*. El Dr. D. Phillippe Nouzille OSB nos enseñó a leer los textos monásticos con ojos filosóficos. Y, sobre todo, el prof. Jean-Luc Marion nos ha enseñado que plantear la cuestión filosófica del amor es la tarea más importante que se puede emprender en filosofía. A todos ellos mi agradecimiento.

Debo mostrar también mi agradecimiento a las personas que me han acompañado durante la redacción con su amistad, que es el don más hermoso que una persona pueda recibir porque es el don de la persona misma. César de Bordons Ortiz, el p. Ephrem Martínez OSB y el p. Juan de Olazábal Zarauza me han escuchado hablar de la tesis durante horas solo por amor y cariño. Han aguantado mis agobios y mis alegrías, mis descubrimientos y mis indecisiones. A los tres, gracias de corazón. Y al P. Ramón Lucini OSB, que siempre ha estado ahí para mí.

Esta tesis no podría haberse realizado sin la ayuda, el sostén y el acompañamiento de mi familia monástica. En la vida monástica benedictina, la docencia y la investigación constituyen muchas veces una “vocación dentro de la vocación” que requiere ser sostenida, apoyada y hasta “soportada” por la comunidad. He contraído con mis hermanos de santo Domingo de Silos una deuda vital que no tendré tiempo en la vida para devolver por mucho que me esfuerce.

Gracias al p. abad Lorenzo Maté Sadornil OSB por haber apostado por mí y confiar en mí. Y gracias a todos y cada uno de mis hermanos, que me suplen y sustituyen en tantas tareas para que yo me pueda dedicar a servir a los demás desde el trabajo intelectual.

Y, finalmente, gracias a Javier y Lola, mis padres, y a Verena, mi hermana. Su ejemplo y cariño han hecho de mi quien hoy soy: un hombre lleno de deudas de agradecimiento, con la vida por delante para intentar devolver cuanto ha recibido.

Al que es Alfa y Omega, al Lucero de la Mañana y Estrella de la Tarde. A quien quiso mirarme un día sin que yo todavía haya entendido por qué. Y a su Madre, vida y Esperanza nuestra.

En Santo Domingo de Silos, 6 de enero de 2024

In Epiphania Domini

ÍNDICE

RESUMEN	5
AGRADECIMIENTOS.....	7
ÍNDICE.....	11
INTRODUCCIÓN.....	13
1. Presentación: objetivo general de la tesis	13
2. Abreviaturas empleadas con más frecuencia.....	18
3. Claves de lectura.....	20
3.1. Guillermo de Saint-Thierry: la persona y la obra	20
3.2. El redescubrimiento de Guillermo de Saint-Thierry en el siglo XX	23
3.3. Monacato y filosofía: el <i>sermo monasticus</i>	26
4. Nuestra propuesta metodológica	35
PRIMERA PARTE: DESVELANDO LA FIGURA COMPLETA DEL AMOR..	38
1. Capítulo primero: el <i>eros</i> griego y sus aporías	40
1.1. El <i>eros</i> platónico: antropología y metafísica	40
1.2. El <i>eros</i> plotiniano: metafísica y antropología.....	51
2. Capítulo segundo: la irrupción del <i>ágape</i> bíblico.....	70
2.1. Presupuestos hermenéuticos: una lectura de los relatos bíblicos desde la filosofía.....	70
2.2. El amor, una relación entre personas: el Cantar de los Cantares.....	73
2.3. La divinización del amor en el NT. El <i>ágape</i>	85
3. Capítulo tercero: san Agustín y la densidad filosófica del amor	100
3.1. Agustín y el platonismo: una introducción.....	100
3.2. Verdad, finitud y amor en las <i>Confesiones</i>	108
3.3. <i>De Trinitate</i> y la ontología del amor: análisis de los libros VIII y IX.....	127
3.4. La vivencia del amor: <i>caritas</i> y <i>cupiditas</i> en el contexto del <i>ordo amoris</i> .145	
3.5. Conclusión de la primera parte: <i>del amor al amar</i>	155

SEGUNDA PARTE. EL PENSAMIENTO DE GUILLERMO DE SAINT-THIERRY ACERCA DEL AMOR.....	159
4. Capítulo cuarto. El amado: antropología del amor.....	161
4.1. El amado y su vocación al amor.....	161
4.2. El deseo como punto de partida hacia Dios.....	176
4.3. El hombre exterior y el hombre interior.....	193
5. Capítulo quinto. El amante: ontología y revelación.....	228
5.1. Persona y relación.....	228
5.2. De la persona a la ontología.....	239
5.3. Ontología trinitaria y participación.....	243
5.4. El amante que sale al encuentro.....	248
6. Capítulo sexto: el dinamismo del amar en la relación amorosa.....	258
6.1. <i>Ratio fidei</i> : la fe y la reforma del entendimiento.....	258
6.2. La respuesta humana: el amor y la reforma de la voluntad.....	271
6.3. Amor y razón. La cuestión del <i>Sensus amoris</i>	296
6.4. La plenitud del amor: <i>Unitas Spiritus</i>	314
6.5. Vivir del amor.....	326
6.6. Conclusión de la segunda parte: un dinamismo poliédrico del amar.....	341
CONCLUSIÓN: TESIS FILOSÓFICAS SOBRE LA CARIDAD.....	352
BIBLIOGRAFÍA.....	357
ÍNDICE ONOMÁSTICO.....	372

INTRODUCCIÓN

*Solo el que ama conoce: ¡ay del que no ama!
Para él, mil vidas no son nada,
como nada son para ojos profanos las hostias santas.
Solo al que ama el Otro le revela su belleza
y le abre el secreto de dos misterios:
el misterio del dolor y el misterio del gozo*
Elsa Morante¹

1. PRESENTACIÓN: OBJETIVO GENERAL DE LA TESIS

El propósito de esta tesis doctoral es acercarse a la reflexión sobre el fenómeno amoroso que lleva a cabo Guillermo de Saint-Thierry, monje y abad del siglo XII cuya obra ha experimentado un proceso de redescubrimiento en el siglo XX y que ha suscitado un vivo interés al manifestarse como un testigo privilegiado de la evolución del platonismo cristiano a lo largo de la Edad Media.

El platonismo cristiano medieval, que tiene en san Agustín de Hipona su autor más significativo, fue acogido y continuado por autores como Guillermo de Saint-Thierry, que sin embargo no se limita a repetir las doctrinas de Agustín, sino que se revela como un pensador original y capaz de articular una visión de la realidad que tiene como fundamento la relación amorosa entre el hombre y Dios.

Por ello, nuestro estudio pretende centrarse en el problema filosófico del amor y en la figura del abad de Saint-Thierry como exponente de una concepción del amor que resulta de especial interés por la profundidad y amplitud de su visión, visión que, como

¹ “Solo chi ama conosce. Povero chi non ama!
Come a sguardi inconsacrati le ostie sante,
comuni e spoglie sono per lui le mille vite.
Solo a chi ama il Diverso accende i suoi splendori
e gli si apre la casa dei due misteri:
il mistero doloroso e il mistero gaudioso”
Morante, E., *Alibi*, Longanesi, Milano 1958, 10.

pretendemos mostrar en las páginas que siguen, supera las aporías de las figuras del amor propias de la Antigüedad y va más allá de las intuiciones planteadas por Agustín. Para ello proponemos un marco hermenéutico global de la obra del abad de Saint-Thierry basado en la noción de *relación* para comprender el fenómeno amoroso. Desde dicha noción de *relación* proponemos una visión dinámica del fenómeno amoroso (un *amor* que es *amar*) que define tanto al hombre como al Dios que le invita a relacionarse con él, y que permite al hombre sanar sus rupturas para aprender a ver el mundo y a los demás con una mirada reconciliada.

De acuerdo con este marco hermenéutico, la noción filosófica de *relación* va a desplegar toda su profundidad en la obra del abad de Saint-Thierry, lo que lo convierte en un autor de singular actualidad. En efecto, desde que la obra de E. Levinas propusiera la *alteridad* como centro de la reflexión filosófica han surgido una serie de autores que, continuando esta línea de pensamiento, han abordado la aportación específica del pensamiento cristiano a la reflexión sobre la categoría de *relación*.

De ahí que hayamos estimado oportuno poner en diálogo el pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry con autores como Jean-Louis Chrétien o Jean-Luc Marion. Se trata de autores que coinciden con el abad de Saint-Thierry en poner los aspectos relacionales del pensamiento en el centro de su reflexión filosófica y en dar una gran importancia al fenómeno amoroso en sus obras. Al mismo tiempo, tanto Chrétien como Marion conocen y citan la obra de Guillermo de Saint-Thierry, entrando en un diálogo fecundo con ella, que les sirve de apoyo para muchas de sus tesis sobre el amor.

De la misma manera, la teología occidental está acogiendo progresivamente la aportación del abad de Saint-Thierry, sobre todo en el campo de la reflexión trinitaria. Las obras sobre la fe de Guillermo de Saint-Thierry (*Speculum Fidei* y *Aenigma Fiei*) revelan un pensamiento trinitario novedoso por cuanto la *relación* es puesta como fundamento para la comprensión de la noción de *persona*, abriendo el camino hacia una *ontología trinitaria* (como proponer autores como K. Hemmerle y P. Coda), es decir, un pensamiento metafísico que sea capaz de integrar el *novum* radical del cristianismo: la afirmación de que Dios es Trinidad y de que Dios es amor. A profundizar en esta dirección esperamos también contribuir con esta tesis.

Con todo, nuestro objetivo principal es el análisis del pensamiento del abad de Saint-Thierry sobre el amor, por lo que el diálogo con los autores contemporáneos se

limitará a iluminar determinados aspectos en los que se muestra tanto la continuidad de las ideas de Guillermo de Saint-Thierry como su profundidad filosófica.

Por otro lado, el recurso al pensamiento del abad de Saint-Thierry que hacen autores como Marion, Chrétien o E. Falque revela su vigencia en nuestros días. Guillermo de Saint-Thierry es un autor que, debido a diversas circunstancias, cayó en la oscuridad durante siglos. Algunas de sus obras se transmitieron bajo el nombre de san Bernardo, otras bajo el nombre de Guigo el cartujo, y algunas de ellas no circularon durante la Edad Media. El redescubrimiento de su figura en el siglo XX (del que hablaremos más adelante) y la edición de sus textos está permitiendo hoy por primera vez en la historia entrar en diálogo filosófico con su pensamiento y desvelar su originalidad. A esta labor pretendemos contribuir nosotros en esta tesis al proponer una visión global de su pensamiento que, como esperamos mostrar, es capaz de interpelar a pensadores de nuestro tiempo para replantear cuestiones como el valor metafísico de la categoría de relación, la definición de persona o la capacidad del amor de ser el *logos* articulador de la realidad.

El origen de nuestro trabajo se halla en el Trabajo de Fin de Máster (TFM) presentado en el curso 2021-2022 como conclusión del Máster de Filosofía: Condición Humana y Trascendencia, de la Universidad Pontificia Comillas. En dicho trabajo presentamos la traducción y estudio de una de las obras de Guillermo de Saint-Thierry: *De natura et dignitate amoris* (Sobre la naturaleza y dignidad del amor). Dicho trabajo resultó en la publicación de la traducción de la obra, acompañada de un estudio más sencillo y de notas². En dicho TFM pudimos comprobar cómo Guillermo, relejendo a san Agustín, hace del amor el centro de su pensamiento, estudiándolo en *De natura et dignitate amoris* desde una triple perspectiva: como movimiento de la voluntad, como forma de conocimiento auténtico de la realidad y, sobre todo, como relación constitutiva del ser humano, llamado al diálogo con el *Summum Bonum* que ama y le llama, y con el resto de los hombres.

² Guillermo de Saint-Thierry, *Naturaleza y dignidad del amor*, edición bilingüe latín-castellano de Luis Javier García-Lomas Gago, Sígueme, Salamanca 2023. Al mismo tiempo, hay un precedente que debe ser mencionado: el Trabajo de Fin de Grado (TFG) titulado “El amor como categoría epistemológica en el pensamiento de san Agustín” presentado en el curso 2020-2021 para la obtención del título de Grado en Filosofía por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). El análisis de los libros VIII y IX del *De Trinitate* de san Agustín que realizaremos en el capítulo tercero debe mucho a aquellas páginas.

De ahí que el punto de partida de esta tesis sean aquellos aspectos del pensamiento de abad de Saint-Thierry que comenzamos a investigar en el TFM y que requerían un mayor desarrollo. Por ello, hemos tomado como punto de partida en varios epígrafes de la tesis (indicándolo en nota al pie) las reflexiones filosóficas que llevamos a cabo en dicho TFM con ánimo de ir más allá de lo planteado en aquel estudio. Asimismo, la conclusión del TFM revelaba la necesidad de ampliar el punto de mira del estudio al menos en tres aspectos:

- Analizar las figuras del amor en el pensamiento antiguo y en la revelación bíblica para estudiar cómo ambas corrientes de pensamiento, por medio de san Agustín, se funden en el platonismo cristiano medieval, con sus límites y aporías sobre los que el pensamiento del abad de Saint-Thierry va a suponer un importante progreso.
- Incluir en una visión más comprehensiva toda la obra del abad de Saint-Thierry para dar una visión más amplia de su pensamiento sobre el amor, destacando el aspecto dinámico de la relación amorosa.
- Poner en diálogo este pensamiento con algunos autores del siglo XX con el objetivo de mostrar no sólo la actualidad del pensamiento del abad de Saint-Thierry, sino su capacidad de constituir la base de un pensamiento que otorgue al dinamismo del amar su dignidad filosófica, radicándolo en la entraña de la realidad y posibilitando un replanteamiento de la metafísica desde categorías relacionales.

De esta manera, la principal aportación de esta tesis es, a nuestro juicio, colmar esas lagunas mostrando la complejidad del pensamiento del abad de Saint-Thierry, sus raíces en la tradición agustiniana y al mismo tiempo su vigencia y actualidad al centrar la reflexión sobre el amor desde la *relación amorosa*, que se convierte en el *logos* de la realidad y que permite un pensamiento metafísico no centrado en la categoría del ser, sino en la del *amar*. Toda la obra del abad de Saint-Thierry tienen, en nuestra propuesta, un centro: el dinamismo amoroso, capaz de explicar y articular una visión de la realidad.

Esperamos con ello abrir caminos para una reflexión metafísica relacional y personalista que responda a los interrogantes que hoy se plantean sobre el valor de la persona y la naturaleza de la relación amorosa. En ese sentido, pretendemos poner el pensamiento del abad de Saint-Thierry en el centro de una *metafísica de la caridad*. La

caritas, como figura del amor propia del cristianismo, adquiere gracias a la aportación de nuestro autor una capacidad de articular una explicación coherente de toda la realidad en base a la *relación amorosa* en la que el hombre acoge la iniciativa divina.

Para ello hemos dividido nuestro estudio en dos partes. En la primera parte abordaremos de forma sucinta un recorrido por las diferentes formas de pensar el amor en la Antigüedad, lo que hemos llamado *figuras del amor* (la griega y la bíblica, capítulos primero y segundo respectivamente), que nos permitirán comprender el papel de san Agustín a la hora de desvelar una figura más completa del amor: la *caritas* (capítulo tercero) sobre la que el pensamiento del abad de Saint-Thierry se construye, superando sus límites y articulando nuevas perspectivas.

En la segunda parte estudiaremos la obra de Guillermo de Saint-Thierry y su reflexión sobre la relación amorosa desde un triple punto de vista. Así, estudiaremos en primer lugar a cada uno de los sujetos de la relación: el ser humano como *amado* (capítulo cuarto, dedicado a presentar la antropología de Guillermo de Saint-Thierry) y el Dios cristiano como *amante* (capítulo quinto, en el que el retrato del dinamismo amante de la trinidad se completa con su iniciativa hacia el hombre, su *avance*, y la acogida del hombre).

El capítulo sexto se dedica al estudio del amor mismo como relación, donde el dinamismo del amar es capaz de sanar el entendimiento y la voluntad del amado para dar plenitud a la relación amorosa con el Dios que ama, plenitud que supone un grado más profundo de conocimiento y, como veremos, el acceso al *logos* de lo real. De esta forma, el retrato del sujeto, *llamado* a la relación amorosa como *respuesta* al *avance* del Otro, se completa en una visión del dinamismo del amar que implica *historia*, *compañía* y *mutua presencia*, revelando el *logos amante* de la realidad, que solo se contempla con *los ojos del hombre reconciliado*. Este es el marco hermenéutico de la obra del abad de Saint-Thierry que proponemos.

Sin embargo, como cuestión preliminar se impone que dediquemos unas páginas a dar una serie de claves de lectura de nuestro estudio sin las cuales no resultaría comprensible. Dichas claves se refieren, ante todo, a la persona, a la obra y al contexto en el que piensa Guillermo de Saint-Thierry, y a la lectura que de sus textos se ha ido haciendo en las últimas décadas, especialmente la lectura filosófica.

2. ABREVIATURAS EMPLEADAS CON MÁS FRECUENCIA

A. Obras de Guillermo de Saint-Thierry

DCD:	<i>De contemplado Deo</i>
NatAm:	<i>De natura et dignitate amoris</i>
MO:	<i>Meditativae Orationes</i>
NCEA:	<i>De natura corporis et animae</i>
ExCC:	<i>Expositio super Cantica Canticorum</i>
AdvAbael:	<i>Adversus Abaelardum</i>
SpecFid:	<i>Speculum Fidei</i>
AeFid:	<i>Aenigma Fidei</i>
EpMD:	<i>Epistola ad fratres de Monte Dei</i>

Todas las obras de Guillermo de Saint-Thierry se citan de acuerdo con la edición del *Corpus Christianorum: Gvillelmi a Sancto Theodorico Opera Omnia* [Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis vols. 85-89], Brepols, Turnout, 1989-2011.

B. Otras obras citadas con frecuencia

<i>Conf.</i>	Agustín de Hipona, <i>Confesiones</i>
<i>De Trin.</i>	Agustín de Hipona, <i>La Trinidad</i>
SC	Bernardo de Claraval, <i>Sermones sobre el Cantar de los Cantares</i>
RB	<i>Regla de san Benito</i>

Todas las obras de san Agustín y de san Bernardo se citan según las ediciones de la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC):

- Agustín de Hipona, *Obras Completas* (41 vols.), BAC, Madrid, 1943-
- Bernardo de Claraval, *Obras Completas* (8 vols.), 1988-1993.

Las obras de Platón y Plotino se citan según las ediciones de la editorial Gredos:

- Platón, *Diálogos: Fedón, Banquete, Fedro*, Gredos, Madrid 1988.
- Plotino, *Enéadas*, Gredos, Madrid, 1992-1998.

Otras precisiones metodológicas

- Citamos siempre siguiendo las indicaciones metodológicas de la Revista *Pensamiento* de la Pontificia Universidad Comillas, accesibles en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/directrices-formales-pensamiento> (consultado por última vez el 21 de diciembre de 2023).
- En su defecto, citamos según la 9ª edición del sistema MLA.
- Hemos optado por traducir directamente del latín los textos de Guillermo de Saint-Thierry que se citan a lo largo de nuestro estudio, con la excepción de NatAm que citamos según nuestra edición, ya referenciada. Las traducciones españolas de sus obras son de calidad y objetivos muy diversos, por lo que para proporcionar un estilo uniforme y un texto lo más cercano posible al original latín hemos preferido dar nuestra propia versión con el texto latino en nota a pie de página.
- En relación con el resto de las fuentes y con la literatura secundaria, citamos siempre en español de acuerdo con las ediciones referenciadas. En caso de no existir traducción española, proporcionamos nuestra propia traducción, siempre con el texto original en nota.

3. CLAVES DE LECTURA

3.1. Guillermo de Saint-Thierry: la persona y la obra

No nos detendremos en hacer una presentación detallada de la vida de Guillermo de Saint-Thierry, monje benedictino y posteriormente cisterciense del siglo XII, pues ya existen diversos estudios dedicados a detallar los aspectos más singulares de su biografía³. Baste una pequeña síntesis cronológica de la vida de nuestro autor:

- 1080: Nace Guillermo en la ciudad de Lieja.
- 1100-1115: Ingresa en el monasterio benedictino de Saint Nicaise en Reims.
- En torno a 1118⁴: Encuentra por primera vez al que será su gran amigo y confidente, Bernardo de Claraval.
- 1119 o 1120: Es elegido abad de la abadía de Saint-Thierry, cercana a Reims.
- 1131: Participa en el sínodo provincial de abades de 1131, donde se discuten propuestas de reforma para el monacato benedictino, rechazadas por el legado Mateo de Albano⁵.
- 1132: es encargado de dar la respuesta a las objeciones de Mateo de Albano.
- 1135: renuncia a su cargo abacial y se une a la orden cisterciense en la abadía de Signy.
- 1148: muere en Signy el 8 de septiembre.

³ Las exposiciones más detalladas y actualizadas de la vida de Guillermo de Saint-Thierry pueden encontrarse en: García-Lomas Gago, J., “Epílogo: amar conociendo, conocer amando”, en: Guillermo de Saint-Thierry, *Naturaleza y dignidad del amor...*, 131-132; Otero Pereira, E., “Presentación”, en: Guillermo de Saint-Thierry, *Exposición sobre el Cantar de los Cantares*, Sígueme, Salamanca 2013, 13-20; Tyler Sergent F., “Introduction” en: Tyler Sergent, F., Rydstrom-Poulsen, A., Dutton, M. L. (eds.), *Unity of Spirit, Studies on William of St. Thierry in honor of E. R. Elder*, Cistercian Publications, Collegeville 2015, xxv-xxxvii; Verdeyen, P., *Guillaume de Saint-Thierry. Premier auteur mystique des anciens Pays-bas* Brepols, Turnhout 2003, 9-63; y Desthieux, M., *Désir de voir Dieu et amour chez Guillaume de Saint-Thierry*, Bégrolles-en-Mauges, Bellefontaine 2006, 40. Esta obra ofrece la reconstrucción más detallada y sólidamente apoyada de la vida de Guillermo en pp. 44-135.

⁴ Verdeyen, *Guillaume de Saint-Thierry. Premier auteur mystique...*, 16.

⁵ Pueden encontrarse los dos textos en Ceglar, S., “Guillaume de Saint-Thierry et son rôle directeur aux premiers chapitres des abbés bénédictins, Reims 1131 et Soissons 1132”, en: Bur, M. (ed.) *Saint-Thierry, une abbaye du VIe au XXe siècle. Actes du Colloque international d'histoire monastique, Reims-St.-Thierry, 11 au 14 octobre 1976*, Association des amis de l'Abbaye de Saint-Thierry, Paris 1979, 290-350.

Más allá de las fechas, la persona de Guillermo de Saint-Thierry se define, a nuestro juicio, por sus relaciones, en especial por su relación con dos personas: Bernardo de Claraval y Pedro Abelardo. En el caso de Bernardo, E. R. Elder⁶, en un artículo sobre la relación entre ambos personajes, recuerda que la figura de Guillermo vivió a la sombra de Bernardo durante siglos, siendo rehabilitada ya en el siglo XX. Para Elder y para otros autores que ella cita, Guillermo no sólo es un pensador de una gran originalidad frente a Bernardo, sino que pudo ser tenido por este (por edad y formación) como tutor en aspectos teológicos.

El encuentro de ambos personajes, narrado por Guillermo en la *Vita Prima Bernardi*, fue un momento clave para las vidas de ambos abades⁷. A pesar de ello, cada uno desarrolló un pensamiento propio con las características propias de su diferente temperamento. Guillermo tenía una mayor tendencia a la soledad y a la reflexión, mientras que Bernardo era más afectivo y tuvo una vida mucho más agitada⁸. Con todo, a pesar de estas diferencias, ambos tenían, a juicio de Elder, una convicción íntima:

Ambos creían de forma inequívoca que el amor es la facultad innata y espiritual que permite al hombre salir de su ensimismamiento y conformarse con la imagen de Dios, dejando transformar su amor en un amor como el de Dios, que es el amor mismo.⁹

Pedro Abelardo es, junto con Bernardo, la persona que más influyó (en este caso, por medio de la polémica) en el pensamiento de nuestro autor¹⁰. En la cuaresma del año 1040 la lectura de algunos pasajes de la *Theologia Scholarium* de Abelardo llevó a Guillermo a abandonar la redacción de la *Expositio in Cantica* para dedicarse a refutar

⁶ Elder, E. R., “Bernard and William of St. Thierry”, en: *A companion to Bernard of Clairvaux*, Brill, Leiden 2011, 108-132.

⁷ Cf. Verdeyen, *Guillaume de Saint-Thierry. Premier auteur mystique...*, 19.

⁸ Cf. Elder, E. R., “Bernard and William...”, 118.

⁹ “Both believed unequivocally that love is the innate spiritual faculty which makes the human person capable of being reformed from self-centeredness, conformed to the image of God and in the life to come transformed by becoming the very love of God, who is love”. Ibid., 128.

¹⁰ Sobre la relación entre Guillermo y Abelardo se ha escrito mucho y nosotros nos limitamos a ofrecer una síntesis. Se consultará con interés el clásico artículo de Zerbi: Zerbi, P., “Guillaume de Saint-Thierry et son differend avec Abélard”, en: Bur, M. (ed.), *Saint-Thierry, une abbaye du VIe au XXe siècle...*, 395-412, así como el reciente estudio de A. Rydstrom-Poulsen: Rydstrom-Poulsen, A., “William of Saint-Thierry versus Peter Abelard”, en: *Cîteaux* 69 (2018), 157-161. En cuanto al triángulo Guillermo-Bernardo-Abelardo en el epistolario de ambos monjes cf. Mellerin, L., “L’orchestration épistolaire de la lutte de Guillaume de Saint-Thierry et Bernard de Clairvaux contre Abélard”, en: Gavaille, É., y Guillaumont, F., *Conflits et polémiques dans l’épistolaire*, Presses universitaires François-Rabelais, Tours 2015, 305-320.

las doctrinas abelardianas. Curiosamente, una vez denunciada la teología abelardiana en su correspondencia con Bernardo y otros eclesiásticos de la época, el papel de Guillermo en la polémica desaparece¹¹. Sin embargo, aunque no tomara un papel activo en la polémica, escribió la *Disputatio adversus Abaelardum* en la que sintetiza su postura frente al enfoque novedoso de Abelardo. A pesar de su papel en la polémica, Guillermo afirma en una de sus cartas que “Lo he amado, y desearía amarlo; Dios es testigo” (Ep. Will., 4)¹², afirmación que ha llevado a sospechar que Guillermo y Abelardo pudieron conocerse en su juventud.

Como veremos al hilo de la noción guillermiana de persona, el centro de la polémica con Abelardo se halla fundamentalmente en lo que a su juicio era una aproximación peligrosa al misterio de Dios que ponía todo el acento en el poder de la razón humana (una racionalidad de dominio, como la calificaremos más adelante) ignorando la necesaria reforma de la razón (la *ratio fidei* de la que hablará en sus escritos)¹³ para alcanzar el *Summum Bonum*.

Sin embargo, la polémica con Abelardo supuso también para Guillermo un estímulo fundamental para emprender la redacción de dos de sus obras más complejas y, al mismo tiempo, de mayor densidad filosófica: el *Speculum Fidei* y el *Aenigma Fidei*, obras de madurez donde el autor se plantea cuestiones sobre la realidad, su fundamento trinitario y la capacidad humana de alcanzarlo.

En cuanto a su obra, Guillermo nos ha dejado un total de 18 escritos en los que hallamos textos exegéticos, espirituales, polémicos y de diversa naturaleza¹⁴. La cronología de estas obras, establecida por Verdeyen¹⁵ y aceptada de forma general, es la siguiente

1. *De contemplando Deo* (1121-1124)

2. *De natura et dignitate amoris* (1121-1124)

¹¹ Cf. Zerbi, P., “Guillaume de Saint-Thierry et son différend...”, 398.

¹² “Dilexi eum, et diligere vellem, Deus testis est” (Ep. Will., 4), citada por Zerbi, P., “Guillaume de Saint-Thierry et son différend...”, 399.

¹³ Cf. Davy, M.M., *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry I: la connaissance de Dieu*, Vrin, Paris 1954, 52-55, 131-139.

¹⁴ Puede verse una enumeración de estas con cronología y referencia a sus ediciones críticas en Otero Pereira, E., “Presentación...”, 20-22.

¹⁵ Verdeyen, P., “Introduction Générale”, en: *Gvillelmi a Sancto Theodorico Opera Omnia vol. 1*. Brepols, Turnhout 1989, xxiii-xxxi.

- | | |
|---|--|
| 3. <i>De sacramento altaris</i> (1127) | 10. <i>De natura corporis et animae</i>
(1138?) |
| 4. <i>Brevis commentatio in Cantica</i>
(1130) | 11. <i>Expositio super Cantica</i>
<i>Canticorum</i> (1139) |
| 5. Respuesta de los abades
benedictinos del Concilio de
Soissons (1132) | 12. <i>Adversus Petrum Abaelardum</i>
(1140) |
| 6. <i>Excerpta ex libris beati Gregorii</i>
<i>super Cantica Canticorum</i>
(después de 1125) | 13. <i>Epistola de Erroribus Guillelmi</i>
<i>de Conchis</i> (1141) |
| 7. <i>Excerpta ex libris beati Ambrosii</i>
<i>super Cantica Canticorum</i>
(después de 1125) | 14. <i>Sententiae de Fide</i> (1142,
perdida) |
| 8. <i>Expositio super Epistolam ad</i>
<i>Romanos</i> (1137) | 15. <i>Speculum Fidei</i> (1142-1144) |
| 9. <i>Meditativae Orationes</i> (1137) | 16. <i>Aenigma Fidei</i> (1142-1144) |
| | 17. <i>Epistola ad fratres de Monte Dei</i>
(1144-1145) |
| | 18. <i>Vita sancti Bernardi</i> (1145) |

3.2. El redescubrimiento de Guillermo de Saint-Thierry en el siglo XX

Como ya hemos dicho, la obra del abad de Saint-Thierry permaneció ignorada en los estudios sobre pensamiento medieval hasta que, a principios del siglo XX, autores como P. Rousselot y É. Gilson¹⁶ destacaron la singularidad de su pensamiento frente a san Bernardo, cuya obra siempre había eclipsado la de nuestro autor. Esto llevó a que el número de estudios sobre el abad de Saint-Thierry se fuera incrementando exponencialmente a lo largo del siglo¹⁷. No podemos hacer aquí un recorrido completo por estos estudios porque excedería los límites de nuestro trabajo, dado que en su mayor parte no son estudios propiamente filosóficos. Sin embargo, sí que estimamos

¹⁶ Rousselot, P., *El problema del amor en la Edad Media*, Cristiandad, Madrid 2004; Gilson, É., *La théologie mystique de Saint Bernard*, Vrin, Paris 2019 [ed. original de 1934].

¹⁷ Cf. Cazès, D., *La théologie sapientielle de Guillaume de Saint-Thierry*, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma 2009, pp 19-172, para una visión completa de los estudios guillermianos y las distintas perspectivas que se han adoptado en el siglo XX; y Verdeyen, P., "État des travaux sur Guillaume de S. Thierry depuis 1976", en: *Revue des Sciences Religieuses*, 73 (1999), 17-20. <https://doi.org/10.3406/rscir.1999.3472>

conveniente hacer una breve síntesis de las líneas de pensamiento sobre el abad de Saint-Thierry que se han ido desarrollando.

No se puede hacer referencia a la investigación sobre Guillermo de Saint-Thierry sin hablar en primer lugar de la inmensa figura de Jean-Marie Déchanet¹⁸. Desde sus primeros estudios sobre Guillermo hasta las ediciones de sus obras para la colección *Sources Chrétiennes*, el erudito francés ha sido sin duda el artífice de la recuperación de la figura de nuestro autor para los estudiosos del pensamiento medieval. Su extensa obra ha sido contestada en determinados aspectos (sobre todo en las supuestas fuentes griegas de Guillermo) pero sigue siendo hoy en día un referente a todas luces. Junto con Déchanet, Marie Madeleine Davy¹⁹ jugó en las décadas de los años 40 y 50 del siglo XX un papel clave a la hora de divulgar la obra del abad de Saint-Thierry por medio de la traducción al francés de sus obras aunque muchas no conocieran aun una edición crítica. Por su parte, los trabajos de Odo Brooke contribuyeron a dar a conocer el pensamiento teológico de Guillermo, su densidad y la importancia que las obras sobre la fe (*Speculum Fidei* y *Aenigma Fidei*) tienen dentro del corpus guillermiano.

De forma paralela al trabajo de Déchanet y otros en Francia, en Estados Unidos se da un florecimiento de los estudios sobre Guillermo en las décadas de los 60, 70 y 80 gracias a la labor del *Center for Cistercian and Monastic Studies*, en la Western Michigan University (Kalamazoo). Destacan sobre todo figuras como E. R. Elder y David N. Bell, cuyas contribuciones al estudio de Guillermo (así como traducciones de sus obras al inglés) han ayudado a situar al abad de Saint-Thierry en el contexto de la literatura monástica del siglo XII y de la herencia de san Agustín en la Edad Media. Otros autores más recientes como C. A. Cvetkovic y A. Rydstrøm-Poulsen se sitúan también en este ámbito de estudio, mostrando en sus trabajos las raíces agustinianas del pensamiento guillermiano.

¹⁸ Cf., a modo de ejemplo: Déchanet, J. M., *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Charles Beyaert, Bruges 1940, Déchanet, J. M., *Guillaume de Saint-Thierry, aux sources d'une pensée*, Beauchesne, Paris 1978, además de las ediciones de la *Expositio in Cantica*, la *Epistola ad Fratres de Monte Dei* y el *Speculum Fidei* para la colección *Sources Chrétiennes*, que aparecen mencionadas *infra* en la bibliografía.

¹⁹ Davy será la autora de varias traducciones de las obras de Guillermo para la *Bibliothèque des textes philosophiques* de la editorial Vrin, así como de varios estudios de interés sobre Guillermo, entre los que destacan el estudio de conjunto *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry* al que ya hemos hecho referencia.

Más allá del trabajo de Déchanet y de los autores norteamericanos antes referidos, hay algunos autores independientes que, por la relevancia de sus estudios, merecen ser mencionados. El primero es T. M Tomasic, cuya tesis doctoral sobre Guillermo²⁰ constituye el primer esfuerzo por hacer una lectura auténticamente filosófica de sus escritos, trabajo que continuará en los diversos artículos publicados antes de su temprana muerte. Por otro lado, el jesuita P. Verdeyen ha recogido la antorcha dejada por Déchanet en cuanto a la edición de los textos del abad de Saint-Thierry, publicando la edición crítica de dichos textos en el *Corpus Christianorum*²¹, además de una monografía de enorme valor a la que no dejaremos de hacer referencia: *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*²², obra que sigue siendo un paradigma hermenéutico en los estudios guillermianos.

Más recientemente, el interés sobre el abad de Saint-Thierry está creciendo desde perspectivas más novedosas: el estudio de su antropología (M. Lemoine²³), de su reflexión trinitaria (M. Ruiz Campos²⁴, G. Como²⁵) o de su epistemología (D. Penna²⁶). Estos últimos estudios, contruidos ya sobre una sólida base exegética de décadas de investigación, permiten entrever la necesidad de profundizar en una visión global del pensamiento del abad de Saint-Thierry que ponga el acento en el centro de dicho pensamiento, que es el dinamismo del amor entre Dios y el hombre, y en las dimensiones antropológica, epistemológica y ontológica del fenómeno amoroso, que es lo que proponemos en nuestra tesis.

Con todo, como hemos dicho, la mayor parte de los autores que hemos reseñado no se acerca a la obra del abad de Saint-Thierry desde la filosofía, sino desde diversos

²⁰ Tomasic, T. M., “William of Saint-Thierry: Toward a Philosophy of Intersubjectivity”, *ETD Collection for Fordham University*, 1972, <https://research.library.fordham.edu/dissertations/AAI7301495>. Último acceso 24 de enero de 2024.

²¹ *Gvillelmi a Sancto Theodorico Opera Omnia* [Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis vols. 85-89], Brepols, Turnout, 1989-2011.

²² Verdeyen, P., *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, FAC, Paris 1990.

²³ Guilelmus de Sancto Theodorico, *De natura corporis et anima*, texte et traduction de Michel Lemoine, Les Belles Lettres, Paris 1988.

²⁴ Ruiz Campos, M., *Ego et Pater unum sumus: el misterio de la Trinidad en Guillermo de Saint-Thierry*, PUG, Roma 2007.

²⁵ Como, G., *Igni amoris Dei: Lo Spirito Santo e la trasformazione dell'uomo nell'esperienza spirituale secondo Guglielmo di Saint Thierry*, PSL, Roma 2001.

²⁶ Penna, D., “Videre est Esse. Un Percorso Tra L'antropologia, La Gnoseologia E L'ontologia Di Guglielmo Di Saint-Thierry”, *PhD Dissertations of Northwestern Italian Philosophy Consortium – FINO*, 2022, www.finophd.eu/wp-content/uploads/2021/01/Penna-Videre-est-esse.pdf. Último acceso 17 de enero de 2024.

ámbitos (historia medieval, historia de las ideas, teología, estudios sobre la mística...). De hecho, muchos de los autores reseñados emplean nociones filosóficas en sus obras que no quedan bien articuladas y que se prestan a interpretaciones diversas por no haber realizado un análisis filosófico exhaustivo. Por ejemplo, autores como Déchanet o Bell han hablado de los aspectos supuestamente neoplatónicos de Guillermo y de la “participación metafísica” que asumen sus obras, ideas sobre las que tendremos que volver pero que se exponen en obras que no tienen una pretensión de análisis filosófico. Aquí se halla a nuestro juicio una de las contribuciones de nuestra tesis: proporcionar un análisis filosófico que permita el uso preciso de este tipo de terminología.

De ahí que en nuestra tesis propongamos un marco de interpretación de la obra del abad de Saint-Thierry que asume los resultados de la investigación sobre su obra pero que no se limita a reproducirlos de forma acrítica. En nuestra propuesta nos alejaremos de la interpretación neoplatonizante que hacen de Guillermo Déchanet y Tomasic, y al mismo tiempo evitaremos caer en la lectura de Bell que hace de Guillermo un mero epígono de san Agustín. Por ello, pretendemos mostrar la originalidad de su pensamiento y contribuir a que su obra sea leída desde una perspectiva filosófica, en la línea de lo que hacen Tomasic o Penna, pero proponiendo una visión global diferente: si Tomasic lleva a cabo una lectura de Guillermo que oscila entre la fenomenología y el neoplatonismo, y Penna pone en el centro la cuestión de la *ontología trinitaria*, el marco interpretativo que proponemos tiene al *dinamismo del amar* en el centro.

3.3. Monacato y filosofía: el *sermo monasticus*

*Contexto del acercamiento monástico al saber*²⁷

Si queremos acercarnos a la obra y al pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry desde la filosofía, es necesario en primer lugar que lo contemplemos desde el contexto en el que fue escrita, esto es, el claustro de un monasterio. Aunque su formación inicial fuera

²⁷ Recuperamos aquí reflexiones que, guiados por el prof. Verdú, llevamos a cabo en nuestro TFM intentando proporcionar el contexto intelectual de la obra de Guillermo de Saint-Thierry y que constituyen un elemento clave para entender a nuestro autor. Sin embargo, innovamos frente a lo que dijimos en el TFM al introducir la noción de *sermo monasticus* como categoría que estructura el discurso guillermiano.

en las escuelas catedralicias, es en el contexto monástico donde Guillermo piensa y escribe. El ambiente monástico propio de los siglos XI y XII y su forma de acercarse a los problemas filosóficos y teológicos conlleva, como vamos a ver, una forma muy particular de pensar y de expresar el pensamiento (el *sermo monasticus*) sin la cual un autor como Guillermo de Saint-Thierry no es comprensible.

El pensamiento, las obras y los autores de estos dos siglos fueron calificados durante mucho tiempo como “pre-escolásticos”: autores que preparaban el que se consideraba el florecimiento del pensamiento medieval: la Escolástica²⁸. Sin embargo, ya desde los estudios de É. Gilson sobre el pensamiento de san Bernardo, algunos de sus discípulos, singularmente el benedictino Jean Leclercq, subrayaron la originalidad del pensamiento, filosófico y teológico, llevado a cabo por monjes (benedictinos y cistercienses) y canónigos regulares (especialmente la escuela de San Víctor), que bebe de un contexto y de una forma de pensar que no tiene muchos aspectos en común con lo que luego será la Escolástica. Es lo que se ha llamado “teología monástica” como modo de pensar en cierto modo contrapuesto a la teología escolástica²⁹.

El “padre” de este concepto fue el mencionado Jean Leclercq, cuya obra *L’amour des lettres et le désir de Dieu*³⁰, de 1957, supone el punto de partida de una revalorización de los pensadores monásticos como autores originales y de gran valor en sí, sin que su importancia dependa de su calidad de predecesores de la Escolástica. El punto de partida de esta obra es considerar el *milieu* monástico en su singularidad como la condición de posibilidad de una forma específica de pensar y de expresar el pensamiento por medio de un discurso específico (lo que hemos denominado *sermo monasticus*), de acercarse a los problemas del hombre y a las cuestiones que la revelación cristiana suscita.

Este modo específico de pensar y de escribir se caracteriza, dice Leclercq, por ser suscitado como respuesta a un deseo, el deseo de Dios. Es una reflexión que va en busca de la experiencia, pues la vida monástica no es una profesión como la docencia, sino que es un modo de vida³¹. Por eso, tanto los modos de expresarse (y los géneros literarios que

²⁸ Cf. Simón. A., “Teología monástica: la recepción y el debate en torno a un concepto innovador (I)”, en: *Studia Monastica* 44-2 (2002), 313.

²⁹ Puede verse el desarrollo de la noción y el debate que suscitó en Simón. A., “Teología monástica: la recepción y el debate...”, 314 y ss.

³⁰ Leclercq, J., *El amor a las letras y el deseo de Dios*, Sígueme, Salamanca 2009².

³¹ *Ibid.*, 255.

se expresan en el discurso) como los procesos de pensamiento serán diferentes a los de la Escolástica. El monástico es un pensamiento más simbólico y menos abstracto, más experiencial. El conocimiento se alcanza *magis orando quam disputando*³², más buscando la Verdad en el interior del hombre que en la discusión conceptual.

De ahí que muchos de los textos que vamos a analizar en nuestro estudio sean expresiones de vivencias personales de nuestro autor reflejadas en un *sermo*, un discurso dirigido en la mayor parte de las veces a otros monjes con el objetivo de hacerles partícipes de la experiencia vivida, que se convierte en la clave para el acceso al misterio de Dios y al del hombre.

A juicio de Leclercq, este modo de pensar surge de la unión, en la formación que reciben los monjes, de tres fuentes: la lectura de la Sagrada Escritura, la tradición patristica y los clásicos grecolatinos³³. Esta forma de leer, estimamos, viene determinada por el propio contexto monástico en el que se desarrolla. La vida del monje consiste, como afirma san Benito en el prólogo de su Regla para monjes³⁴, en la búsqueda de Dios en la oración, el silencio y la vida en comunidad. En el fondo, el monje anda detrás de una experiencia: la experiencia de Dios que sacie su deseo, su anhelo de Absoluto. A raíz del análisis que hace Guillermo del deseo de Dios podremos comprobar cómo la categoría filosófica de *experiencia* se está nutriendo del pensamiento de autores como Guillermo en la reflexión de nuestros días, como es el caso de E. Falque. De la misma manera Ph. Nouzille, hablando de san Bernardo, ha destacado cómo la experiencia es el centro de cualquier reflexión del abad de Claraval, entendida esta experiencia como *vivencia de uno mismo como punto de partida de la reflexión*³⁵.

En este ambiente impregnado de deseo, de búsqueda de experiencia de Dios, pero también de lectura de los Padres, de conservación y aprecio de la cultura clásica, tuvo lugar un enorme florecimiento de escritos y autores en los siglos XI y XII que, aunque no buscaban elaborar sistemas filosóficos, en sus escritos asumen posiciones filosóficas acerca del hombre, del conocimiento, de la realidad y la naturaleza. La triple fuente (Escritura, padres de la Iglesia, clásicos grecolatinos) permite a los monjes aspirar a algo

³² Ibid., 272.

³³ Cf. Ibid., 99.

³⁴ Cf. RB, prólogo.

³⁵ Nouzille, Ph., “Saint Bernard et l’épreuve de soi”, en: Guggenheim, A. (ed.), *L’actualité de Saint Bernard*, Letheilleux, Paris 2010, 150.

más que mero conocimiento: les permite aspirar a una sabiduría que es la meta de la verdadera filosofía, la *philosophia Christi*.

Philosophia Christi

“Tu verdad, que es la vida a la que vamos y por la que vamos, nos describe la cierta, pura y simple forma de la verdadera filosofía [...]” (DCD 19)³⁶. Esta sencilla afirmación de nuestro autor en su primera obra, *De contemplando Deo*, revela la convicción de los autores monásticos de practicar un acercamiento al saber que no es meramente intelectual pero que consiste en la forma más auténtica de filosofía.

Como ha destacado Hans Urs von Balthasar³⁷, la llegada del cristianismo provocó que la concepción de la filosofía entendida como *modo de vida* primara sobre cualquier aproximación meramente intelectual. El cristianismo se concibió a sí mismo desde sus orígenes como la verdadera filosofía, entendida esta como sabiduría vivida, contemplación de la Verdad que se produce gracias a una existencia coherente. Así lo afirmaba ya en los inicios del pensamiento cristiano Justino:

Mas inmediatamente sentí que se encendía un fuego en mi alma y se apoderaba de mí el amor a los profetas y a aquellos hombres que son amigos de Cristo, y, reflexionando conmigo mismo sobre los razonamientos del anciano, hallé que esta sola filosofía segura y provechosa. De este modo, pues, y por estos motivos soy yo filósofo, y quisiera que todos los hombres, poniendo el mismo fervor que yo, siguieran las doctrinas del Salvador.³⁸

La noción de filosofía como amor a la sabiduría y la identificación de esta sabiduría con Cristo determinó que el monacato se viera como una forma de vida especialmente apta para filosofía. El monje abandonaba todo cuidado material para ordenar su vida en torno a la contemplación de la Verdad que es Cristo, la verdadera sabiduría. Por eso puede decir Inos Biffi que:

³⁶ “Veritas ergo tua, vel vita ad quam itur, per quam itur, meram et veram et simplicem nobis describit formam divinae et verae philosophiae [...]”.

³⁷ Von Balthasar, H. U., “Filosofía, cristianismo, monacato”, en: Íd., *Ensayos teológicos II: Sponsa Verbi*, Guadarrama, Madrid 1965, 405 y ss, con abundantes referencias bibliográficas.

³⁸ Justino, *Diálogo con Trifón*, 8, 1-2, en: *Padres y apologistas griegos*, BAC, Madrid 2002, 1116.

Todo el conocimiento que particularmente está en el corazón del monje -un conocimiento que comprende la inteligencia y la experiencia, el conocimiento y el amor, o el amor que se enciende en el conocimiento- se resuelve en “saber” a Jesucristo.³⁹

Esta visión del cristianismo como filosofía se enraíza en una tradición filosófica clara: la tradición socrático-platónica⁴⁰. En efecto, el pensamiento de Sócrates y de Platón tuvo una influencia determinante en la configuración de la tradición filosófica medieval por cuanto muchos pensadores vieron en Sócrates y en Platón “profetas del Verbo” que habían intuido, inspirados por el Logos divino, aspectos esenciales que la revelación cristiana luego haría patentes. Así se expresa, ya en los albores del cristianismo, Justino:

Los que han vivido conforme al Logos son cristianos, a pesar incluso de que quizá pasaron por ateos (impíos), como ocurrió entre los griegos con Sócrates, Heráclito y sus semejantes y entre los bárbaros con Abraham, Ananías, Azarías, Misael, Elías y otros tantos.⁴¹

El hombre, nos dice el prof. I. Verdú, es un ser capaz de saber del Bien, de la Verdad, de la Belleza. Es en el fondo capaz de conocer un Logos de origen divino y está llamado a ajustar su vida a dicho Logos⁴². El hombre es una interioridad habitada por lo divino, no una tabla rasa esperando recibir afecciones del exterior, como propondrá más tarde Aristóteles. En ese sentido, la tradición socrático-platónica, como ha puesto de manifiesto P. Courcelle, pone el acento en la exploración de la propia interioridad en aplicación del precepto délfico de *conócete a ti mismo* que ya hiciera el propio Sócrates⁴³.

³⁹ “Ogni conoscenza che risiede particolarmente nel cuore del monaco - una conoscenza che comprende l'intelligenza e l'esperienza, la conoscenza e l'amore, o l'amore che si accende nella conoscenza - si risolve nel "sapere" Gesù Cristo”. Biffi, I., *La filosofia monastica: sapere Gesù*, Jaca Book, Milano 2008, xiii.

⁴⁰ Para la transmisión de las ideas platónicas en la Edad Media, Cf. Lemoine, M., “Teología e platonismo nel secolo XII”, en: Biffi, I., Marabelli, C., *Figure del pensiero medievale: storia della teologia e della filosofia dalla tarda antichità alle soglie dell'umanesimo, vol. 2 La fioritura della dialettica: X-XII secolo*, Jaca Book, Milano 2009, 282-292.

⁴¹ Justino, *Apología* 46, en: *Padres y apologistas griegos...*, 1053.

⁴² “La grandeza del platonismo [...] reside en su convicción de que lo que hace del hombre el ser que es es el hecho de saber, lo quiera o no, de la belleza, de la verdad, en definitiva, del Bien, Luz, Logos; aun habitando en las sombras, entre la fealdad del desorden, sumido en ignorancia y maldad. Reside, en verdad, en concebir un Logos, divino, como fundamento y vida de este mundo y de cada uno de nosotros; Logos que hemos olvidado, aunque nunca de modo pleno; Luz, Vida de nuestra vida, Luz de toda luz. Y en afirmar, asimismo, que no es posible la felicidad para el hombre, la plenitud, si no se compromete con el Logos”. Verdú Berganza, I., “Amor y metafísica”, *Cauriensia* 14 (2009), 117.

⁴³ Cf. Courcelle, P., *Connais-toi toi-même. De Socrate a Saint Bernard*, vol. 1, Études Augustiniennes, París 1974.

El hombre es visto por la tradición platónica como dotado de un deseo y un amor a la verdad que le impulsan a buscarla⁴⁴. Por eso puede decir el prof. Verdú:

La filosofía es anhelo, deseo, de sabiduría, pero la sabiduría no es el saber entendido como ciencia teórica, visión, sino el reconocimiento del Bien como aquello que merece nuestra adhesión, nuestra entrega; aquello que exige nuestra transformación, conversión, y la posibilidad. Aquello por lo que merece la pena la vida y, por tanto, entregarla.⁴⁵

En la tradición socrático-platónica, verdad y vida están llamadas a implicarse de forma inextricable, de tal forma que la vida se convierte en camino hacia la Verdad. Invirtiendo el adagio agustiniano, Bernardo afirmará en repetidas ocasiones que el autoconocimiento es el camino hacia la Verdad: *noverim me, noverim te*⁴⁶.

A nuestro juicio, toda la tradición del platonismo cristiano medieval que encarna nuestro autor, Guillermo de Saint-Thierry, se encuadra en la senda filosófica inaugurada por Sócrates, como ha indicado en una obra reciente Ch. Trottmann. Este autor, sobre el que volveremos más adelante, caracteriza la aproximación monástica al saber como un ejercicio espiritual basado en la interiorización que permite el acceso al ser por medio de lo divino. Nos hallaríamos ante una contemplación metafísica que se abre sobre la vía mística⁴⁷, en una visión metafísica que implica una clara primacía del *Bonum* sobre el *Verum*, como dice Biffi⁴⁸.

Así, si Sócrates hizo de la filosofía una cuestión que implicaba toda la existencia en la búsqueda del *Summum Bonum*, Guillermo de Saint-Thierry y sus contemporáneos no harán nada distinto, identificando el *Summum Bonum* con el Dios cristiano. Ahora bien, ¿cómo caracterizar esta *filosofía monástica*? En su reciente obra sobre M. Blondel como lector de san Bernardo, J. Leclercq⁴⁹ ha llevado a cabo lo que consideramos es un

⁴⁴ Verdú Berganza, I., “Reflexiones en torno al amor y la verdad en el pensamiento de San Agustín y San Anselmo”, en: *Cauriensia* 10 (2015), 565.

⁴⁵ Verdú Berganza, I., “Amor y metafísica...”, 122.

⁴⁶ Cf. Nouzille, Ph., “Saint Bernard et l’épreuve de soi...”, 151, donde el autor recoge los distintos pasajes en que san Bernardo acoge esta fórmula.

⁴⁷ Cf. Trottmann, Ch., *Bernard de Clairvaux et la philosophie des Cisterciens du XII siècle*, Brepols, Turnhout 2020, 27.

⁴⁸ Biffi, I., *La filosofía monástica...*, 14.

⁴⁹ Leclercq, J., *Maurice Blondel lecteur de Bernard de Clairvaux*, Lessius, Bruxelles 2001, 41-80. Resumimos de forma sintética algunas de las características señaladas por el autor (que no debe confundirse con el otro Jean Leclercq, monje benedictino y “padre” de la teología monástica), profesor de la Universidad Católica de Lovaina.

fecundo análisis del pensamiento del abad cisterciense bajo la perspectiva filosófica que revela una serie de características de su aproximación al saber que estimamos comparte con nuestro autor, Guillermo de Saint-Thierry:

- La filosofía monástica se presenta como una ciencia integral que parte de lo dado y de lo vivido, o como dice Leclercq, que vive “más de la manifestación de lo que vive que de la aprehensión del ente”⁵⁰.
- Aunque a veces se presenta como una anti-filosofía (que critica aproximaciones dialécticas como la de Abelardo), la reflexión de autores como Bernardo y Guillermo constituye una auténtica filosofía, en tanto que parte de un esfuerzo de comprensión por medio del *logos* purificado por la fe de la realidad del hombre y de las cosas.
- No existe en el planteamiento monástico una diferenciación entre fe y razón que lleve a una distinción entre filosofía y teología. Como veremos en el caso del abad de Saint-Thierry, lo que hay es *verdadera sabiduría* y *sabiduría de este mundo* (que sería la propia de los *philosophi* criticados por Bernardo y Guillermo con Abelardo en mente). El auténtico filósofo es el verdaderamente sabio, el asceta y el contemplativo que ordena su vida en torno a la *sapientia*.
- Visión simbólica, referencial y sacramental de la realidad: la realidad no es mera facticidad, sino que tiene una significación misteriosa que el monje-filósofo está llamado a desvelar. Eso lleva al empleo del lenguaje de la nostalgia y del deseo de alcanzar la Verdad que se esconde tras la realidad sacramental.
- Epistemología en la que no hay conocimiento sin acto de voluntad. Como veremos con detalle, para el monje-filósofo no hay razón sin amor ni razón sin amor en el camino hacia la contemplación del *Summum Bonum*.
- Antropología que, partiendo del precepto delfico del autoconocimiento, implica una lectura desde la humildad de las propias capacidades y la necesidad del advenimiento de la Verdad por medio de la donación. El monje es consciente de la experiencia primordial de la *ruptura consigo mismo* y que

⁵⁰ “[...] plus dans la manifestation du vivant que dans l’aprehension de l’étant”. Ibid., 53.

solo la *humildad* abre a la *via veritatis* del autonocimiento y de la sanación de dicha ruptura⁵¹.

Estas, entre otras, son las coordenadas con las que queremos leer la obra del abad de Saint-Thierry tal y como la presentamos en nuestra tesis: una visión del mundo y del hombre que tiene un contexto (el monástico) sin el cual es imposible entenderla. Por eso nos hemos referido a ella como *sermo monasticus*. *Sermo* hace referencia aquí al discurso que expresa este contexto de pensamiento. Un modo específico de expresarse que tiene como fuente un modo específico de vivir. No veremos a Guillermo articular sus ideas por medio de exposiciones o razonamientos deductivos, sino por medio de un lenguaje en muchos casos cargado de simbolismo, intentando en muchos casos articular pensamientos que exceden lo susceptible de ser expresado por medio del lenguaje humano.

Al mismo tiempo, su *sermo* está lejos de ser una mera efusión mística: pretende *comprender*, acercarse al misterio de su existencia, que no se puede entender al margen de su relación amorosa con Dios, que lo engloba todo, lo revela todo y lo explica todo. A estudiar esa relación dedicaremos nuestro estudio.

Formas de aproximación al sermo monasticus

Ahora bien, ¿cómo acercarnos hoy al *sermo monasticus*? ¿cómo leer filosóficamente estos textos hoy? Como hemos visto, la lectura de estos textos en una clave filosófica es algo más bien reciente, y los autores que se han dedicado a ello lo han hecho, a nuestro juicio, desde dos aproximaciones distintas: desde la historia de la filosofía y desde la filosofía contemporánea.

La aproximación más común a los textos monásticos es la que se hace *desde la historia de la filosofía*. En ese sentido resultan modélicos los estudios de Leclercq antes reseñados o, singularmente, la obra de Ch. Trottmann sobre la filosofía de los cistercienses a la que ya hemos hecho referencia. Esta última es un claro ejemplo de esta aproximación por cuanto se dedica a rastrear las raíces del platonismo y del socratismo en las obras de san Bernardo y otros autores contemporáneos (como Guillermo de Saint-Thierry). Esta aproximación, haciendo suyo el valor filosófico del *sermo monasticus*,

⁵¹ Cf. Nouzille, Ph., “Saint Bernard et l'épreuve de soi...”, 155.

pretende mostrar su relevancia en la historia del pensamiento y en la transmisión de ideas que luego florecerán (o se perderán) en la Escolástica del siglo XIII. Estudios como el de Trottmann tienen así un enorme valor para la historia de la filosofía al reivindicar un periodo y unos autores que normalmente no son tenidos por “filósofos” stricto sensu. Comentando la obra de Trottmann ha afirmado P. A. Burton:

El mayor mérito del trabajo de Christian Trottmann es sin duda haber mostrado brillantemente que los autores cistercienses de los siglos XII y XIII, cuyas obras generalmente se catalogan entre las de "espiritualidad", no están desprovistos de interés filosófico, empezando por el propio san Bernardo, y por lo tanto, se benefician al ser estudiados desde esta perspectiva.⁵²

Ahora bien, esta aproximación corre el riesgo, a nuestro juicio, de encerrar estos autores en su época como si sus textos no siguieran siendo leídos hoy y no pudieran seguir teniendo fecundidad filosófica. En ese sentido, la aproximación al *sermo monasticus desde la filosofía contemporánea* pretende mostrar justamente la importancia que estos textos pueden tener para la reflexión filosófica en nuestro tiempo, al conectar con aspectos del pensamiento contemporáneo (el valor de la persona, de la alteridad y las relaciones, de la experiencia) de especial interés para sectores de la filosofía.

En este sentido, las obras de E. Falque⁵³ se encuadrarían en esta lectura, así como muchos de los trabajos de T. M. Tomasic. Considero indiscutible que el mérito de Falque de recuperar para la reflexión contemporánea la tradición medieval no se puede obviar por mucho que el método empleado y los resultados no sean del gusto de todos. Su idea de “actualizar” el pensamiento medieval (en el sentido de desplegar su potencial para nuestros días)⁵⁴ y de sacar a la luz toda su fecundidad filosófica es, en el fondo, a lo que pretendemos contribuir en este estudio.

⁵² “Au final, ce n’est pas le moindre mérite de l’ouvrage de Christian Trottmann que d’avoir ainsi brillamment montré que les auteurs cisterciens des XII^e-XIII^e siècles, dont les œuvres sont généralement cataloguées parmi les ouvrages de «spiritualité», ne sont pourtant pas, à commencer par saint Bernard lui-même, dénués d’intérêt philosophique et qu’ils gagnent donc à être étudiés sous cet angle de vue!”. Burton, P. A., “Trottmann, Christian, Bernard de Clairvaux et la philosophie des Cisterciens du XII^e siècle”, en: *Revue des sciences religieuses*, 96 (2022), 268-269.

⁵³ Entre las que el autor dedica al estudio de la Edad Media, destacan a nuestro juicio dos: Falque, E., *Dieu, la chair et l’autre*, PUF, Paris 2008; y Falque., E. *Le livre de l’expérience*, Cerf, Paris 2017.

⁵⁴ Cf. Falque, *Dieu, la chair et l’autre...*, 16-30, donde el autor hace una reflexión “programática” sobre la importancia de los autores medievales en la reflexión contemporánea de gran interés.

Sin embargo, no comparto su acercamiento en su totalidad y en esta tesis el pensamiento del abad de Saint-Thierry se expone desde otro punto de vista. El riesgo que supone, a nuestro juicio, la aproximación de Falque es que puede suponer un “lecho de Procusto” hermenéutico a los textos, que se pretenden encajar en un sistema predeterminado (en el caso de Falque, la fenomenología). Al mismo tiempo, esta aproximación puede pecar de adanismo, al ignorar los estratos de tradición que contienen los textos medievales y todo el trabajo textual y filológico que en muchos casos requiere la aproximación al *sermo monasticus* desde la historia de la filosofía. Será en el próximo epígrafe, dedicado a exponer nuestro método de trabajo, donde expliquemos cuál ha sido nuestra aproximación a los textos del abad de Saint-Thierry.

4. NUESTRA PROPUESTA METODOLÓGICA

En nuestra aproximación a los textos monásticos hemos adoptado una *vía media* que consiste en intentar mostrar la fecundidad filosófica de los textos sin renunciar a un estudio riguroso de las fuentes de dichos textos, del análisis del lenguaje empleado y de las influencias que han podido determinar el pensamiento de los autores citados, así como una especial atención a quienes nos han precedido en el estudio de los autores, especialmente en el estudio de la obra de Guillermo de Saint-Thierry. Sus textos se han estudiado y analizado durante más de 100 años, y no resultaría sólido a nuestro juicio proceder a un análisis filosófico de los mismos sin tener en cuenta estos estudios.

En ese sentido, nos parece un modelo de *vía media* la obra *Saint Bernard et la philosophie*⁵⁵, editada por Rémi Brague y que recoge las contribuciones de un coloquio tenido en Dijon en 1993. En él, autores de primera línea filosófica como Brague, J. L. Marion, P. Magnard o F. Nef abordan aspectos de la reflexión de Bernardo de Claraval mostrando la importancia filosófica de sus escritos sin renunciar a encuadrar sus textos en su contexto histórico y en el estudio de los textos concretos. Es esta conjunción de *estudio de los textos* y de *reflexión con los textos* lo que pretendemos llevar a cabo en este

⁵⁵ Brague, R. (ed.), *Saint Bernard et la philosophie*, PUF, Paris 1993.

trabajo que presento, siguiendo también los pasos de otro cultivador de esta *vía media*, el profesor Philippe Nouzille⁵⁶.

El fundamento de esta *vía media* es, a nuestro juicio, la necesaria combinación de *análisis filosófico* y *análisis histórico-textual*, o lo que es lo mismo, *mirar hacia atrás para poder mirar hacia adelante*. Conocer las raíces de los autores medievales para poder entrar en diálogo hoy con ellos. Esa es nuestra propuesta metodológica.

Solo de esta forma la filosofía medieval revela su relevancia para el pensamiento de nuestros días manteniendo al mismo tiempo el rigor histórico y el análisis de los textos. Así, a la luz de la historia y del análisis textual los textos cobran vida y se convierten en dignos interlocutores del pensamiento filosófico:

- De la *historia*, porque el pensamiento de autores como Guillermo de Saint-Thierry solo se entiende a la luz de la relectura de san Agustín, que al mismo tiempo no se puede entender (al menos en lo que respecta a la cuestión del amor) sin contrastar la síntesis que lleva a cabo el obispo de Hipona entre el pensamiento griego y la revelación bíblica.
- Del *análisis textual*, porque los textos guillermianos son incomprensibles sin conocer las raíces de los términos que emplea y su adecuada expresión en lenguas modernas. De ahí que hayamos optado por ofrecer una traducción propia de todos los pasajes de las obras del abad de Saint-Thierry que hemos citado, intentando ser fieles al original latín.

Sin embargo, sería muy pobre (y dejaría nuestro estudio sin una parte importante de su propósito) limitar la lectura del abad de Saint-Thierry a un mero ejercicio de historiador del pensamiento. Por ello a lo largo de nuestro estudio pretendemos ir más allá de la *historia* y el *análisis textual* para adentrarnos en la *filosofía*, es decir, hacer una lectura de la obra guillermiana (y de sus precedentes) que ponga de manifiesto su importancia filosófica y la lógica que revelan. Intentaremos hacer de esta lectura filosófica el *cantus firmus* del texto, el discurso personal que actúa a modo de hilo

⁵⁶ Profesor de Filosofía de la Facultad de Filosofía del Pontificio Ateneo Sant'Anselmo de Roma y monje benedictino, sus artículos sobre Guillermo de Saint-Thierry o san Bernardo conjugan justamente la aproximación histórico-textual y la filosófica, combinando la atención al texto y sus raíces con una lectura propiamente filosófica, generalmente en diálogo con Heidegger, Levinas y otros autores del siglo XX.

organizador de la obra y de la reflexión propiamente filosófica que constituye el corazón de nuestra propuesta.

PRIMERA PARTE: DESVELANDO LA FIGURA COMPLETA DEL AMOR

En la primera parte de la tesis pretendemos mostrar el recorrido intelectual que conduce a la reflexión sobre el amor que lleva a cabo Guillermo de Saint-Thierry. Para ello acudiremos en primer lugar a la problematización filosófica de la cuestión del amor en el pensamiento griego, singularmente en Platón y en Plotino. Veremos los méritos de su propuesta, centrada en la figura⁵⁷ de *eros* como dimensión humana de apertura hacia lo inteligible, pero también los límites que pueden señalarse a la visión platónica del amor. Guillermo de Saint-Thierry, como buen lector de Agustín (y, para algunos, de Plotino), conoció la metafísica platónica en la que el amor juega un papel esencial pero también deja abiertos grandes interrogantes. Como veremos, una gran parte de su pensamiento será la continuación y profundización del proyecto filosófico emprendido por Sócrates y Platón y continuado por Agustín, desvelando la figura completa del amor gracias a la aportación de una nueva perspectiva por parte del cristianismo.

En efecto, la revelación cristiana, aunque no tenga un carácter propiamente filosófico, revela una figura distinta del amor que ha sido muy fecunda en la reflexión filosófica. Veremos en qué consiste esta figura y cómo va evolucionando desde el Antiguo Testamento al Nuevo Testamento. La importancia de la persona individual y su corporalidad, del encuentro con el otro y de la relación interpersonal son contenidos nuevos que la revelación cristiana aporta a la comprensión del fenómeno amoroso y que deben ser tenidas en cuenta a la hora de estudiar el pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry. Al mismo tiempo, la revelación de Dios como amor y como Trinidad transformarán radicalmente la figura del amor, con dimensiones relacionales que nuestro autor sabrá sacar a la luz.

⁵⁷ Emplearemos este término con el significado de retrato concreto del fenómeno amoroso que obedece a unos presupuestos ontológicos, antropológicos y epistemológicos específicos, en la línea que emplea el prof. Eloy Bueno de la Fuente en su obra *El esplendor de amar*, sobre la que volveremos más adelante: Bueno de la Fuente, E., *El esplendor de amar: el Padre, el Hijo y la Alegría de Dios*, Monte Carmelo, Burgos 2010.

Finalmente abordaremos la revelación de la figura más completa del amor gracias al esfuerzo articulador de san Agustín que acoge las dos figuras (griega y cristiana) superándolas y mostrando una visión del amor como fenómeno omnicomprendivo que heredará el abad de Saint-Thierry, superando los límites de la visión del de Hipona. En su magna obra, san Agustín profundiza en el amor desde diversas dimensiones, integrando la relevancia metafísica del *eros* griego con el amor tal y como lo concibe el cristianismo. El amor adquiere en Agustín una densidad filosófica que abre el camino hacia un planteamiento diferente de cuestiones como el ser, el conocimiento o la esencia del hombre-. Sobre estas bases (como el gran lector de Agustín que es) construirá su reflexión acerca del dinamismo del amar Guillermo de Saint-Thierry, que abordaremos en la segunda parte de nuestro estudio.

Una breve nota de metodología se impone antes de comenzar esta parte. Los temas aquí tratados (*eros* griego, amor en la Biblia, *caritas* agustiniana) son temas de por sí muy complejos y que han sido objeto de profundos estudios a lo largo de los años. No siendo el objeto último de nuestro trabajo, los presentamos aceptando los resultados principales de las investigaciones que se han llevado a cabo y sin entrar en grandes debates de escuela. Se trata, a nuestro juicio, de mostrar la génesis de la figura del amor que Guillermo recoge en su pensamiento y que desarrolla en una línea relacional. Eso explica los límites de la primera parte de nuestro estudio, que no tiene pretensión de exhaustividad, sino de orientación hacia el problema del amor en el pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry.

1. CAPÍTULO PRIMERO: EL *EROS* GRIEGO Y SUS APORÍAS

1.1. El *eros* platónico: antropología y metafísica

La reflexión filosófica occidental sobre el fenómeno amoroso tiene en Platón un ilustre iniciador. En sus diálogos *Banquete* y *Fedro* el Sócrates platónico y sus interlocutores reflexionan sobre la naturaleza del amor y su capacidad de elevar al hombre hacia la contemplación del mundo inteligible, el conocimiento de las Ideas y la transformación personal que este conocimiento implica. No es este el lugar para dar un tratamiento profundo de la reflexión platónica sobre el *eros*⁵⁸, pero estimamos que es necesario exponerla de forma sintética con el objeto de contrastarla con la de Plotino y mostrar no solo sus diferencias, sino también sus limitaciones frente a la concepción que desarrollará la tradición cristiana medieval (y, en especial, nuestro autor, Guillermo de Saint-Thierry).

La reflexión de Platón sobre el amor parte, a nuestro juicio, de una doble perspectiva, reflejada respectivamente en cada uno de los dos diálogos a los que hemos hecho referencia: la perspectiva metafísica y la perspectiva antropológica. De hecho, de acuerdo con Bertozzi⁵⁹, la elección platónica del término *eros* se debe justamente a la doble naturaleza del amor, al mismo tiempo divino y humano, o en términos más filosóficos: metafísico y antropológico.

La descripción que hace Diótima por boca de Sócrates del personaje de Eros lo califica como un *demon* (*Banquete*, 202d). No es mortal ni inmortal, muere y vuelve a la vida. Esta caracterización tiene importantes repercusiones metafísicas. Así, en palabras de G. Reale, “implica una distinción de grados diferenciados del ser: en nuestro caso, el

⁵⁸ El tratamiento clásico es el de Robin, L., *La theorie platonicienne de l'amour*, F. Alcan, París 1908 (reeditado en 1964). Más recientemente, cf. Reale, G., *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, Herder, Barcelona 2004. Nosotros distinguiremos entre Eros (el *demon*) y *eros* como figura del amor.

⁵⁹ Bertozzi, A., “On Eros in Plotinus: Attempt at a Systematic Reconstruction (With a Preliminary Chapter on Plato)”, *Loyola eCommons*, 2012, https://ecommons.luc.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1294&context=luc_diss, 36. Último acceso 22 de enero de 2024.

«ser intermedio» entre *el ser eterno del mundo ideal y el ser en devenir del mundo sensible*⁶⁰. Como ya afirmamos en otro lugar:

En *Banquete*, Eros es un *demon*, no un dios, es decir, es una fuerza intermedia entre los dioses y los hombres. Su función es la de servir de mediador entre ambos, uniendo ambos mundos. Se trata por tanto de una fuerza dinámica y sintética, mediadora de los opuestos, del mundo de las ideas y de la realidad de los sentidos. En este sentido metafísico, Eros es por tanto la fuerza que anima la búsqueda y fruición del Bien que tiene lugar mediante la contemplación de la belleza. Por eso se define a Eros no como algo bello, sino como amor a la belleza y al mismo tiempo deseo de poseer el Bien, de disfrutarlo de forma permanente.⁶¹

La ontología platónica, como sabemos, se fundamenta en la distinción entre el plano del Ser, de las Ideas (cuyo conocimiento es *ἐπιστήμη*), y el plano de las cosas sensibles (cuyo conocimiento es *δόξα*), y en la posibilidad de ascenso del conocimiento de las cosas al conocimiento de las Ideas. Por eso es importante para Platón destacar el papel de mediación de Eros, que permite el paso de un plano al otro. Para ello, Sócrates-Diótima dibuja en *Banquete* 210-212a un *iter* ascensional que pasa desde la contemplación de los cuerpos bellos a la contemplación de la Belleza en sí pasando por una serie de estados intermedios.

En el curso del diálogo, desde la definición de Eros como *demon* o fuerza mediadora hasta la descripción del camino de contemplación de la Belleza en sí asistimos, a nuestro juicio, a un desplazamiento desde una dimensión puramente metafísica, donde los órdenes de realidad son vinculados por medio del *demon* Eros⁶², a un plano más antropológico, donde los hombres, habitados por el *eros* en cuanto deseo del Bien⁶³, son impulsados por este mismo a la contemplación de las realidades permanentes por medio

⁶⁰ Cf. Reale, G., *Eros...*, 76.

⁶¹ García-Lomas Gago, L. J., “De la ontología al arte. Los caminos medievales de la belleza”, en: *Isidorianum* 29/1 (2020), 17-18. <https://doi.org/10.46543/isid.2029.1003>.

⁶² No puede olvidarse la importancia que tiene en Platón el recurso al lenguaje mítico para explicar aspectos de su pensamiento, como hace en el caso de la descripción de Eros. Con acierto ha subrayado su importancia Szlezak: “[El filósofo] no puede renunciar a la fuerza psicagógica del mito; además de la capacidad de las imágenes e historias de presentar un contenido de forma global e intuitiva es un complemento imprescindible del análisis conceptual. Visto así, el mito aparece como una segunda vía de acceso a la realidad que, ciertamente, en cuanto al contenido, no puede ser independiente del logos pero que ofrece, frente a él, un plus que no puede ser sustituido por nada”, Cf. Szlezak, Th., *Leer a Platón*, Alianza, Madrid 1997, 142.

⁶³ Así aparece claramente definido en *Banquete* 206ab: “el amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien.”.

del camino dibujado por la sacerdotisa de Mantinea. Este impulso hacia el mundo inteligible permite al ser humano el conocimiento más auténtico, la ἐπιστήμη.

Así, la naturaleza de Eros como *demon*, fuerza de mediación en la estructura metafísica de la realidad, da paso en la reflexión platónica justamente al poder que tiene esa fuerza en cada ser humano⁶⁴. Se produce así una dialéctica trascendencia/inmanencia que vamos a encontrar a lo largo de todo nuestro recorrido filosófico. El amor en todos los autores que vamos a tratar, desde Platón hasta nuestros días, es una dimensión del hombre pero al mismo tiempo es algo que va más allá de ese puro plano antropológico. De la articulación de esta dicotomía trascendencia/inmanencia dependerá la concepción del amor que se maneje, pues como veremos más adelante, a la luz de la noción de relación que aporta el cristianismo y que articula Guillermo de Saint-Thierry dicha dicotomía se va a ver profundamente alterada.

En el caso de Platón, la lectura del *Banquete* pone de manifiesto que, aunque se dé importancia a la descripción de Eros como un *demon*, es la dimensión antropológica, la del amor como una fuerza propia del hombre que le lleva a desear el Bien, la que prima. Esta descripción aparece desarrollada y complementada en *Fedro*⁶⁵. Este diálogo parte justamente del amor como deseo y de la necesidad de ordenar los deseos, sometiéndolos a razón. Esta idea de partir del deseo como dimensión antropológica para explicar filosóficamente el amor es una constante del pensamiento que hallaremos también en las *Confesiones* de san Agustín y, entre otros, en el *De contemplando Deo* de Guillermo de Saint-Thierry. Sin embargo, como tendremos ocasión de comprobar, el dato del deseo en el platonismo cristiano obedece a una lógica radicalmente distinta: la respuesta a un don

⁶⁴ Esa dualidad ha sido puesta de manifiesto recientemente por Ortiz de Landázuri: “Ἔρως es visto por los comensales [del *Banquete*] como un gran dios, cuya fuerza está presente en toda la naturaleza e inspira sabiduría: es deseo, apetito y fuerza que arrastra.” Cf. Ortiz de Landázuri, M. C., “¿Es el concepto platónico del amor intelectualista? Eros como impulso contemplativo y desiderativo en Platón”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 34/2 (2017), 326 (<https://doi.org/10.5209/ashf.56104>). En esa afirmación del autor se ve con claridad la dicotomía de la que estamos hablando: *Eros* como una entidad separada y *eros* como una dimensión del hombre. El mismo autor dirá más adelante, reconociendo esta doble dimensión, que él llama *metafísica y psicológica*: “Platón trata en el *Banquete* acerca del amor como ἔρως, es decir, como deseo, y elabora una propuesta metafísica y psicológica de hacia qué apunta ese deseo (la belleza)” (Ibid., 330).

⁶⁵ Así, lo afirma Grube: “la principal diferencia que existe en relación con el *Banquete* estriba en que el *Fedro* ofrece una descripción mucho más completa de la influencia de la pasión en el alma individual”. Grube, G., *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid 1973, 178.

previo, a la iniciativa personal de un Dios amante, algo que se halla ausente del pensamiento platónico.

Para explicar la mecánica del deseo Platón recurre a la conocida metáfora del carro alado, por la cual el deseo debe ser moderado por la razón⁶⁶. Así, en *Fedro* es el plano antropológico el que predomina, y el amor ya no es caracterizado como un *demon* sino como una forma de *locura* (*μανία*), que, templada por la razón, es capaz de alcanzar las dimensiones inteligibles de la realidad⁶⁷:

[...] cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y, recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro. Olvidado de las de aquí abajo. y dando ocasión a que se le tenga por loco. Así que, de todas las formas de “entusiasmo”, es esta la mejor de las mejores, tanto para el que la tiene, como para el que con ella se comunica; y al partícipe de esta manía, al amante de los bellos, se le llama enamorado (*Fedro*, 249d-249e).

En *Fedro*, por tanto, el amor es visto como una fuerza ascensional desde lo sensible hasta lo inteligible gracias a la contemplación de las diferentes formas de belleza. Esta ascensión es comparada con el vuelo y el amor como las alas que posibilitan dicho vuelo. El amor es, al menos de forma aparente, *éxtasis*, salida de sí hacia lo otro de sí, hacia una realidad superior.

Ahora bien, la posibilidad de una auténtica salida de sí, de una contemplación de la alteridad revela justamente los límites de la concepción platónica del amor. Quizás la más relevante es justamente el papel jugado por la dimensión sensible y corporal de los entes y (profundamente vinculado con esto) el papel del individuo personal (y de la relación amorosa entre individuos) en la reflexión sobre el amor. Estos aspectos serán claves en la reflexión filosófica del platonismo cristiano sobre el amor, especialmente en autores como san Agustín y en Guillermo de Saint-Thierry. La novedad del cristianismo y la fecundidad filosófica del pensamiento agustiniano y guillermiano dará un peso a la

⁶⁶ Ibid., 331: “En el mito del carro alado ἔρος no va a ser una fuerza irracional, ni se va a identificar con el deseo sensible, sino que se presenta como un deseo que envuelve al alma entera (253 e): una manía divina. Por otro lado está la ἐπιθυμία, el caballo negro, que tiende a rebelarse mientras el θυμός, caballo blanco, tiende a la obediencia. El amor, así pues, es ahora la fuerza o el impulso más profundo del hombre, que encuentra su objeto adecuado cuando el carro, liderado por la razón, avanza con orden”.

⁶⁷ Cf. Grube, G., *El pensamiento de Platón...*, 173.

corporalidad y al individualidad personal de los amantes que no se contempla en el pensamiento platónico.

Así, en cuanto al papel de la corporalidad, resulta paradójico que sea el inicio del movimiento amoroso que conduce a la fruición del Bien y que al mismo tiempo se le otorgue únicamente este papel catalizador. La vinculación entre amor y belleza que caracteriza la reflexión platónica no se detiene justamente en la belleza sensible, sino que pretende ir más allá. La belleza de los cuerpos queda en el escalón más bajo del camino ascensional que aparece en *Banquete* 210a⁶⁸. En palabras de I. García Peña:

El proceso, la ascensión que Diotima describe, parece una especie de abstracción en la que se parte de lo particular y se va elevando hacia los elementos más universales. [...]. A veces se habla de la escalera de Eros, pues verdaderamente éste es un ascenso en el que los peldaños anteriores parecen quedar atrás. Lo individual y particular se va alejando a medida que nos elevamos.⁶⁹

De la misma forma, en cuanto al valor de las relaciones interpersonales, la tónica general de los exegetas de Platón es destacar la limitación del *eros* platónico. Así, afirma G. Grube:

A medida que vamos siguiendo al filósofo en su viaje ascendente, nos da la impresión de que algo no marcha bien y que con su apasionada oratoria se ha dejado atrás el amor en cierto modo; el filósofo puede encontrar, desde luego, una satisfacción sublime en la contemplación de la belleza suprema pero difícilmente llamaríamos nosotros a esto satisfacción del amor, ya que el amor debe estar inscrito seguramente en las relaciones entre individuos.⁷⁰

⁶⁸ “Es preciso en efecto - dijo- que quien quiera ir por el recto camino a ese fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos Y, si su guía o dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos; luego debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necesidad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos. Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebato por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante. A continuación debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo [...]”.

⁶⁹ García Peña, I., “El Banquete: de la visión abstracta de Eros a la historia de amor de Alcibiades”, en: *Cauriensia* 2 (2007), 142.

⁷⁰ Grube, G., *El pensamiento de Platón...*, 181.

Esta acusación contra Platón de caer en un cierto intelectualismo en su concepción del amor fue destacada en un artículo seminal por G. Vlastos⁷¹. Para este autor, la experiencia común del fenómeno amoroso no corresponde con la descripción que lleva a cabo Platón en sus diálogos. Así, relaciones como la que se establece entre padres e hijos o la amistad, es decir, relaciones en las que la singularidad individual es importante, no son tenidas en cuenta por Platón al mismo nivel que el valor otorgado al ascenso hacia el Bien, y por ello no pueden ser explicadas en el marco de sus reflexiones sobre el amor. De acuerdo con Vlastos, el objeto del amor según Platón no es tanto las personas, sino las Ideas⁷². Las personas y su corporalidad suscitan *eros*, pero de la misma forma en que lo hacen, entre otras cosas, las composiciones literarias bellas (que además lo hacen de forma más perfecta)⁷³.

Por eso afirma Vlastos que en el fondo el amor platónico no se dirige a las personas, sino a una serie de características que esas personas poseen y que despiertan el sentido de la belleza del que las contempla, posibilitando el acceso al mundo inteligible. A nuestro juicio, Platón queda aquí preso de su propio esquema metafísico dualista, en el que lo sensible existe para suscitar la elevación hacia lo inteligible⁷⁴, donde se contempla “la belleza en sí. Pura, limpia. sin mezcla y no infectada de carnes humanas, ni de colores ni, en suma, de otras muchas fruslerías mortales”⁷⁵. Las personas, afirma Vlastos, son imperfectas, tienen miedos, deseos y aspiraciones únicas. Platón fallaría, a juicio de este autor, en ver en las personas *sujetos* dignos de amor⁷⁶.

El amor no sería, por tanto, una verdadera salida de sí hacia el otro, sino aspiración hacia la plenitud personal que supone el conocimiento de las Ideas. No hay verdadera trascendencia hacia el otro, sino deseo de perfección. Esta visión del amor va a contrastar

⁷¹ Vlastos, G., “The Individual as Object of Love in Plato.”, en: Íd., *Platonic Studies, Second Edition*. Princeton University Press, Princeton 1981, 3-34.

⁷² Cf. *Ibid.*, 19.

⁷³ Cf. *Ibid.*, 26.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 30.

⁷⁵ *Banquete*, 211e, citado por Vlastos G., *Ibid.*, 32.

⁷⁶ “Las personas, en su ser concreto, son seres que piensan, que sienten, que desean, que esperan, y que temen. Por eso, pensar que el amor por ellas sea el amor por la objetivación de la excelencia implica errar a la hora de pensar en ellas como sujetos de lo que se siente por ellas cuando se las ama” (“Since persons in their concreteness are thinking, feeling, wishing, hoping, fearing beings, to think of love for them as love for objectifications of excellence is to fail to make the thought of them as subjects central to what is felt for them in love”). *Ibid.*, 32. En ese sentido, merece la pena traer a colación a san Agustín, que en los *Soliloquios* afirma: *quod non propter se amatur, non amatur*, “lo que no se ama por sí mismo, no se ama” (I, 13, 22).

con la noción bíblica de relación amorosa y la profundización filosófica que autores como Agustín y Guillermo de Saint-Thierry van a llevar a cabo, donde el avance del Dios amante *personaliza* a la persona amada, revela su ser más auténtico.

La crítica de Vlastos ha suscitado diversas respuestas, a favor y en contra, a lo largo de los años⁷⁷, lo que pone de manifiesto que su acusación, sea acertada o no, es un tema al que se le debe dar respuesta y que en la reflexión platónica está abierto a interpretación. De forma más reciente, Martha Nussbaum ha abogado por una lectura más comprensiva del *Banquete* platónico para intentar poner de manifiesto los límites de la concepción del amor en Platón. En su obra *The fragility of Goodness*⁷⁸, la pensadora norteamericana parte de la acusación formulada por Vlastos e invita a leer el *Banquete* platónico no solo centrándose en el discurso de Sócrates, sino teniendo en cuenta también el final del diálogo, con la entrada de Alcibíades y su discurso sobre su relación con Sócrates.

Nussbaum parte del hecho de que, intuitivamente, tenemos la sensación de que la argumentación de Vlastos es cierta y que considerar a la persona amada como un mero asiento de propiedades (belleza) que suscitan un conocimiento inteligible se aleja de la experiencia común que podemos tener del amor. Con todo, eso no significa que el amor personal esté ausente en el *Banquete* platónico. Nussbaum invita justamente a leer el último discurso, el de Alcibíades, en ese sentido. En él, Alcibíades justamente elogia la personalidad de Sócrates y habla de su experiencia amorosa. No hay aquí abstracciones que valgan. Sin embargo, Nussbaum coincide con Vlastos en que es el discurso de Sócrates-Diótima el que presenta el modelo ideal del amor para Platón⁷⁹.

Sintetizando mucho la propuesta de Nussbaum, podemos decir que lo que podríamos entender por *amor personal*, descrito por Alcibíades en su intervención al final del diálogo, es visto con malos ojos por parte de Platón pues el amor que Diótima presenta pretende justamente curar y purgar esa forma de amor. Una forma de amor que, en cierto modo, nos somete a la volubilidad de las pasiones, nos hace esclavos. El amor platónico es concebido como una liberación de esta esclavitud al proponer una elevación de lo

⁷⁷ Pueden verse en Bertozzi, A., “On Eros in Plotinus...”, 93, en nota.

⁷⁸ Nussbaum, M., *The fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, revised edition, CUP, Cambridge 2001, 165-199.

⁷⁹ *Ibid.*, 167.

particular a lo universal⁸⁰. El ascenso por medio del amor a la belleza que expone la sacerdotisa de Mantinea es para Nussbaum, una *elección*⁸¹ para verse libre de las esclavitudes que supone la relación amorosa⁸². En la ascensión platónica va desapareciendo el plano personal, de tal forma que quien asciende camina hacia un amor de tipo contemplativo donde los aspectos más “humanos” (mutabilidad, pasiones) quedan al margen. La contemplación amorosa del Bien lleva a un estado, dice Nussbaum, de cierta *apatheia* y autosuficiencia⁸³. La pregunta que se plantea la autora es si querríamos de verdad parecernos al ser descrito por Platón, “excelente y sordo”⁸⁴ (a la alteridad, nos permitimos añadir).

Frente a esta propuesta se yergue la intervención de Alcibíades, que no define el amor, sino que cuenta una historia de amor. Alcibíades no parte de un plano abstracto sino experiencial, un plano que, a su juicio, contiene la verdad. Por eso puede afirmar Nussbaum que hay verdades sobre el amor que solo se aprenden por medio de la experiencia amorosa, verdades que no se transmiten mediante conceptos sino por medio del relato de la propia vivencia⁸⁵. Sin embargo, para Nussbaum esta forma de comprender el amor es rechazada por Platón. La insistencia en la unicidad de la relación amorosa y en la incapacidad de ser expresada en términos conceptuales se opone al paso de lo particular a lo universal propuesto por Sócrates. Sin embargo, sirve justamente para poner de manifiesto los límites de esta concepción y la novedad que el platonismo cristiano aportará al amor tal y como lo entendía Platón.

Esta relación amorosa narrada por Alcibíades tiene para Nussbaum dos características que destacan: implican la apertura de uno mismo, verdadera salida de sí, y el deseo de conocer más profundamente al otro⁸⁶. Un conocimiento que es de lo particular, no de lo universal, pero no por ello menos cierto. Nussbaum describe con cierto detalle

⁸⁰ Ibid., 179.

⁸¹ Cf. Ibid., 179.

⁸² “Diotima conecta el amor de los individuos con la tensión, con el exceso y con la esclavitud” (“Diotima connects the love of particulars with tension, excess and servitude”). Ibid., 180.

⁸³ Cf. Ibid., 183.

⁸⁴ Ibid., 184

⁸⁵ “Hay verdades sobre el amor que solo se pueden aprender por la experiencia de la propia pasión. Si a alguien se le pidiera que explicara esta verdad, su único recurso sería recrear la experiencia al interlocutor contando una historia” (“There are some truths about love that can be learned only through experience of a particular passion of one’s own. If one is asked to teach those truths, one’s only recourse is to recreate the experience for the hearer: to tell a story [...]”). Ibid., 185.

⁸⁶ Ibid., 189.

esta forma de conocimiento, cuya base está en la apertura al otro. Frente al conocimiento propuesto por Diótima, basado en la autosuficiencia, el conocimiento amoroso se basa justamente en el reconocimiento de la necesidad del otro y en la *unicidad e individualidad de ese otro* (algo en lo que abundaremos más adelante), aunque eso implique los contratiempos y conflictos de una relación que en el fondo es apertura a lo otro de sí con la vulnerabilidad que eso implica. Cuando expliquemos el itinerario existencial de san Agustín en su reflexión sobre el amor, veremos cómo el paso de la búsqueda de seguridades y autosuficiencia a una relación que le interpela y le saca de dichas seguridades es fundamental, en una contraposición de lógicas (lógica de dominio versus lógica del don) que a nuestro juicio es clave en la visión del dinamismo amoroso que propondrá Guillermo de Saint-Thierry.

Por su parte, Nussbaum concluye⁸⁷ que Platón rechaza esta forma de concebir el amor que, a su juicio, aparta del conocimiento del Bien y de la necesidad (puesta de manifiesto en *Fedro*) de templar las pasiones por medio del uso de la razón. Hemos de elegir entre conocer el Bien o conocer a las personas por medio del amor. El ideal platónico se aleja en consecuencia de la apertura y la acogida del otro que toda relación personal, para ser auténtica, determina.

Nos hemos detenido en la propuesta de Nussbaum porque a nuestro juicio destaca muy bien los límites que Vlastos, de forma más intuitiva, había señalado. El acento que pone Platón en las dinámicas antropológicas en juego en el amor no le aleja de su propósito último: ayudar al conocimiento de la verdadera realidad. Para ello, sin embargo, se ha de dejar atrás lo contingente, lo mutable. En cierto modo, lo humano⁸⁸. Esto es algo que veremos acentuado en Plotino.

⁸⁷ “Podemos ver dos tipos de valor, dos tipos de conocimiento, y tenemos que escoger. Una forma de entendimiento bloquea y excluye a la otra. La pura luz de las formas eternas es eclipsada o eclipsa al brillante rayo del cuerpo, abierto, mutable e inestable. ¿Crees -dirá Platón- que puedes poseer este amor y al Bien al mismo tiempo? No, no puedes, dirá Platón” (“We see two kinds of value, two kinds of knowledge; and we see that we must choose. One sort of understanding blocks out the other. The pure light of the eternal form eclipses, or is eclipsed by, the flickering lightning of the opened and unstably moving body. You think, says Plato, that you can have this love and goodness too, this knowledge of and by flesh and good knowledge too. Well, says Plato, you can't.”). *Ibid*, 198.

⁸⁸ Con todo, hay visiones contrapuestas a este respecto. Así, Ortiz de Landázuri rechaza que el *eros* platónico sea intelectualista. Para este autor, “La visión del amor en Platón sería intelectualista si consistiera únicamente en un proceso intelectual que asciende hacia la contemplación de las Formas. Como se ha visto, es posible una interpretación así del *Banquete* distinta y además, teniendo en cuenta la visión del amor que expone en el *Fedro* y la *República*, más bien parece que el ascenso hacia la belleza en sí es un proyecto vital que envuelve deseos, voluntad e inteligencia. La contemplación de la belleza se lleva a cabo mediante

La filosofía del amor de Platón, poliédrica y sugerente, merecería un tratamiento más amplio del que en sede de introducción a nuestro estudio podemos darle. Con todo, de lo que acabamos de exponer pueden extraerse una serie de ideas que vamos a encontrar presentes en toda la tradición filosófica conocida como platonismo y que puede resumirse en las tesis siguientes

En primer lugar: Platón es el primer autor que dedica un considerable esfuerzo a pensar el fenómeno amoroso en sus diálogos. El amor aparece presentado en una triple forma: 1) *eros* forma parte de la estructura de la realidad como fuerza que vincula y que media entre los distintos órdenes (sensible e inteligible) de esta. 2) Al mismo tiempo, el amor tiene una dimensión inmanente: es un deseo ínsito en lo más profundo del hombre y que le estimula a una búsqueda de plenitud, de bien y de belleza⁸⁹ y 3) El amor es el camino de acceso que posibilita el conocimiento de las realidades más auténticas.

Esta es a nuestro juicio la mayor aportación de Platón a la reflexión sobre el amor: articular estos tres aspectos (antropológico, epistemológico y metafísico). De hecho, irán apareciendo a lo largo de las páginas de nuestro estudio con distintos acentos, pero van a estar siempre presentes, y será Guillermo de Saint-Thierry quien, a nuestro juicio, proporcione una visión más clara y desarrollada de esta triple dimensión del amor al articularla bajo la categoría de relación.

Por otro lado, el planteamiento de Platón ya deja abiertas una serie de cuestiones filosóficas sin resolver que revelan los límites de su comprensión del amor. Así, el amor es un fenómeno que aparece profundamente vinculado con lo sensible (y con la belleza) pero que no parece tener en cuenta esta dimensión en su plenitud, sino solo como una propedéutica hacia realidades más elevadas. Veremos cómo esta dimensión es integrada después en el platonismo cristiano gracias a la revelación bíblica.

una ordenación de los apetitos y la actuación virtuosa” Cf. Ortiz de Landázuri, M. C., “¿es el amor...”, 338. A pesar de ello, este autor no aborda el problema del amor personal en su estudio, que queda al margen de sus consideraciones. Por su parte, M. A. Fierro considera que el discurso de Alcibiades sirve como correctivo a la visión socrática del cuerpo como catalizador de la experiencia amorosa. “El amor platónico-afirma esta autora - no excluye su manifestación carnal —sobre todo en el caso del amante pero también en el del amado, quien se transforma a su vez en amante— pero sí exige no detenerse en ella.” Cf. Fierro, M. A., “Amor carnal, amor platónico en el Banquete”, en: *Estudios de Filosofía* 59 (2019), 206-207. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n59a09>.

⁸⁹ Cf. Ortiz de Landázuri, M. C., “¿es el amor...”, 338

De la misma forma, Platón considera el amor en tanto que movimiento de la voluntad hacia la plenitud, pero ignora los aspectos más personales de la relación amorosa, que no son acogidos en su concepción. Como han mostrado las críticas de Vlastos y Nussbaum, hay un componente en la experiencia humana de las relaciones con el que Platón no parece cómodo o que no puede explicar en su sistema. Es la cuestión del individuo y del valor de sus relaciones, una cuestión clave para Guillermo de Saint-Thierry, como tendremos ocasión de comprobar. Finalmente, la metafísica platónica tiene en cuenta el papel de Eros como un *demon*, pero se trata de una idea que no es desarrollada en favor de un tratamiento que acentúa las dimensiones más antropológicas del amor.

En suma, Platón inaugura la cuestión filosófica acerca del amor, dando una solución acorde con sus planteamientos metafísicos y antropológicos, pero dejando abiertas una serie de cuestiones que, en nuestro estudio sobre el pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry, veremos tratados y abordados desde nuevas perspectivas con la aparición del cristianismo y la síntesis agustiniana. En concreto, hay dos dialécticas que ya desde Platón se plantean y que será necesario esperar al pensamiento medieval para ser abordadas en plenitud:

-Dialéctica inmanencia/trascendencia: el amor aparece como un fenómeno propio de los seres humanos, e incluso como uno de los rasgos más humanos del hombre. Al mismo tiempo, en toda reflexión filosófica desde Platón existe la tendencia a asignarle un papel en la estructura metafísica de la realidad. Será necesario ver cómo se articula esta tensión en otras propuestas filosóficas a lo largo de nuestro estudio.

-Dialéctica entre lo uno y lo múltiple: de la misma manera, en la tradición platónica (antigua y medieval) el amor va a ser descrito como un fenómeno unitario que lleva a los sujetos a salir de sí y a elevarse hacia el Bien y la Belleza. Con todo, la experiencia fundamental del amor se manifiesta a través de relaciones personales en las que los individuos objeto de amor tienen un valor único. Será necesario articular estos dos planos que, como hemos visto, no se ven resueltos en el pensamiento de Platón.

Antes de pasar a tratar la otra concepción amorosa que está en la base del pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry (el *agape* bíblico) es necesario que acudamos al otro gran sistema metafísico de la Antigüedad en el que el amor juega un papel fundamental y que ha conformado una tradición de ideas que ha recogido nuestro autor, Guillermo de Saint-Thierry: el pensamiento de Plotino. En él vamos a poder comprobar

cómo, por un lado, se profundiza en algunas de las intuiciones geniales del autor del *Banquete*. Pero, por otro, veremos también cómo Plotino en su sistema acentúa y lleva al extremo los límites de la concepción platónica del amor.

1.2. El eros plotiniano: metafísica y antropología

1.2.1. La recepción del platonismo y la originalidad plotiniana.

La concepción plotiniana del fenómeno amoroso parte, como es sabido, de una lectura y comentario de los textos platónicos. En la historia del pensamiento, Plotino aparece como el gran exégeta de la tradición platónica⁹⁰, y así entendió él mismo su labor al afirmar en las *Enéadas*:

estas doctrinas no son nuevas ni han sido expuestas hogaño, sino antaño, no de forma patente, es verdad, pero la presente exposición es una exégesis de aquella porque demuestra con el testimonio de los escritos del propio Platón que estas opiniones nuestras son antiguas (V, 1, 8 11-14).

Ahora bien, nuestro filósofo no se limitó a ser un comentador del texto platónico, sino que a partir de él construyó un sistema de pensamiento original que aunque comparte muchos presupuestos metafísicos del pensamiento platónico, se distancia también de él en aspectos de gran relevancia. Así, el pensamiento de Plotino en relación con la esencia del fenómeno amoroso toma en consideración las ricas reflexiones de Platón al respecto pero las sitúa en el contexto de su propio sistema de pensamiento.

Plotino concibe el amor también como Platón como un camino de ascenso desde las realidades sensibles a las realidades inteligibles. Así, afirmará en *En. I, 3, 1, 9-10* que hay tres caminos de acceso al mundo inteligible: la música, el amor y la filosofía. En cuanto al amor, la descripción que hace de él en *I, 3* recuerda profundamente a lo que Platón dice en *Banquete* y *Fedro*:

El enamoradizo [...] es de algún modo un buen rememorador de la Belleza; pero como ésta es transcendente, no es capaz de aprehenderla, sino que, impactado por

⁹⁰ Así lo afirmará Proclo en su *Teología Platónica*, cf. Gerson, Ll. P., *From Plato to Platonism*, Cornell University Press, Ithaca NY 2013, 227.

las bellezas visibles, se queda embelesado ante ellas. Hay que enseñarle, pues, a no quedarse embelesado ante un solo cuerpo dando de bruces en él, sino que hay que conducirlo con el razonamiento [...] (I, 3, 2, 1-7).

Como se puede comprobar, el papel del amor a la belleza como camino ascensional aparece subrayado en la misma línea de Platón, destacando al final del párrafo que hemos citado la necesidad del razonamiento, es decir, de la dialéctica, para lograr esa ascensión, cuyos grados se conciben similarmente a los que expone Platón en *Banquete*: del amor de los cuerpos bellos al amor de la Belleza en sí pasando por diferentes grados de elevación. La vinculación entre belleza y amor es, al igual que en Platón, una constante. Por eso dedica nuestro autor el tratado quinto de la *Enéada* tercera al amor, estructurándolo como un comentario a diversos pasajes e ideas del *Banquete*.

Sin embargo, las similitudes con el pensamiento de Platón no pueden hacer olvidar las profundas diferencias entre ambos pensadores. Así, la propia configuración metafísica del sistema plotiniano determina importantes diferencias con la metafísica platónica. En Platón es posible, por medio de la contemplación amorosa de la belleza, ir ascendiendo y alcanzar la idea de Bien, es decir, el conocimiento de las realidades más auténticas. Sin embargo, una de las características fundamentales del sistema plotiniano es haber colocado al Uno *más allá de la esencia*, recogiendo la expresión de *República* VI, 509b, pero yendo más allá de la breve mención platónica. Para Plotino, el regreso del alma hacia el Bien no es alcanzable por medio de la dialéctica, sino que, como afirma J. Igal:

La experiencia mística de que ahora se trata no tiene nada que ver, desde luego, con el conocimiento racional del Uno-Bien por las tres vías antes mencionadas, que son propedéuticas. Tras una larga preparación intelectual y moral, viene ahora, como coronamiento, el acceso directo al Uno-Bien “en virtud de una presencia superior a la ciencia” (VI 9, 4, 3).⁹¹

Esta ubicación del Uno en un plano ontológico separado conlleva una articulación completamente distinta a la platónica en lo que al amor respecta. En el apartado anterior hemos visto cómo el amor en Platón es ante todo una dimensión del hombre que tiene al mismo tiempo una importante densidad metafísica. En Plotino, el amor es entendido en primer lugar como una dinámica metafísica que se da entre los distintos órdenes de la

⁹¹ Igal, J., “Introducción general”, en: Plotino, *Enéadas* I-II, Gredos, Madrid 1992, 99.

realidad. Solo en un momento segundo se explicará la relevancia que esta dinámica tiene para el hombre y su retorno al Uno.

1.2.2. Dimensión descendente del amor en la metafísica plotiniana

El sistema plotiniano ha sido llamado con acierto “sistema del Uno”⁹², por cuanto todo brota del Uno y ansía retornar a él en un continuo movimiento de *exitus/redditus*. Del Uno brotan las otras *hipostateis*: el *Nous* o Inteligencia y la *Psyche* o alma. No vamos a entrar en las complejidades de la articulación metafísica plotiniana. Ahora bien, existe un consenso entre los intérpretes en que esta articulación no puede comprenderse al margen del fenómeno amoroso, base del dinamismo al que antes nos hemos referido⁹³. El *eros* plotiniano se halla presente en todos los momentos del dinamismo de la realidad, lo que ha llevado a autores como J. Lacrosse a distinguir tres niveles de *eros*, uno por cada una de las *hipostaseis*: *eros* henológico, *eros* noético y *eros* psíquico⁹⁴.

El punto de partida para entender el *eros* plotiniano es justamente el Uno. La caracterización del Uno plotiniano es algo que ha interpelado a números expertos en el neoplatonismo y que sigue abierto a muchos debates e interpretaciones⁹⁵. Su colocación en un plano supraontológico y su descripción han llevado a muchos expertos a ver justamente un diálogo con Aristóteles y su descripción del Primer Motor⁹⁶. Pero más allá de esta relación, debemos partir de un pasaje clave del tratamiento del amor (y del Uno) en las *Enéadas*:

⁹² Uña Juárez, A., “El sistema del Uno. Características generales”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 19 (2002), 99-128.

⁹³ Cf. Uña Juárez, A., “El sistema del Uno...”, 108, donde el autor lo vincula con el Primer Motor aristotélico, que es fuente del movimiento en tanto que atrae como amado. Sin embargo, como veremos a continuación, el papel del *eros* plotiniano va más allá de la causalidad final planteada por Aristóteles.

⁹⁴ Cf. Lacrosse, J., *L'amour chez Plotin*, Ousia, Bruxelles 1994.

⁹⁵ Ya Rist puso de manifiesto en sus primeros estudios que de la concepción que se tenga del Uno plotiniano dependerá el enfoque y la concepción que se tenga de todo su sistema. Cf. Rist, J. M., *Plotinus: the road to reality*, CUP, Cambridge 1967, 21 y ss.

⁹⁶ Así lo afirma Ll. Gerson, quien insiste en que la reflexión sobre el Uno plotiniano intenta evitar cualquier rasgo antropomórfico en la descripción de sus actividades (Cf. Gerson, Ll. P., *Plotinus*, Routledge, 1994, 17). De la misma manera, J. Rist afirmará que el Uno “tiene características únicas que no son simplemente actividades o potencias humanas elevadas en grado sumo. Las potencias humanas nos recuerdan estas características pero no las pueden igualar. En ese sentido, Plotino ha trascendido el grado de antropomorfismo de Platón y Aristóteles” (“there are unique features which are not merely human activities or human powers writ large; human powers remind us of these features but cannot equal them. In this sense Plotinus has transcended the higher anthropomorphism of Plato and Aristotle”). Cf. Rist, J. M., “The One of Plotinus and the God of Aristotle” en: *Íd.*, *Platonism and its Christian heritage*. Variorum, 1985, IX-87.

Y el mismo que es amable es Amor, Amor de sí mismo, pues no es bello de otro modo que de por sí mismo y en sí mismo. Porque tampoco puede consubstancializarse consigo mismo de otro modo, o sea, a menos que lo que consubstancializa y con lo que consubstancializa sea una sola y misma cosa. Ahora bien si lo que consubstancializa y con lo que consubstancializa son una sola cosa y lo como deseante y lo deseado son una sola cosa, y si, por otra parte, lo deseado lo es en calidad de sustancia y a modo de sustrato, con ello se nos manifiesta de nuevo la identidad del deseo y de la esencia. Y si esto es así, de nuevo tenemos que él mismo es quien se crea a sí mismo y es señor de sí mismo y ha nacido no como quiso algún otro, sino como quiere él mismo (VI, 8, 15, 1-10).

A partir de esta definición del Uno como *amable* (ἔρασιμον), *amor* (ἔρωζ) y *amor de sí mismo* (αὐτοῦ ἔρωζ) tanto Lacrosse como estudios más recientes⁹⁷ han dado una gran relevancia al *eros* plotiniano en el origen y despliegue de su metafísica. Para Pigler⁹⁸, frente al punto de partida antropológico de Platón en el tratamiento del amor, Plotino parte del amor del Uno como clave del desarrollo de todo el sistema metafísico en tanto motor de la aparición de las *hipostaseis*. En consecuencia, el nivel henológico del *eros* plotiniano es fundamental pues es la “regla de la procesión y el motor de la conversión”⁹⁹. Así, el punto de vista adoptado por Plotino sobre el amor es descendente (parte del Uno), frente a Platón que, como hemos visto, es ascendente (parte del hombre).

Para Pigler, esta definición del Uno como amable, amor y amor de sí es la única definición real del Uno que proporciona Plotino, pues el resto de las definiciones que aparecen en las *Enéadas* aparecen precedidas del término griego οἷον (“como”), lo que siempre implica un empleo metafórico¹⁰⁰.

Ahora bien, un análisis del texto que hemos citado revela también las diferencias entre el *eros* henológico y la experiencia común del amor. El Uno se ama a sí mismo, de tal forma que en él coinciden amante y amado¹⁰¹. El amor es así una síntesis, un acto de

⁹⁷ Destaca sobre todo la monografía de A. Pigler, *Plotin, la methapsique de l'amour: l'amour comme structure du monde intelligible*, Vrin, Paris 2002. A esa misma corriente se ha sumado también Bertozzi en su tesis doctoral (ya citada) y en la obra que ha surgido de la misma: Bertozzi, A., *Plotinus on love: an Introduction to his Metaphysics through the concept of Love*, Brill, Leiden 2021.

⁹⁸ Cf. Pigler, A., *Plotin...*, 13.

⁹⁹ Cf. *Íbid*, 29.

¹⁰⁰ Cf. *Íbid*, 27. Bertozzi resume todas las metáforas empleadas en las *Enéadas* para describir al Uno: Bertozzi, A., *Plotinus on love...*, 26-27.

¹⁰¹ Lacrosse, J., *L'amour chez Plotin...*, 105.

relación con uno mismo que no se dirige hacia otro objeto, lo cual contrasta con el amor personal.

Por ello podemos hablar de un “*eros* no relacional” o no apetitivo, en tanto que la unidad del Uno, que se ama a sí mismo, impide cualquier relación que no sea justamente ese amor a sí mismo. El origen de esta concepción del amor está en la propia simplicidad del Uno, que excluye todo deseo o pensamiento. De acuerdo con Plotino, pensar es moverse hacia el Bien y desearlo, y esto no cabe en el Uno¹⁰². Para A. Pigler, en el Uno no hay conciencia ni reflexividad. Su actividad es superior al pensamiento, que es una actividad propia del Nous. El pensamiento implica una dualidad impropia de la simplicidad del Uno:

Al proferir, pues, este nombre: el Bien, no le apliques ninguna otra noción. Porque si le añadieses algo, harás menesteroso a aquel al que añadiste cualquier cosa que sea. Por eso no le añadas ni siquiera la intelección, para que no le añadas algo ajeno y lo conviertas en dos cosas: Inteligencia y Bien (III, 8, 11, 12-13).

De esta forma, la plenitud del Uno determina que su amor, a diferencia del amor humano, no implica deseo en tanto que el deseo es visto en el platonismo como una carencia, y el Uno plotiniano no carece de nada¹⁰³. Por eso puede afirmar Rist que esta plenitud y pura identidad consigo mismo tiene como consecuencia clave que el Uno carece de voluntad y que no tiene otro pensamiento que el pensamiento de sí mismo¹⁰⁴.

Con todo, a pesar de esta limitación, el *eros* henológico es un principio ontológico fecundo, pues es difusivo¹⁰⁵. El *eros* del Uno, dice Bertozzi¹⁰⁶, es la fuente de toda

¹⁰² Cf. Pigler, A., *Plotin...*, 30.

¹⁰³ Cf. Pigler, A., *Plotin...*, 30. También afirma Bertozzi: “lo que distingue al *eros* del Uno (lo que se llamará *eros henológico*) de cualquier otro *eros* es que el *eros henológico*, a diferencia de cualquier otro *eros*, no se dirige a nada más que a sí mismo y por tanto no implica ninguna deficiencia” (“what distinguishes the *eros* that belongs to the One (to which I will refer as *henologic eros*) from the *eros* of everything else is that henologic *eros*, unlike any other manifestation of *eros*, is not directed to something other than itself and so does not entail any lack whatsoever”). Bertozzi, A., *Plotinus on love...*, 21.

¹⁰⁴ Rist, J. M., *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen*, Toronto University Press, Toronto 1964, 78.

¹⁰⁵ *Ibid*, 58.

¹⁰⁶ “El amor propio del Uno, que es idéntico a su actividad primaria o actividad de la esencia, está en la fuente de toda procesión: es el poder infinito por el cual el Uno engendra todas las cosas. Este *eros*, que en el Uno es perfecta autoidentidad, se encuentra en forma derivada (es decir, no como perfecta autoidentidad, sino como un amor del Principio con diferentes grados de intensidad según el nivel de unidad de la cosa que lo posee) en todo lo demás” (“The self-love of the One, which is identical with its primary activity or activity of the essence, is at the source of all procession: it is the infinite power by which the One engenders all things. This *eros*, which in the One is perfect self-identity, is found in derivative form (that is, not as

procesión y se halla en toda la realidad. Es la respuesta plotiniana a la dialéctica entre lo uno y lo múltiple: la difusividad del *eros* no relacional que caracteriza al Uno. Al mismo tiempo, esta presencia del *eros* henológico en toda la realidad es lo que va a posibilitar el retorno de todo a su fuente¹⁰⁷. Así, el *eros* descendente del Uno es al mismo tiempo la fuente de retorno amante del Nous hacia el Uno (*eros* noético) y de ascenso del alma (*eros* psíquico), como veremos más adelante.

Así concebido, el *eros* plotiniano es, como dice el subtítulo de la obra de Pigler, la estructura del mundo inteligible. El amor es entendido en Plotino (según esta autora) como un fenómeno que tiene una triple naturaleza¹⁰⁸:

- Es, por un lado, una relación de dependencia ontológica entre entidades y niveles de realidad
- Por otro lado, es semejanza, huella de la presencia del Uno en cada una de estas entidades y niveles. Esta noción de semejanza, desde una óptica metafísica distinta la veremos en la antropología cristiana de Agustín y, con sus variantes, de Guillermo de Saint-Thierry.
- Finalmente, es potencia generadora que permite el engendramiento del Nous por parte del Uno y al mismo tiempo el engendramiento del Alma por parte del Nous. La fecundidad metafísica del amor va a ser, como veremos, una constante en nuestro estudio y el núcleo articulador del pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry en su pensamiento sobre el Dios amante, uno y trino, y la noción de persona y relación que de él se suscite.

1.2.3. Dimensión ascendente: la huella del Uno y la vivencia del amor

Hasta aquí hemos visto la dimensión descendente de la erótica plotiniana y su relevancia metafísica. Sin embargo, hay otro aspecto del tratamiento del amor en Plotino, más estudiado y conocido, que hemos de tratar: el papel que el amor juega en la ascensión hacia el Uno por parte del alma humana. El alma humana, a imagen del Alma que mira

perfect self-identity, but as a love of the Principle with different degrees of intensity depending on the level of unity of the thing possessing it) in everything else". Bertozzi, A., *Plotinus on love...*, 51.

¹⁰⁷ Cf. Pigler, A., *Plotin...*, 62.

¹⁰⁸ Cf. *Íbid*, 258.

al Nous, está llamada a volver hacia el Uno¹⁰⁹ para plenificarse. El amor se convierte así en el camino de acceso del hombre hacia el Uno, del cual a su vez proviene el amor, como hemos visto. Veámoslo con algo más de detalle en los textos de las *Enéadas*. En concreto, el libro quinto de la *Enéada* tercera (como ya dijimos) se presenta como un comentario al *Banquete* platónico, por lo que conviene que veamos cómo se produce la ascensión del alma por el amor.

En primer lugar, el amor aquí descrito emplea la terminología platónica al diferenciar, por un lado, a Eros como un *demon* y, por otro, la dimensión erótica de las vivencias humanas, concretada en el amor a la belleza¹¹⁰. Los hombres aparecen habitados en su ser por este deseo:

Ahora bien, si alguno pusiera este principio en el hecho de que ya de antemano las almas tienen apetencia de la Belleza en sí, en que saben reconocerla, en que están emparentadas con ella y en que se dan cuenta instintivamente de su afinidad con ella, creo que atinaría con la verdadera causa (III, 5, 1, 16-19).

Al igual que en Platón, conocer es para Plotino recordar, despertar aquello que ya existe dentro de los hombres. Si no existiera la huella del amor emanado del Uno, no sería posible que el alma amara¹¹¹. En el proceso descrito en *En.* III, 5, el alma se esfuerza por elevarse hacia lo inteligible por medio de la belleza, que despierta en el hombre la huella del Uno.

Este esfuerzo, afirma Lacrosse¹¹², tiene una doble vertiente: por un lado, la mirada del alma se dirige hacia las cosas bellas, provocando la reminiscencia de la Belleza inteligible y dejando atrás la belleza sensible como una mera imagen¹¹³. Por otro lado, el alma está llamada a trascenderse convirtiéndose hacia el Nous que mira amorosamente al Uno¹¹⁴.

¹⁰⁹ Lacrosse, J., *L'amour chez Plotin...*, 12.

¹¹⁰ Lacrosse lo llamará uso de terminología mítico-metafísica propia de *Banquete* y de terminología erótica ascendente (antropológica, diríamos nosotros). Cf. Lacrosse, J., *L'amour chez Plotin...*, 65.

¹¹¹ Por eso dice un poco más adelante Plotino: “si se suprime esta causa, no habrá medio de explicar cómo y por qué causas nace el sentimiento amoroso, ni siquiera en el caso de los que aman por razón de la unión carnal” (III, 5, 1 26-29).

¹¹² Cf. Lacrosse, J., *L'amour chez Plotin...*, 65.

¹¹³ Por eso afirma Plotino: “si partiendo de la de aquí abajo han alcanzado reminiscencia de la de allá, no sienten por la de aquí más que el cariño que se siente por una imagen” (III, 5, 1, 34-36).

¹¹⁴ Afirma A. Uña: “¿Cómo es posible el retorno? A través de la Inteligencia, el Alma sigue estando vinculada al Uno. Queda un destello del Uno en la lejanía de la opacidad corpórea. Ni el Alma se agota en

A este respecto, resulta inevitable traer a colación el estudio *Plotin ou la simplicité du regard* de Pierre Hadot¹¹⁵. En relación con el conocimiento del Uno y el papel que en él juega el amor, uno de los aspectos más importantes que destaca Hadot, es que nos hallamos en un plano epistemológico distinto del adoptado por Platón. El intelecto humano, por medio de la dialéctica, puede alcanzar el conocimiento del Nous y de las formas. Pero este grado de conocimiento es siempre un “trampolín”, en palabras de Hadot, hacia un plano distinto de la realidad que requiere un acceso diferenciado, y en el que el amor se presenta con aspectos nuevos. Es la llamada “mística plotiniana” por la cual el acceso al Uno tiene lugar por medio de una experiencia de unificación¹¹⁶.

No basta con conocer, sino que hay que experimentar, vivir la realidad del Uno, vivencia que no se puede ya alcanzar por medio de la dialéctica, sino por medio de un camino de ascesis y contemplación de la belleza. Es lo que J. Rist ha llamado un proceso de ascenso por simplificación¹¹⁷. Por eso, en este plano el conocimiento implica una metamorfosis¹¹⁸ en la que la dialéctica, el *conocer*, ha de dar paso al *contemplar*, en el sentido de experimentar una vivencia transformadora de la realidad divina del Uno o Bien¹¹⁹. Es en esa experiencia de contemplación, siempre vinculada con la belleza, donde el amor brota como una fuente en el interior del hombre, como huella del Uno que le habita (y que le permite elevarse desde un plano sensible a otro inteligible), como tendremos ocasión de comprobar en la “visión de Milán” del libro VII de las *Confesiones*. Por su parte, Plotino nos dirá lo siguiente:

La experiencia de los enamorados es un nuevo testimonio: mientras uno se detiene en la impronta sensible impresa en el cuerpo, no ama todavía; pero cuando partiendo de esa impronta, él mismo concibe en su mente una impronta invisible en un alma invisible en un alma indivisa, entonces brota el amor. Pero procura mirar al amado a

su relación al cuerpo. [...] No se pierde en lo exterior ni se agota en lo corpóreo. El hombre halla dentro de sí la dimensión inteligible y el reflejo de la unidad. Por eso, en cierto modo, regresamos a través de nosotros mismos, pues en cada una de nuestras almas se hallan presentes todas las tres Hipóstasis.” Cf. Uña Juárez, A., “El sistema del Uno...”, 120.

¹¹⁵ Hadot, P., *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, París 1997.

¹¹⁶ Descrita con gran cierto por J. Martín Velasco: Martín Velasco, J., *El fenómeno místico*, Madrid, Trotta, 2003², 120-121.

¹¹⁷ Rist, J. M., *Eros and Psyche...*, 94.

¹¹⁸ Hadot, P., *Plotin...*, 74.

¹¹⁹ No entramos aquí, por mor de la brevedad, en describir cómo se alcanza ese estado de contemplación, para el que Plotino prevé un camino ascético y de cultivo de la interioridad que posibilita alcanzar esa visión transformadora de las realidades que están más allá de la esencia. Nos interesa únicamente el papel que el amor juega en esa contemplación.

fin de refrescar aquella impronta que se marchita. Y si se diera cuenta de que debe desplazarse a lo más y más carente de forma, a eso aspiraría. Porque eso es lo que sintió desde el principio: amor de una gran luz suscitado por un tenue vislumbre (VI, 7 33, 22-30).

De este texto se deduce que el amor es algo más que el deseo de la belleza. Como dice Hadot, la belleza quedaría fría e inerte sin ese algo más¹²⁰. Lo confirma el propio Plotino cuando afirma que “la belleza consiste más en el esplendor que refulge en la proporción, y que ese esplendor es lo que enamora” (VI, 7, 22, 25-26). Ese *plus* ontológico, ese esplendor es lo que provoca el amor. Y ese *plus* no es otro que la huella que el amor del Uno ha dejado en toda la realidad en el proceso de emanación antes visto. Por eso podemos afirmar que el amor es siempre superior al objeto y que no viene determinado estrictamente por él, sino por ese resplandor, que no es sino el rastro del Uno en las cosas materiales. La radical trascendencia del Uno hay que comprenderla así junto con su inmanencia en toda la realidad¹²¹.

En consecuencia, el amor como movimiento del alma viene suscitado por la huella del Uno que todo comparte. El *eros* plotiniano aparece como una respuesta provocada por el resplandor del Uno. De esa forma, el amor aparece descrito no desde el polo del amante sino desde el polo del amado, que es quien, por medio del resplandor del Uno, suscita el amor. Como dirá Plotino: “pues así también, una vez que el alma ha recibido en sí el «efluvio» emanado del Bien, se siente atraída, extática y agujoneada, y nace el amor” (VI, 7, 22, 7-9).

1.2.4. Límites metafísicos de la concepción plotiniana del amor.

Plotino reflexiona con amplitud sobre el amor, y, como hemos podido comprobar, el *eros* plotiniano, aunque retoma motivos de Platón, va mucho más allá. Con todo, se hace necesario señalar justamente aquellos aspectos que su sistema no resuelve o deja abiertos, de la misma forma que hicimos con Platón.

¹²⁰ Hadot, P., *Plotin...*, 75.

¹²¹ Cf., Rist, J. M., *Plotinus: the road...*, 213.

En primer lugar, el sistema de Plotino, tal y como lo hemos expuesto sucintamente, es un sistema animado por *eros*, no cabe la menor duda. La dinámica emanación-procesión es una dinámica que acierta, a nuestro juicio, al desarrollar un tema que estaba apuntado en Platón pero no lo suficientemente desarrollado. Sin embargo, este *eros* se halla muy lejos de la experiencia ordinaria del amor personal. Es un *eros* que hemos calificado de no-relacional, por cuanto brota del Uno que es, a la vez, amor y amor de sí mismo, unidad de amante y amado.

A este respecto es interesante traer a colación el análisis que del amor plotiniano hace el pensador Jean-Louis Chrétien. En su obra *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Chrétien dedica al amor en Plotino el capítulo *L'amour du neutre*¹²². En él reconoce la importancia del *eros* plotiniano en el camino de conocimiento del Bien, de ascenso al Uno. Pero se pregunta con justicia si el amor del que habla Plotino puede ser verdaderamente calificado como tal. En lugar de un amor personal, estaríamos hablando de un amor de *lo neutro*, de la belleza¹²³ considerada de forma más bien abstracta, no encarnada. Plotino agudiza así una tendencia ya latente en Platón y que ya hemos señalado, a dejar atrás el elemento humano y personal del fenómeno amoroso.

El *eros* plotiniano no implica en ningún caso una relación, es más bien una fuerza, en el seno de la totalidad del sistema, sistema del cual nunca se sale. Por eso puede afirmar A. Uña:

El sistema de Plotino es el círculo de la Unidad cabal. Movimiento que va del Uno al Uno, de la autopoiesis a la recuperación de unidad, pasando por la dispersión de lo múltiple, lo diverso y lo plural. Aquella figura cuyo principio y final coinciden en un mismo punto expresa la perfecta unidad de la perfecta totalidad omniabarcante. Sólo en ella cabe, aun siendo finita, la perpetuidad de un movimiento inexhausto y sin final.¹²⁴

A nuestro juicio, la imposibilidad de relación en el sistema plotiniano viene de dos extremos metafísicos muy importantes: la naturaleza del Uno y el papel de la individualidad humana en el sistema. En cuanto a la naturaleza del Uno, resulta claro que,

¹²² Chrétien, J. L., *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Les Éditions de Minuit, Paris 1990, 329-344.

¹²³ *Ibid.*, 333.

¹²⁴ Uña Juárez, A., "El sistema del Uno...", 107.

a pesar de las analogías que Plotino emplea, no se trata de una entidad personal, pues carece de actividades como el pensamiento y la voluntad¹²⁵. El Uno no es un ser personal con voluntad de salir de sí. La producción de las otra dos *hipostaseis* no es un acto voluntario, sino necesario. El Uno es plenitud, infinitud, causa de todo, trascendente e immanente¹²⁶ (al modo del *apeiron* de Anaximandro). Pero al no tener voluntad no es posible que se establezca una relación con él.

Por otro lado, en el sistema plotiniano el ser humano está llamado a trascenderse a sí mismo por medio de un camino de ascesis y contemplación de la belleza en el que la semilla del Uno ínsita en cada ser suscita un movimiento de retorno:

Hay que volver, pues, a subir hasta el Bien, que es el objeto de los deseos de toda alma. Si alguno lo ha visto, sabe lo que digo; sabe cuán bello es. Es deseable, en efecto, por ser bueno, y el deseo apunta al Bien; mas la consecución del Bien es para los que suben hacia lo alto, para los que se han convertido se despojan de las vestiduras que nos hemos puesto bajar (como a los que suben hasta el sanctasanctorum de los templos les aguardan las purificaciones, los despojamientos de las vestiduras de antes y el subir desnudos), hasta que, pasando de largo en la subida todo cuanto sea ajeno a Dios, vea uno por sí solo a él solo incontaminado, simple y puro, de quien todas las cosas están suspendidas, a quien todas miran, por quien existen y viven y piensan, pues es causa de vida, de inteligencia y de ser (I, 6, 7, 1-10).

La presencia del Uno en cada alma suscita por tanto el movimiento hacia él, pero al final del proceso, en la unión mística con el Uno, la individualidad desaparece¹²⁷. Por tanto, el *iter amoris* parte del Uno, algo no-personal, y aspira a que el individuo llegue a un estado de disolución de la individualidad. Es el alma humana, como partícipe de las realidades inteligibles, la que ama el Bien y se siente estimulada hacia estas realidades. El itinerario amoroso del sujeto hacia el Uno es un proceso, en cierto modo, de neutralización, de desaparición de lo subjetivo¹²⁸.

¹²⁵ Cf. Rist, J. M., *Eros and Psyche...*, 78.

¹²⁶ Cf., *Plotinus, the road...*, 45 y 213. En otra de sus obras, Rist califica al Uno plotiniano como “supra-personal” o “quasi-personal”. Rist, J. M., *Eros and Psyche...*, 111.

¹²⁷ “En la unión se pierde la propia identidad” (“In union, self-identity is lost”). Rist, J. M., *Eros and Psyche...*, 104.

¹²⁸ Chrétien, J. L., *La voix nue...*, 336.

Con razón afirma Chrétien que el amor en el *Banquete* de Platón no era “amor a alguien”, pero sí amor “de alguien”. Sin embargo, en Plotino ese “alguien” está también llamado a desaparecer, a neutralizarse¹²⁹. Como veremos, esta visión contrasta con el pensamiento del agustinismo medieval y de Guillermo de Saint-Thierry, donde el amor individualiza y revela el propio ser.

De la misma manera, Plotino no deja resueltas las cuestiones que plantea el amor interpersonal. En III, 5 aparece tratado, pero su tratamiento está lejos de ser completo y satisfactorio. Como afirma J. Lacrosse¹³⁰, el punto de partida de esta consideración es la caracterización negativa de la materia que impregna toda la exposición de su sistema. La materia y el mal aparecen profundamente relacionadas en el pensamiento plotiniano, pues son no-seres con un determinado grado de existencia¹³¹.

En consecuencia, el cuerpo no es más que el receptáculo del alma. El mundo emocional y sensorial asociado a la relación amorosa queda fuera de consideración, pues el amor debe, como en Platón, elevarse y purificarse¹³². De esta forma, el deseo amoroso puede ser puro (cuando no hay unión carnal) o carnal (cuando la hay)¹³³. Así, el amor carnal también es tratado por Plotino aunque no tenga la virtualidad ascensional del amor puro. Este amor deviene en Plotino una pasión que se queda en las meras apariencias, en el nivel de lo sensible¹³⁴. Aspectos como la corporalidad o la procreación son vistos siempre por Plotino como estadios inferiores. Una noción como la de los “sentidos espirituales” que desarrollaremos en la segunda parte de nuestro estudio resultaría imposible en el pensamiento plotiniano.

¹²⁹ Ibid., 337.

¹³⁰ “La materia, colocada abajo, es no-ser, es decir, alejamiento en relación con el ser” (“La matière, placée en-dessous, est non-être, c’est-a-dire, éloignement para rapport à l’être”). Lacrosse, J., *L’amour chez Plotin...*, 69. Con todo, hay que recordar que Plotino en II, 9 dedica un tratado completo a polemizar con el gnosticismo de tal forma que da una valoración positiva del mundo sensible en cuanto imagen del inteligible.

¹³¹ Rist, J. M., “Plotinus on Matter and Evil”, en: Íd., *Man, Soul and Body: Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius*, Variorum, London 1996, XI-159.

¹³² “De todos modos, los amantes de cuerpos bellos mas no por razón de la unión carnal, los aman porque son cuerpos bellos; y los que aman con el amor que llamábamos mixto, si es a mujeres, es porque intentan además perpetuarse; si a no mujeres, es porque andan descaminados. En cambio, los más excelentes son castos, y lo son los de ambas clases, sólo que los unos se contentan con venerar la belleza de aquí, mientras que los otros, o sea, todos los que alcanzaron reminiscencia, veneran también la de allá” (III, 5, 1, 56-62).

¹³³ “Nadie ignora que se [el amor] origina en las almas cuando desean abrazarse con alguna belleza, y que este deseo es de dos clases: uno que nace en los hombres castos que se han familiarizado con la belleza misma y otro que propende a desembocar, además, en la realización del algún acto torpe” (III, 5, 1, 11-15).

¹³⁴ Cf. Lacrosse, J., *L’amour chez Plotin...*, 74.

Por ello, al igual que en la propuesta de Platón, la doctrina de Plotino deja de considerar el *eros* como una relación personal para poner su plenitud y su verdad en el movimiento de procesión y retorno al Uno. Por eso, la definición más adecuada del *eros* plotiniano es la de movimiento, pero movimiento en y desde el sistema donde todo está integrado. La subjetividad, la individualidad y la alteridad son aspectos de una relación amorosa que no aparecen integrados en el pensamiento plotiniano sobre el amor.

Esto nos lleva a una reflexión de un nivel más profundo. A nuestro juicio, el empleo del término *eros* por parte de Plotino nos hace pensar en una relación amorosa pero aquí nos hallamos con algo muy distinto. El *eros* plotiniano es movimiento, pero no es apertura. Es recuerdo, pero no aprendizaje. No añade nada que no estuviera ya contenido en cierto modo en el que ama. La doble dialéctica (inmanencia/trascendencia, uno/múltiple) queda en cierto modo resueltas en Plotino en favor de la integración de todo lo múltiple en el sistema del Uno, de tal forma que la otra dialéctica (inmanencia/trascendencia) queda anulada. A pesar de la insistencia plotiniana en la trascendencia total del Uno, su huella en toda la realidad provoca la génesis de todo el movimiento de retorno, por lo que la inmanencia del fenómeno amoroso sería solo un medio para acceder a la realidad trascendente.

En el fondo nos hallamos con un caso, el de Plotino, de empleo del lenguaje amoroso¹³⁵ para describir experiencias que se hallan lejos de lo que a un nivel ordinario entenderíamos por amor, donde individualidad, apertura o alteridad son cuestiones elementales. Por eso las expresiones amorosas en Plotino deben ser entendidas en el contexto de su sistema.

Así, el *eros* en el fondo designa un movimiento anímico que, aunque pueda ser englobado bajo el término amplio de “amor”, no se corresponde con la experiencia erótica ordinaria. Los textos platónicos y los plotinianos pueden apelar a los lectores de todos los tiempos por la sublimidad de su expresión, pero cuando son leídos en el contexto de sus respectivos pensamientos comprobamos como hablan de algo muy diferente a lo que entendemos nosotros por amor. Con finura y claridad afirmará Jean-Louis Chrétien:

Constantemente el lenguaje del amor, las expresiones de intimidad, las analogías establecidas por la tradición entre el pensamiento neoplatónico y la mística cristiana

¹³⁵ Cf. Rist, J. M., *Eros and Psyche...*, 99.

tienden a hacernos perder de vista la radical impersonalidad y la perfecta neutralidad de la unión con el Uno.¹³⁶

De hecho, esta es la clave para leer una de las cuestiones más singulares que se han planteado sobre Guillermo de Saint-Thierry en el siglo XX: la posible influencia de Plotino en sus escritos¹³⁷. Esta cuestión fue planteada en primer lugar por Jean-Marie Déchanet en un artículo titulado *Guillaume et Plotin*¹³⁸. En él planteaba la existencia de una profunda influencia, directa o indirecta, de fuentes griegas en los escritos del abad de Saint-Thierry, y presentaba su artículo como una búsqueda de paralelos terminológicos y conceptuales entre estos escritos y las *Enéadas*. Déchanet dedica la mayor parte del artículo a poner en paralelo textos de Guillermo con textos de las *Enéadas*, invitando al lector a hacer una lectura de ambos que muestra sus semejanzas.

Al mismo tiempo, Déchanet supone en Guillermo un esfuerzo por entrelazar las referencias a textos de Plotino con citas de la Escritura, mostrando así la coincidencia sustancial entre la revelación bíblica y algunos extremos del platonismo. Así, con una expresión muy sintética, Déchanet afirmará que “Guillermo lo repiensa en cristiano”¹³⁹, y, más adelante “transpone términos e ideas en lenguaje cristiano”¹⁴⁰.

Esta tesis es contestada por otra corriente historiográfica sobre Guillermo de Saint-Thierry: la encabezada por David N. Bell. Este, tanto en su obra *The image and likeness: the Augustinian spirituality of William of St. Thierry*, como en un artículo anterior más detallado¹⁴¹ rechaza la tesis de Déchanet con el argumento de que la base del pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry no debe buscarse en el neoplatonismo, sino en san Agustín. Así, aquellos aspectos de la teología y la filosofía griega que Déchanet atribuía en Guillermo a influencias de Plotino, (o de otros autores de la tradición del platonismo cristiano oriental como Orígenes y Gregorio de Nisa) son perfectamente explicables por medio del recurso a san Agustín.

¹³⁶ “Sans cesse le langage amoureux, les expressions de l’intimité, les analogies établies para la tradition entre la pensée neoplatonicienne et la mystique chrétienne tendent a nous faire perdre de vue la radicale impersonalité et la parfaité neutralité de l’union à l’Un”. Chrétien, J. L., *La voix nue...*, 336.

¹³⁷ Este es un tema que ya tratamos *in extenso* en nuestro TFM, del que aquí ofrecemos una versión sintética.

¹³⁸ Déchanet, J. M., “Guillaume et Plotin”, en: *Journal du Moyen Age Latin*, 2 (1946), 241-260.

¹³⁹ “Guillaume repense en chrétien”. *Ibid.*, 246.

¹⁴⁰ “il transpose les termes et idées en langage chrétien”. *Ibid.*, 255.

¹⁴¹ Bell D. N., “Greek, Plotinus, and the Education of William of Saint Thierry”, en: *Cîteaux* 30 (1979), 221-248.

El razonamiento básico de Bell es que no es necesario postular en el pensamiento de Guillermo otras fuentes sino que san Agustín sería la influencia principal de los escritos del abad de Saint-Thierry¹⁴². Guillermo sería, de hecho, el pensador medieval que mejor ha asimilado a Agustín, llevando a cabo una reflexión profundamente original pero que sigue los pasos de la metafísica trinitaria del obispo de Hipona¹⁴³.

Para Bell, la posición de Déchanet implica demasiadas asunciones¹⁴⁴: en primer lugar, que Guillermo sabía griego o que disponía de una traducción latina de las *Enéadas*, extremos difíciles de verificar ambos. En segundo lugar, implica asumir que las reminiscencias y paráfrasis que Déchanet detalla en su artículo vinculan directamente a Guillermo con Plotino, y no con una tradición de ideas del platonismo cristiano que llevaba siglos circulando y que se recogen ampliamente en las obras de san Agustín¹⁴⁵.

Esta línea interpretativa ha tenido muchos seguidores, y muchos han considerado probado con el trabajo de Bell que las afirmaciones de Déchanet se inclinaban excesivamente hacia oriente. Así afirma Tyler Sergent que “el estado de la cuestión descrito por David Bell de esta forma en 1981 se mantiene inalterado entre los estudiosos de Guillermo”¹⁴⁶.

Sin embargo, otros estudiosos han sido más cautos en sus afirmaciones y han matizado las afirmaciones de Bell. E. Rozanne Elder ha estudiado los manuscritos de autores griegos disponibles en los monasterios en que vivió Guillermo, todos en traducción latina y que pudieron influir en sus escritos (sin olvidar que el hecho de que es posible que Guillermo tuviera acceso a otras obras)¹⁴⁷. Por otro lado, en su estudio

¹⁴² Cf. Tyler Sergent, F., “William of Saint Thierry’s Sources and Influences. Ratio fidei and fruitio”, en: Id. (ed.), *A Companion to William of Saint-Thierry*, Brill, Leiden 2019, 38.

¹⁴³ Cf. Bell, D. N., *The image and likeness...*, 251-253.

¹⁴⁴ Cf. Bell D. N., “Greek, Plotinus, and the Education of William” ..., 236.

¹⁴⁵ “Las ideas son neoplatónicas pero la fuente de Guillermo es el obispo de Hipona” (“The ideas may be Neoplatonic but William’s source is the bishop of Hippo”).. Bell D. N., “Greek, Plotinus, and the Education of William...”, 244.

¹⁴⁶ “el estado de la cuestión que David Bell describió de esta manera en 1981 permanece prácticamente sin cambios hoy en día en los estudios sobre Guillermo” (“the state of the question that David Bell described in this way in 1981 remains largely unchanged today within William scholarship”), Tyler Sergent, F., “William of Saint Thierry’s Sources...”, 44. En el mismo sentido se pronuncia Anderson en relación con la teología trinitaria de Guillermo: Anderson, J.D., “The Use of Greek Sources by William of St Thierry Especially in the *Enigma Fidei*.”, en: Pennington (ed.), M. B (ed.), *One Yet Two: Monastic Tradition East and West*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1976. 242–53.

¹⁴⁷ Cf. Elder, E. R., “William of Saint Thierry and the Greek Fathers: Evidence from Christology,” en: Pennington, M. B. (ed.), *One Yet Two...*, 254–255.

sobre *De natura corporis et animae*, M. Lemoine ha identificado referencias al *Liber Pantegni* de Constantino el Africano y a Nemesio de Emesa¹⁴⁸. De la misma manera, otros autores han identificado también la influencia de Gregorio de Nisa, como T.M. Tomasic¹⁴⁹.

Quien de nuevo ha tratado de forma más detallada el caso del supuesto neoplatonismo de Guillermo ha sido T. M. Tomasic. Este autor estima que la problemática acerca de las posibles influencias griegas de Guillermo es quizás debida a que Bell y Déchanet se mueven en dos niveles diferentes. Bell examina los textos en su literalidad, mientras que Déchanet, con un profundo conocimiento de Guillermo, ve más allá de la pura literalidad de los textos para hallar en el pensamiento griego los mismos esquemas conceptuales que encuentra, desarrollados de forma creativa, en Guillermo. Por eso afirma Tomasic: “hay algo *misterioso* [uncanny] en la esencial corrección de las opiniones de Déchanet, que se debe más a su connaturalidad con los escritos de Guillermo o con su espíritu que a una causa superficial”¹⁵⁰. La estructura metafísica del abad de Saint-Thierry sería, para este autor, más similar al neoplatonismo que a Agustín.

Sin embargo, nos permitimos traer a colación este debate historiográfico para plantearlo desde otro punto de vista, más filosófico y relevante para nuestro estudio. En el artículo de Tomasic que estamos citando, el autor, para pronunciarse sobre la posible influencia de Gregorio de Nisa en Guillermo de Saint-Thierry, emplea un patrón metodológico que nos parece esencial y que creemos que puede desvincularse de ese caso concreto para aplicarse también al caso de Plotino, revelando la importancia filosófica de este debate entre expertos. Lo denominaremos el *Test de Tomasic*.

En primer lugar, Tomasic da la vuelta a los argumentos de Bell a su favor: efectivamente, es difícil probar el acceso de Guillermo a fuentes griegas, pero esa dificultad actúa tanto a la hora de probar que las conocía como a la hora de comprobar

¹⁴⁸ Cf. R. Peretó, en su introducción al *De natura corporis et animae*, destaca (en relación con el libro II, dedicado al alma) las influencias del *De imagine* de Gregorio de Nisa, del *De statu animae* de Claudio Mamerto y del *De quantitate animae* de san Agustín. Cf. Peretó Rivas, R., (ed.), *La antropología cisterciense del siglo XII*, Eunsa, Pamplona 2008, 11-12.

¹⁴⁹ Tomasic, T.M., “Just How Cogently is it Possible to Argue for the Influence of St. Gregory of Nyssa on the Thought of William of Saint-Thierry?”, en: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 55 (1988), 72-129.

¹⁵⁰ “There is something uncanny about the essential correctness of Dechanet's insights, which emerged more from his internalized connaturality with William's thought or esprit than from any surface cause”. Ibid., 72.

que no las conocía. Pero más importante que este argumento es el argumento que Tomasic llama “subjetivo”¹⁵¹: la diferenciación entre dos planos (que ya hemos apuntado), el cuantitativo y el cualitativo, a la hora de determinar las influencias que recibiera Guillermo y que se reflejaran en sus escritos. El plano cuantitativo (en el que, supuestamente, se mueve Bell) busca simplemente coincidencias textuales entre Guillermo y Agustín para determinar una conexión conceptual entre ambos, cuando hay casos claros en que la misma expresión es utilizada por diversos autores de forma semánticamente incompatible.

Por el contrario, Tomasic nos invita a detenernos en un plano cualitativo: no se trata tanto de comprobar coincidencias textuales como de buscar el significado profundo de los textos para comprobar si estos coinciden. El enfoque cuantitativo es acrítico, mientras que el cualitativo intenta averiguar si el empleo de una misma expresión por parte de dos autores (Guillermo y Agustín, o Guillermo y Plotino) significa una prueba de influencia o más bien hay que comprobar para determinar esto si ambos autores emplean dicha expresión con el mismo significado. Por afirma Tomasic: “la misma palabra o grupo de palabras puede tener un significado bastante diferente en dos autores separados porque están insertos en dos ontologías muy diferentes e incompatibles”¹⁵².

Este es el test de Tomasic: inquirir la metafísica que está detrás de expresiones similares. Es lo que afirmaba también Jean-Louis Chrétien en el texto que hemos citado antes: similitudes en el lenguaje no pueden hacer olvidar las profundas diferencias metafísicas.

El argumento de Tomasic parece convincente, pero estimamos que es capaz también de volverse en su contra. En el resto del artículo, explica el autor que la metafísica que asume Guillermo de Saint-Thierry es más similar a la metafísica monista plotiniana (el sistema del Todo, como lo hemos denominado antes) que al dualismo ontológico agustiniano de raíz platónica que pone el acento en las nociones de persona y relación¹⁵³, y es aquí donde termina nuestro acuerdo con el autor. Según su argumento cualitativo, la

¹⁵¹ Cf. *Ibid.*, 74.

¹⁵² “The same word or group of words may mean quite differently in two separate authors because they are embedded in two very different and incompatible ontologies”. *Ibid.*, 75-76. Más adelante el autor compara este hecho con el caso del empleo de la palabra *libido*, que no vuelve a uno freudiano por el hecho de emplearla. Esta es la diferencia cualitativa en el empleo de expresiones.

¹⁵³ Cf. *Ibid.*, 78-79.

similitud de expresiones entre Guillermo y Plotino habrá que juzgarla justamente a la luz de las ontologías de ambos.

Así por ejemplo, Guillermo puede hablar del *locus dissimilitudinis*, el lugar donde el hombre se halla cuando prescinde de una vida de acuerdo con el Logos divino. Es interesante hacer notar que para algunos autores, como Courcelle¹⁵⁴ (siguiendo a Déchanet), esta expresión que aparece en algunos de sus escritos¹⁵⁵ no la toma Guillermo de Agustín sino probablemente de las *Enéadas* de Plotino¹⁵⁶, que a su vez recoge la expresión del *Político* de Platón. Podríamos así hallarnos ante una influencia plotiniana, pero la pregunta de fondo (utilizando el test de Tomasic) es: ¿tienen el mismo significado en ambos autores? ¿emplean la expresión Plotino y Guillermo desde ontologías similares? No daremos la respuesta de momento (lo diferimos a la segunda parte de nuestro estudio), pero debe adelantarse que hay diferencias radicales entre la *desemejanza* plotiniana y la *desemejanza* cristiana.

En otros casos podemos hablar de un uso común de imágenes, pero de nuevo en contextos metafísicos diferentes. El empleo por parte de Guillermo de la imagen de la locura o la ebriedad a la hora de describir el amor¹⁵⁷ encuentra un paralelo en Plotino, al hablar este de:

¹⁵⁴ Cf. Courcelle, P., *Connais-toi toi-même...*, 255, donde cita los textos de Guillermo que en los que aparece esta expresión.

¹⁵⁵ Otras veces aparece como la agustiniana *regio dissimilitudinis*, como en NatAm 34: “Veía al hombre alejarse en la región de la desemejanza tan lejos que por sí mismo no podía ni sabía volver” (“Videbat hominem abisse in regionem dissimilitudinis tam longe, ut per se nec posse, nec sciret redire”).

¹⁵⁶ *Enéadas* I, 8, 13, 16: “mas si baja haciéndose malo, se hace partícipe del Mal en sí, porque se mete completamente en la región de la desemejanza”.

¹⁵⁷ Por ejemplo NatAm 6: “¿No es esta una sana locura, la de una mente afectada por el buen deseo que ha fijado dicho afecto en ser anatema para Cristo, lo cual parece imposible de realizar? Esta es la ebriedad de los apóstoles en la venida del Espíritu Santo, la de Pablo cuando Festo le dijo ¡estás loco Pablo. ¿No es lógico declarar loco a quien hasta en peligro de muerte se esforzaba por convertir a Cristo a sus propios jueces, que por razón del mismo Cristo le juzgaban? No provocaron, estimo, esta santa locura las muchas letras, como decía el rey (entendiendo la verdad pero ocultándola), sino, como hemos dicho, la ebriedad del Espíritu, que hacía que el apóstol deseara que quienes le juzgaban se asemejasen a él en todo, de lo más pequeño a lo más grande” (“Nonne quaedam mentis bene affectae sana quaedam videtur insania, quod impossibile sit effectum, habere fixum in affectu; pro Christo anathema velle esse a Christo? Haec ad sancti Spiritus adventum apostolorum fuit ebrietas; haec Pauli insania, cum diceret ad eum Festus, *Insanis Paule*. Mirumne erat si insanire pronuntiabatur, qui in ipso mortis periculo ipsos iudices suos, a quibus pro Christo iudicabatur, ad Christum convertere nitebatur? Non hanc insaniam multae litterae in eo faciebant, sicut dicebat rex veritatem intelligens sed dissimulans, sed, ut dictum est, sancti Spiritus ebrietas, in qua et in parvo et in magno similes eos sibi facere gestiebat qui eum iudicabant”).

[...] inteligencia enamorada, cuando se enajena «embriagada de néctar»; y entonces es cuando, desencogida y eufórica por la saturación, se vuelve inteligencia enamorada. ¡Y más vale emborracharse con semejante borrachera a guardar la compostura! (*En.*, VI, 7).

Sin embargo, también es cierto que la expresión de NatAm 6 *ebrietatem Spiritus* ha podido inspirarlo en Guillermo el himno de san Ambrosio *Splendor paternae gloriae*, propio de la oración monástica matutina de Laudes, en el que se lee: *Christusque nobis sit cibus/potusque noster sit fides;/laeti bibamus sobriam/ebrietatem Spiritus*. Así, la expresión empleada por los tres autores (Plotino, Ambrosio y Guillermo) puede ser similar, pero si le aplicamos el test de Tomasic se acercan más entre ellos Guillermo y Ambrosio, por cuando hablan de la ebriedad del Espíritu. Al emplear esta imagen, ambos autores asumen la primacía de la donación del amor divino para poder responder a ese amor, frente a la *inteligencia enamorada* plotiniana, que recuerda la huella del Uno que en ella habita pero que no se relaciona con ese Uno como se relaciona un cristiano con el Espíritu, ser personal.

Lo mismo podríamos decir al hilo de otras de las expresiones recogidas por Déchanet en lista de expresiones compartidas por Plotino y Guillermo: el hecho de que sean empleadas por Guillermo (e incluso el hecho de que Guillermo hubiera leído a Plotino) no puede hacernos olvidar las profundas diferencias metafísicas de partida entre una metafísica como la plotiniana y cualquier metafísica cristiana. El empleo de imágenes similares (que cautivarán, como veremos, a Agustín) en el platonismo y el cristianismo no puede hacernos olvidar, a nuestro juicio, el test de Tomasic que nos invita a salir de la universalidad del lenguaje del amor para ver qué figura del amor se halla tras estas expresiones.

A determinar esto dedicaremos los dos próximos apartados de nuestro estudio. Así, al estudiar la irrupción de otra figura del amor (y de otra visión metafísica) por medio del cristianismo podremos comprobar las profundas diferencias entre la metafísica plotiniana y cualquier metafísica cristiana. Veremos asimismo como Agustín sintetiza ambas corrientes, pero no abandonando nunca la primacía de la metafísica cristiana. Por ello, creemos justo afirmar el platonismo cristiano es cristiano antes que platónico, y que es justamente en su comprensión del fenómeno amoroso donde se juega su especificidad.

2. CAPÍTULO SEGUNDO: LA IRRUPCIÓN DEL *ÁGAPE* BÍBLICO

2.1. Presupuestos hermenéuticos: una lectura de los relatos bíblicos desde la filosofía.

Como afirmaba É. Gilson, “entre los filósofos griegos y nosotros ha habido la Revelación cristiana y esta ha modificado profundamente las condiciones en que se ejercita la razón”¹⁵⁸. Por ello nuestro acercamiento a las fuentes del pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry sobre el amor no estaría completo sin la necesaria referencia a la novedad que el cristianismo va a suponer a la hora de reflexionar sobre el fenómeno amoroso. Así, si la revelación cristiana aporta una nueva figura del amor (como pretendemos mostrar en estas páginas), será a partir de ella desde donde comprenderemos el pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry, que desde la base de esta figura bíblica es capaz de educir toda su densidad filosófica con ayuda de la herencia platónica, siguiendo a Agustín pero yendo más allá del obispo de Hipona a la hora de articular el potencial filosófico de la relación amorosa.

A la hora de acercarnos a la figura bíblica de amor, sin embargo, no podemos proceder como en el epígrafe anterior, analizando simplemente el desarrollo filosófico del pensamiento de Platón o de Plotino sobre el amor. El modo de análisis ha de ser diferente, pues la revelación cristiana se ha transmitido a través de textos de índole eminentemente literaria que no tienen pretensión filosófica. Ciertamente, el cristianismo no es una filosofía¹⁵⁹, pero contiene nociones (como la de amor) que, si bien no tienen carácter filosófico explícito, tienen consecuencias en la reflexión filosófica. La filosofía que se hace en el seno del cristianismo camina por senderos abiertos por la tradición bíblica¹⁶⁰, de origen semita y no griego. A partir del contenido de la revelación cristiana, los filósofos medievales han podido descubrir nuevos problemas, profundizar en problemas ya planteados en el pensamiento antiguo e incluso dar por resueltos algunas de sus aporías¹⁶¹. De hecho, la irrupción del cristianismo y la noción de un Dios personal

¹⁵⁸ Gilson, É., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 2021 [ed. original de 1957], 19.

¹⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 25.

¹⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 26.

¹⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 53.

que ama primero (que *avanza*, como veremos más adelante) al hombre transforma radicalmente la idea de amor, permitiendo superar las aporías del *eros* griego sin renuncia a su densidad metafísica.

De ahí que debamos indagar en las novedades que la Biblia trae en la comprensión del amor, para luego poder seguir la pista de la profundización filosófica de esta noción en el pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry. Ahora bien, para llevar a cabo esta empresa nos proponemos seguir la metodología propuesta recientemente por la profesora Eleonore Stump para leer filosóficamente los textos bíblicos.

En su obra *Wandering in Darkness: narrative and the Problem of Suffering*¹⁶², la célebre medievalista norteamericana propone un acceso a las narrativas bíblicas que ayuda a comprender su potencial filosófico. Ella lo aplica a narrativas como la historia de Job, de Abraham o de María de Betania para intentar comprender el mensaje bíblico sobre el sufrimiento y reconstruir así un ensayo filosófico de teodicea que pretende recuperar la visión de Tomás de Aquino sobre el papel del sufrimiento en el mundo. Sin embargo, estimamos que sus presupuestos metodológicos nos son útiles también a nosotros para profundizar en las narrativas bíblicas sobre el amor.

De esta forma, la profesora Stump¹⁶³ nos recuerda que lo que han hecho los filósofos cristianos desde hace siglos es justamente leer filosóficamente los textos bíblicos. Ella pretende retomar esta metodología con un objetivo:

El enfoque que utilizo en este libro va más allá de simplemente traer preocupaciones filosóficas a los textos literarios. Más bien, es un intento de combinar las técnicas de la filosofía y la crítica literaria para lograr algo que ningún conjunto de técnicas lograría por sí solo. Su propósito es, por lo tanto, darnos acceso a un lado de la realidad que puede captarse mejor en narraciones que en prosa no narrativa, pero para darnos acceso a ella como filósofos.¹⁶⁴

¹⁶² Stump, E., *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*, OUP, Oxford 2010.

¹⁶³ Cf. *Ibid.*, 28.

¹⁶⁴ “The approach I use in this book has more to it than simply bringing philosophical concerns to bear on literary texts. Rather, it is an attempt to combine the techniques of philosophy and literary criticism in order to achieve something that neither set of techniques would accomplish on its own. Its purpose is thus to give us access to a side of reality that can be captured better in narratives than in non-narrative prose but to give us access to it as philosophers”. *Ibid.*, 29.

Así, se trata por tanto de comprender fenómenos complejos por medio del estudio de narrativas bíblicas, más ricas en matices que un texto expositivo. La autora asume que la literatura implica mejores acercamientos a ciertos problemas y aspectos de la realidad que otras formas de pensamiento no pueden explicar completamente. Las narrativas bíblicas se convierten así en medios privilegiados de lo que Stump llama *aproximación franciscana al conocimiento*¹⁶⁵. Tomando el ejemplo de la vida de Francisco de Asís, esta forma de conocimiento pone el acento en las relaciones personales más que en la clarificación conceptual. La clave para esta aproximación es lo que uno adquiere por medio de las relaciones personales.

Esta forma de conocimiento prioriza la lectura de las relaciones personales que se establecen (con otras personas pero también con Dios) como un medio de acceso a la realidad y a la verdad que supera las limitaciones de las epistemologías más convencionales¹⁶⁶. Se trata de una forma de conocimiento no proposicional que se centra en las personas. Implica por tanto más que lo expresable por medio de proposiciones porque su centro, que es la relación personal, escapa en gran parte a la posibilidad de ser expresado así. Las relaciones (entre ellas, el amor), son experiencias en primera persona que implican un conocimiento del otro y un conocimiento de uno mismo¹⁶⁷ que solo en un segundo momento es capaz de ser expresado de forma proposicional.

Por eso esta aproximación “franciscana” al conocimiento es importante para la filosofía y para el análisis de fenómenos complejos como el amor. Sin la comprensión de las relaciones, la descripción y esfuerzo de comprensión de la realidad que hace la filosofía quedaría incompleto. Las narrativas (y las narrativas bíblicas en este caso) nos relatan experiencias de otra persona (o como las denomina la autora, experiencias en segunda persona) y las proponen a una audiencia mucho más amplia, la de los lectores¹⁶⁸. De esta forma, el lector es capaz de acceder a la experiencia personal narrada:

Lo hace haciendo posible, en un grado u otro, que una persona experimente algo de lo que debería haber experimentado si hubiera sido un espectador en la experiencia en segunda persona representada en la historia. Es decir, una historia le da a una

¹⁶⁵ “Franciscan approach to knowledge”. Cf. Ibid., 46

¹⁶⁶ Cf. Ibid., 51.

¹⁶⁷ Cf. Ibid., 56. Recuérdese lo afirmado antes por Martha Nussbaum sobre la necesidad de acudir al relato de la propia experiencia para explicar el amor personal.

¹⁶⁸ Cf. Ibid., 78.

persona algo de lo que habría tenido si hubiera tenido una interacción personal sin mediación con los personajes de la historia [...].¹⁶⁹

Las narrativas nos introducen así en la experiencia de la alteridad reflejada en el relato, permitiéndonos compartir esa experiencia y acercándonos a su comprensión y a una ulterior reflexión filosófica. Para Stump, no se trata meramente de analizar las narrativas como un apoyo a un argumento filosófico, sino que se trata de aproximarse a las narrativas bíblicas porque ellas nos dan algo que nosotros mismos tendríamos si hubiéramos participado en lo narrado.

Se trata por tanto de un equivalente de la experiencia personal. Por ello, para acercarnos a la figura bíblica del amor, es necesario que nos sumerjamos en la experiencia que la Biblia narra sobre el amor, y qué mejor que el Cantar de los Cantares, el libro bíblico dedicado específicamente al amor, para entrar en esa experiencia bíblica del fenómeno amoroso

2.2. El amor, una relación entre personas: el Cantar de los Cantares.

Ningún otro libro de la Biblia habla tanto del amor como el Cantar de los Cantares. Este libro, con una enorme fortuna en comentarios a lo largo de los siglos (nuestro autor, Guillermo de Saint-Thierry, sintetizará muchos aspectos de su pensamiento en un comentario al Cantar) está compuesto por un conjunto de poemas amorosos en los que dialogan dos personas, el amado y la amada, expresando sus sentimientos. Se trata de un poema en el que aspectos como la corporalidad, la sexualidad y la intimidad están profundamente implicados a la hora de describir la relación amorosa. El amor entre el amado y la amada del Cantar es descrito como un camino interpersonal que acoge todas las dimensiones de lo humano, sin excluir la apertura a lo divino¹⁷⁰.

Para comprender el amor tal y como es descrito por el Cantar de los Cantares, es necesario acudir a un contexto más amplio, el de la antropología bíblica. Para Ravasi, la

¹⁶⁹ “It does so by making it possible, to one degree or another, for a person to experience some of what she should have experienced if she has been an onlooker in the second-person experience represented in the story. That is, a story gives a person some of what she would have had if she had unmediated personal interaction with the characters in the story [...]”. Ibid., 78.

¹⁷⁰ Cf. Ravasi, G., *Il Cantico dei Cantici*, Dehoniane, Bologna 1992, 41-42.

visión que tiene la Biblia del ser humano es una visión “compacta y simbólica”¹⁷¹, es decir, ajena al dualismo de raíz helénica en tanto que concibe al hombre como compuesto por diversas dimensiones que siempre se interrelacionan y nunca se consideran de forma totalmente aislada. Eso implica una antropología unitaria en la que las dimensiones sensible y corporal son tenidas en cuenta junto con las dimensiones anímicas y espirituales.

El fundamento de esta antropología y de su comprensión de las relaciones entre el hombre y la mujer se encuentra en el relato del Génesis, concretamente en Gn 2, 23-24: “Adán dijo: «¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Su nombre será “mujer”, porque ha salido del varón». Por eso abandonará el varón a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne”¹⁷². De acuerdo con el libro del Génesis, el amor a la mujer está inscrito en el ser del hombre como criatura social. El hombre sin compañía y sin alteridad está perdido¹⁷³.

De hecho, Ravasi llegará a afirmar que para la antropología bíblica el proceso de hominización está incompleto sin la presencia del otro. La expresión “ser una misma carne” implica justamente que la complementariedad entre el hombre y la mujer no es algo accidental, sino que forma parte de la esencia de ser hombre. Al mismo tiempo, esta configuración del ser humano en su condición sexuada muestra su incompletitud ontológica, que le abre al otro y a la trascendencia¹⁷⁴. De ahí surge, dirá B. Standaert, el deseo, ínsito en una herida constitutiva del ser humano que le abre a la alteridad y al acontecimiento del encuentro con el otro¹⁷⁵. Todos estos temas aparecerán de nuevo, profundizados y articulados filosóficamente en la segunda parte de nuestro estudio.

A esta base antropológica hay que añadirle la afirmación de Gn 1, 27, fundamento de toda la antropología cristiana: “Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó”. La imagen divina que el hombre está llamado a representar en el mundo es incompleta si se considera al hombre y a la mujer por separado.

¹⁷¹ Ibid., 61.

¹⁷² Salvo que se indique lo contrario, todas las citas bíblicas provienen de *Sagrada Biblia, versión oficial de la Conferencia Episcopal Española*, BAC, Madrid 2010.

¹⁷³ Cf. Ravasi, G., *Il Cantico...*, 67.

¹⁷⁴ Cf. Barbiero, G., *Cantico dei Cantici: nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2004, 421.

¹⁷⁵ Cf. Standaert, B., *Le désir désiré: Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Salvator, Paris 2016, 11.

Solo juntos, en su unidad amorosa, constituyen el verdadero rostro de Dios¹⁷⁶. Por eso puede decirse, con L. A. Schökel, que el Cantar de los Cantares es un libro que devuelve su dignidad al amor interpersonal¹⁷⁷.

Sentadas las bases antropológicas del amor tal y como es concebido en la Biblia, es momento de sistematizar cuáles son las características de la noción bíblica de amor tal y como viene expresada en el Cantar de los Cantares, noción que, como veremos, contrasta mucho con la noción griega que hemos estudiado anteriormente.

Una relación entre personas

En primer lugar, el Cantar de los Cantares expresa el amor entre dos personas por medio del diálogo entre ambas:

Habla mi amado y me dice: | «Levántate, amada mía, | hermosa mía y ven». Mira, el invierno ya ha pasado, | las lluvias cesaron, se han ido. Brotan las flores en el campo, | llega la estación de la poda, | el arrullo de la tórtola | se oye en nuestra tierra. En la higuera despuntan las yemas, | las viñas en flor exhalan su perfume. | «Levántate, amada mía, | hermosa mía, y vente». Paloma mía, en las oquedades de la roca, | en el escondrijo escarpado, | déjame ver tu figura, | déjame escuchar tu voz: | es muy dulce tu voz | y fascinante tu figura. (Ct 2, 10-15)

El Cantar es un constante diálogo entre un *yo* y un *tú* que, sin nombre propio, pueden representar a todos los amantes. La experiencia del amor, siguiendo un poco la lógica de la profesora Stump, solo puede ser narrada en primera persona, algo que con acierto ya manifestó Franz Rosenzweig en *La estrella de la redención* al proclamar: “Todas las frases verdaderas sobre el amor tienen que ser palabras salidas de su propia boca, pronunciadas en primera persona singular”¹⁷⁸. El contraste con la visión platónica y plotiniana del amor es patente.

¹⁷⁶ Ibid., 61.

¹⁷⁷ Cf. El significativo título de su obra: Schökel, L.A., *El Cantar de los Cantares o la dignidad del amor*, Verbo Divino, Estella 1990.

¹⁷⁸ Rosenzweig, F., *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997, 249.

Como afirma J.L. Chrétien, el Cantar habla del amor con el lenguaje mismo del amor, yendo más allá de sus propios protagonistas¹⁷⁹. Así, las expresiones *amado mío/amada mía* son las más frecuentes de toda la obra y aluden a la relación que alcanza su plenitud en la mutua pertenencia que expresa en varios versículos como Ct 6, 3: “Yo soy para mi amado y mi amado es para mí”¹⁸⁰. Esta relación implica intimidad, donación e incluso ternura en las actitudes de ambos amantes, de tal forma que, aunque estén innominados, el amado y la amada del Cantar viven una relación que se caracteriza por su *individualidad*: es la persona del amado y la persona de la amada los que se aman en sus personas, únicas e irrepetibles. Veremos más adelante la importancia de este aspecto tanto para Guillermo de Saint-Thierry como para autores contemporáneos como Jean-Luc Marion, que ve aquí la solución al espinoso problema metafísico del principio de individuación.

Así, para el amado, su amada es única. Para la amada, su amado es único: “¿Qué tiene de particular tu amado, | tú, la más bella de las mujeres? | ¿Qué tiene de particular tu amado, | para que así nos conjures? Mi amado es radiante y bermejo, | egregio entre millares” (Ct 5, 9-10). Los amantes se *conocen* de forma única. El Cantar emplea el verbo hebreo *jada* para hablar del conocimiento mutuo de los amantes, verbo que se emplea también para la intimidad sexual¹⁸¹.

De acuerdo con G. Barbiero, la relación amorosa descrita en el Cantar de los Cantares se caracteriza por una “proximidad única”¹⁸², en la que amado y amada se revelan el otro al otro sin máscaras ni intermediarios, dando a conocer lo íntimo de su propio ser en el contexto del diálogo. Sin embargo, este autor también señala un extremo de capital importancia a la hora de entender la relación amorosa: esta proximidad no implica en ningún momento fusión o desaparición de la individualidad (como en el caso de Plotino). Este hecho viene subrayado por la forma dialógica del Cantar: los amantes se relacionan, pero no se fusionan, pues uno comunica al otro sus sentimientos, pero no

¹⁷⁹ Chrétien, J. L., *Symbolique du corps: la tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*, PUF, Paris 2005, 292.

¹⁸⁰ Cf. Ravasi, G., *Il Cantico...*, 105-106.

¹⁸¹ Cf. Barbiero, G., *Cantico dei Cantici ...*, 420.

¹⁸² *Ibid.*

vive los sentimientos del otro¹⁸³. Hay una tensión entre reciprocidad y distancia¹⁸⁴ en la relación amorosa que nunca se resuelve porque así se preserva la propia individualidad y la alteridad¹⁸⁵.

Un último aspecto de la relación amorosa que hay que destacar es que, a diferencia del amor en su comprensión helénica donde hay un momento de éxtasis, de unión amorosa con el Bien, la visión hebrea concibe el amor como una relación que se prolonga en el tiempo y que es más comparable a un movimiento de diástole y sístole que a un único momento de fruición¹⁸⁶.

Una relación con toda la persona

Otro de los aspectos destacables del amor en su comprensión bíblica es la importancia dada a la persona en su integridad, lo que implica la dimensión corporal y sensible. Abundan en el Cantar descripciones del cuerpo del amado y del cuerpo de la amada:

Qué bella eres, amada mía, | qué bella eres! | ¡Palomas son tus ojos | tras el velo! |
Tus cabellos, como un rebaño | de cabras que trisca | por la sierra de Galaad. Tus
dientes, cual hato | de ovejas trasquiladas, | que suben del baño; | todas ellas gemelas;
| ninguna solitaria. Cinta escarlata tus labios, | y tu habla, fascinante. | Dos cortes de
granada tus mejillas | tras el velo. Tu cuello, cual torre de David, | edificada con
sillares: | mil escudos penden de ella, | los paveses de los valientes. Tus dos pechos,
dos crías | mellizas de gacela | que pacen entre rosas. Hasta que surja el día, | y huyan
las tinieblas, | iré al monte de la mirra, | a la colina del incienso. ¡Toda bella eres,
amada mía, | no hay defecto en ti! (Ct 4, 1-7)

El cuerpo en el Cantar de los Cantares es, para Ravasi, “todo un planeta que explorar [...] el punto de partida y de llegada de las relaciones interpersonales”¹⁸⁷. El pensador Jean Louis Chrétien ha dedicado un libro completo, al que ya hemos hecho

¹⁸³ *Íbid*, 421.

¹⁸⁴ Así lo reconoce también Rosenzweig: “¿No los separa aún, en la cumbre del amor, una última cosa? Algo que queda más allá del «eres mía» del amante, y más allá de la paz que la amada ha hallado en sus ojos —esa última palabra del corazón de ella, que rebosa—. ¿No sigue habiendo toda- vía una separación última?”. Rosenzweig, F., *La estrella...*, 251.

¹⁸⁵ *Íbid*, 422.

¹⁸⁶ *Ibid*.

¹⁸⁷ Ravasi, G., *Il Cantico...*, 107.

referencia, a estudiar toda esta simbología y su relevancia en la tradición del pensamiento cristiano. Esta relevancia dada al cuerpo permite, de acuerdo con el pensador francés, revelar aspectos de la experiencia del amor que sin él, quedarían “áfonas”¹⁸⁸. El cuerpo del amado y de la amada se convierte en el lugar de la respuesta a la llamada del otro¹⁸⁹. Afirmará en este sentido R. Blanco:

El cuerpo y la naturaleza son oportunidad, puerta que se abre al viejo y nuevo espacio de la divinidad encarnada, imagen y semejanza del otro. El *Cantar* es, para el cristianismo, preanuncio de la encarnación del Cristo. El cuerpo humano es naturaleza inspirada, cuerpo parlante, y desde esos registros puede, por tanto, captar al Trascendente desde la / su propia inmanencia.¹⁹⁰

Al mismo tiempo, la importancia dada al cuerpo implica un fenómeno de secularización de la vivencia sexual que separa la experiencia bíblica del amor de las concepciones que prevalecían en su entorno cultural¹⁹¹. Al prescindir de la dimensión sacral de la sexualidad y tratar del amor interpersonal (sin implicación de los dioses sexuados de otras culturas) revela también la centralidad de lo humano, de lo personal. Del sujeto al fin y al cabo. En el pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry veremos la importancia dada a la dimensión sensible y encarnada del amor en su epistemología.

Una relación expresada por medio de símbolos

G. Ravasi, en su comentario al *Cantar*, destaca que el amor se expresa por medio de un *jardín de símbolos*¹⁹², símbolos que suelen estar vinculados con la naturaleza. El cuerpo de la amada y el del amado son comparados con figuras de lo animal y lo vegetal, de tal forma que da la sensación de que el amor transforma la visión del mundo de los amantes, convirtiéndose en algo más bello y rico. Toda la trama simbólica, dice Ravasi¹⁹³, se dedica a un solo objetivo: describir algo que, en principio, se tiene por imposible de

¹⁸⁸ Ibid., 16.

¹⁸⁹ Ibid., 292.

¹⁹⁰ Blanco Beledo, R., “El *Cantar* de los Cantares, más valioso que el universo. Realismo poético, hermenéutica y analogía en la lectura del *Cantar de los Cantares*”, en: *Acta Poetica*, 31-2 (2010), 117.

¹⁹¹ Cf. Barbiero, G., *Cantico dei Cantici* ..., 418.

¹⁹² Ravasi, G., *Il Cantico*..., 103.

¹⁹³ Ibid., 111.

describir en su totalidad: el amor. La importancia de la dimensión simbólica a la hora de describir el amor la ha puesto de manifiesto F. Rosenzweig:

El amor, como el propio lenguaje, es sensible-suprasensible. Dicho con otras palabras: la imagen no es un implemento decorativo, sino la esencia. Todo lo perecedero podría no ser más que una imagen; pero el amor no es *tan sólo*, sino absolutamente y esencialmente imagen. Pues sólo en apariencia es perecedero; en verdad es eterno. Esa apariencia es tan necesaria como esta verdad. El amor no podría ser eterno como tal amor si no pareciera perecedero; pero en el espejo de esta apariencia se refleja inmediatamente la verdad.¹⁹⁴

Las imágenes y los símbolos se convierten así en algo elemental a la hora de describir la relación amorosa. Como ha señalado J. E. de Ena¹⁹⁵, el lenguaje humano redescubre y reconfigura la realidad por medio de estos símbolos para expresar un crecimiento de significados que van más allá de la pura literalidad¹⁹⁶. El cuerpo se convierte en un esquema de símbolos a desentrañar¹⁹⁷. El lenguaje simbólico, así, desborda y excede las posibilidades del lenguaje conceptual a la hora de describir el amor, enriqueciendo la reflexión filosófica sobre el fenómeno amoroso¹⁹⁸. En el comentario que Guillermo de Saint-Thierry dedica al Cantar de los Cantares tendremos ocasión de comprobar cómo la complejidad simbólica del texto le permite articular diferentes capas de significación y descubrir aspectos de la relación (sobre todo al hablar de la *Unitas Spiritus*) que se expresan mejor en lenguaje de los símbolos que en un lenguaje discursivo.

Al mismo tiempo, la dimensión simbólica de la descripción de la relación amorosa se ve reforzada por el carácter “terrible”¹⁹⁹ que se atribuye a la belleza de los amados:

¹⁹⁴ Rosenzweig, F., *La estrella...*, 248.

¹⁹⁵ Cf. De Ena, ocd, J.E., *Sens et interprétation du Cantique des Cantiques*, Cerf, París 2004, 39. El autor recurre a la hermenéutica gadameriana y a la obra de Ricoeur *La metáfora viva* para sustentar el análisis del simbolismo del Cantar. No podemos entrar en la complejidad de su análisis, pero resulta de sumo interés la justificación que hace, desde la hermenéutica y la filosofía lenguaje, de las múltiples capas de significado del texto del Cantar.

¹⁹⁶ Así lo afirma R. Blanco: “Por sobreabundancia de sentido, el texto permite los diversos modos de interpretación que ha tenido a través de la historia, seguramente los modelos interpretativos ya utilizados y muchos otros más. Sí, es un canto erótico que se agota en la plenitud del vínculo interpersonal; sí, es también la alianza conyugal de YHWH e Israel, de Cristo y su Iglesia, del místico y su dios, de dos que se hacen uno en la dinámica histórica de encuentros y desencuentros; este Absoluto divino, Personal intencional y amante, no es fácilmente aprehensible desde los esquemas mentales de griegos y latinos”. Blanco Beledo, R., “El Cantar de los Cantares...”, 116.

¹⁹⁷ Chrétien, J. L., *Symbolique...*, 36.

¹⁹⁸ *Ibid.*, 293.

¹⁹⁹ Cf. Barbiero, G., *Cantico dei Cantici ...*, 421

“Eres bella, amada mía, como Tirsá, | fascinante como Jerusalén, | imponente [*terribilis*, en la Vulgata] como un batallón” (Ct 6, 4). Lo inasible del fenómeno amoroso, lo que parece que se escapa a la comprensión, se expresa por medio del símbolo.

Una relación abierta a la trascendencia

Muy relacionada con el empleo del lenguaje simbólico está la lectura trascendente que se ha hecho del Cantar a lo largo de los siglos, como expresión del amor entre Dios y los hombres. Así, esta apertura a diversos niveles de significación legitima en cierto modo las interpretaciones que el judaísmo y el cristianismo han hecho del Cantar²⁰⁰. Sin embargo, no se trata de un mero alegorismo o subjetivismo interpretativo. Para muchos de los exegetas, la dimensión teológica del Cantar de los Cantares no es algo extrínseco, sino intrínseco al libro y a la propia concepción bíblica del amor. Para Barbiero, en toda experiencia humana del amor late una experiencia de Dios²⁰¹. Por eso la única definición que se hace del amor en toda la Biblia se halla contenida en el Cantar de los Cantares, y además es la única referencia a Dios de todo el libro:

Grábame como sello en tu corazón, | grábame como sello en tu brazo, | porque es fuerte el amor como la muerte, | es cruel la pasión como el abismo; | sus dardos son dardos de fuego, | llamaradas divinas. Las aguas caudalosas no podrán | apagar el amor, | ni anegarlo los ríos. | Quien quisiera comprar el amor | con todas las riquezas de su casa, | sería sumamente despreciable. (Ct 8, 6-7, el subrayado es nuestro)

El Cantar de los Cantares, que no es sino la historia de una experiencia de amor se convierte así en una propedéutica para conocer el significado del amor de Dios²⁰². El amor descrito por el Cantar, que es humano y relacional, sirve para expresar la relación con Dios porque en el amor humano está esa llamarada divina de la que habla Ct 8,7. Por eso los autores medievales (y Guillermo de Saint-Thierry entre ellos) han sabido leer el Cantar y el amor bíblico como un camino hacia la comprensión de Dios, de sí mismos (en su relación con Dios) y de la propia realidad en cuanto creada por Dios.

²⁰⁰ Cf. *Ibid.*, 418.

²⁰¹ *Ibid.*, 419.

²⁰² *Ibid.*, 53.

Así, la diversidad de lecturas que se han hecho del Cantar de los Cantares va a determinar, de acuerdo con Ravasi, que la matriz conceptual del Cantar se aplique a Dios, abriendo el camino para el Nuevo Testamento hable de Dios como amor²⁰³. Esta concepción aporta una visión nueva a la dialéctica inmanencia/trascendencia que ya señalamos en el epígrafe anterior como propia de todo planteamiento filosófico sobre el amor. Parafraseando Jean Louis Chrétien, podemos decir que en el amor bíblico la inmanencia es testigo de la trascendencia²⁰⁴. No hay separación como en la figura griega, donde lo inmanente está llamado a ser superado y trascendido. Es dentro de la inmanencia del amor humano donde se comprende el amor divino. Por eso el amor humano es clave para la comprensión de Dios.

Este empleo de la relación amorosa humana para explicar la relación entre el hombre y Dios no es exclusivo del Cantar de los Cantares. Así, el profeta Oseas describe la relación entre Dios y el pueblo de Israel como una relación matrimonial, en la que la infidelidad del pueblo no anula la fidelidad de Dios, dando paso así a una relación en la que lo jurídico (la temática de la alianza) da paso a lo esponsal²⁰⁵:

Me desposaré contigo para siempre, | me desposaré contigo | en justicia y en derecho,
| en misericordia y en ternura, me desposaré contigo en fidelidad | y conocerás al
Señor. Aquel día yo responderé | —oráculo del Señor—, | yo responderé con los
cielos, | y ellos responderán a la tierra. La tierra responderá con el trigo, | el mosto y
el aceite nuevo, | y ellos responderán a “Dios-siembra”. Yo la sembraré para mí en
el país, | tendré compasión de “No compadecida”, | y diré a “No mi pueblo”: | “Tú
eres mi pueblo”; | y él dirá: “Mi Dios”» (Os 2, 21-25).

De la misma manera, con gran lirismo se expresa el profeta Isaías:

Quien te desposa es tu Hacedor: | su nombre es Señor todopoderoso. | Tu libertador
es el Santo de Israel: | se llama «Dios de toda la tierra». Como a mujer abandonada
y abatida | te llama el Señor; | como a esposa de juventud, repudiada | —dice tu
Dios—. Por un instante te abandoné, | pero con gran cariño te reuniré. En un arrebato
de ira, | por un instante te escondí mi rostro, | pero con amor eterno te quiero | —dice
el Señor, tu libertador—. Me sucede como en los días de Noé: | juré que las aguas de

²⁰³ Cf. Ravasi. G., *Il Cantico...*, 134.

²⁰⁴ Chrétien, J. L., *Symbolique...*, 293.

²⁰⁵ Cf. Vergés, S., *Dios es amor: el amor de Dios revelado en Cristo según san Juan*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1982, 71.

Noé | no volverían a cubrir la tierra; | así juro no irritarme contra ti | ni amenazarte. Aunque los montes cambiasen | y vacilaran las colinas, | no cambiaría mi amor, | ni vacilaría mi alianza de paz | —dice el Señor que te quiere—(Is 54, 5-11).

Por su parte, quien mejor ha reflexionado filosóficamente sobre la apertura a la trascendencia que implica el amor humano en la Biblia es Franz Rosenzweig. En su obra *La estrella de la Redención*, al comentar el Cantar de los Cantares, afirma:

En el Cantar de los Cantares se reconocía una canción de amor y, en ella, precisamente, de manera inmediata, al mismo tiempo un poema *místico*. Se sabía que el Yo-Tú del lenguaje interhumano es sin más también el Yo-Tú entre Dios y el hombre. Se sabía que en el lenguaje se cancela la diferencia entre *inmanencia* y *trascendencia*. No a pesar de que el Cantar de los Cantares era una *auténtica*, o sea, una *mundana* canción de amor, sino justamente por ello mismo era un auténtico canto *espiritual* del amor de Dios al hombre. El hombre ama porque y como Dios ama. Su alma humana es el alma despertada y amada por Dios.²⁰⁶

Para Rosenzweig, el Cantar es un libro eminentemente dialogado en el que la voz de sujeto es la que más se oye, ya sea como amado o como amada. Pero hay un momento en que esta voz se silencia y aparece justamente la única definición del amor: Ct 8, 6²⁰⁷. La capacidad de vencer a la muerte y al caos solo la tiene el amor, un amor que desde esta perspectiva supera (sin negar) la dimensión interpersonal del amor para abrirse al amor divino. Esta capacidad de vencer a la muerte se ve también en la apertura del amor a la vida, al engendramiento de un tercero (el hijo) que supere la perspectiva que afrontan los amantes por su mortalidad²⁰⁸.

El amor, en la visión bíblica, es camino hacia la comprensión del amor divino. Fenómeno fuerte y “terrible”, más poderoso que la muerte, pero también comprometedor, pues implica una salida de sí, un encuentro con el otro en el que no caben las máscaras, sino la total donación de sí al amante que se adelanta a amar. Como afirma G. Barbiero,

²⁰⁶ Rosenzweig, F., *La estrella...*, 246.

²⁰⁷ “En todo el libro hay un único breve pasaje en que calla; y precisamente al faltar por un momento el bajo continuo, que, a consecuencia de su sonar ininterrumpidamente, casi era ya pasado por alto por el oído, resalta entonces enormemente — de la misma manera que sólo tomamos conciencia del tictac del reloj cuando de repente se detiene—. Son las palabras sobre el amor que es tan fuerte como la muerte”. Cf. Rosenzweig, F., *La estrella...*, 249.

²⁰⁸ Cf. Barbiero, G., *Cantico dei Cantici...*, 426.

con el amor no se juega, pues lo pide todo de sí²⁰⁹. Más adelante veremos cómo Jean-Luc Marion ha precisado esta apertura del amor humano al amor divino por medio de la noción de la *univocidad* del amor, algo que compartirá con nuestro autor, Guillermo de Saint-Thierry.

Reflexiones sobre el amor en el Cantar de los Cantares

Una vez expuesto el amor tal y como lo entiende el Cantar de los Cantares (y, por extensión, el Antiguo Testamento) es ahora momento de sintetizar sus características como hiciéramos en el epígrafe anterior en relación con las visiones platónica y plotiniana del amor. Para ello nos serviremos de las conclusiones a las que llega el filósofo americano Peter L. Kreeft al analizar tres modos existenciales que, a su juicio, se dan en el Antiguo Testamento: vida como vanidad (Eclesiastés), vida como sufrimiento (Job), vida como amor (Cantar de los Cantares)²¹⁰.

En el caso del Cantar de los Cantares, Kreeft da en la diana cuando afirma que este libro, como toda la Biblia “va sobre la vida real”²¹¹. Los fenómenos amorosos del platonismo que hemos visto tenían en común quedar lejos de lo que hemos denominado en la introducción “experiencia ordinaria del amor”. En cambio, el concepto veterotestamentario de amor se explica desde ahí. Por eso puede decir Kreeft:

El Cantar de los Cantares utiliza el amor romántico y el matrimonio en lugar de cualquiera de las muchas otras formas humanas de amor como su símbolo elegido para el amor de Dios porque el amor romántico y el matrimonio comprenden el más pleno y completo de todos los amores humanos.²¹²

Al mismo tiempo, el autor recuerda que el propósito del Cantar no es definir ni comprender el amor, simplemente cantarlo. El concepto bíblico de amor conserva una parte de misterio, de experiencia inefable, indescriptible²¹³. La tensión entre inmanencia

²⁰⁹ Ibid., 427.

²¹⁰ Kreeft, P. *Three Philosophies of life*, Ignatius Press, San Francisco 1989.

²¹¹ “Is about real life” Ibid., 99. El autor añade una frase muy acertada: “y el sentido de la vida real es el amor” (“And the point of the real story of life is love”).

²¹² “Song of Songs uses romantic love and marriage rather than any one of the many other human forms of love as its chosen symbol for the love of God because romantic love and marriage comprise the fullest and completest of all human loves”, Cf. Ibid., 100.

²¹³ Ibid., 102.

y trascendencia de la que hablamos en el epígrafe anterior se muestra aquí patente pero sin esfuerzo de resolución: en lo inmanente (la relación amorosa) hay algo más, pero se reconoce la imposibilidad de explicarlo de forma exhaustiva. El Cantar prefiere justamente eso -cantar- a describir o a explicar.

En tercer lugar -y esto ya lo hemos destacado- el amor es, ante todo, una relación que se expresa por medio del diálogo. Para Kreeft, frente a la actitud del ateísmo (un eterno monólogo del hombre ante la nada) y la del panteísmo (un monólogo divino en el que no existen criaturas libres), la actitud teísta cree en un auténtico diálogo entre personas, la persona divina y la humana²¹⁴. La persona es clave a la hora de pensar el amor. Su individualidad y sus características, lo que la hace ser persona, son fundamentales en la relación amorosa. No se da aquí, como vemos, la aporía del valor del otro en el fenómeno amoroso como se daba en el *eros* griego. Frente a aquel, que es un movimiento anímico, el amor en la Biblia es un diálogo que se da siempre a nivel personal²¹⁵. Por eso, frente al *eros* griego que pone el acento en el deseo humano, la figura bíblica del amor pone el acento en la relación que dicho deseo puede generar y en su dinamismo, que nos permitirá hablar en su momento de *amar* en lugar de *amor*.

El amor es diálogo porque la vida es diálogo entre personas libres, reflejo del diálogo constante entre Creador y criatura. Así lo ve el Antiguo Testamento. Esto tiene una densidad filosófica a la hora de reflexionar sobre el papel de la relación como categoría y de la esencia del ser que tendremos que verlo como más detalle en la segunda parte de nuestro estudio. Con todo, hay unas líneas en la obra de Kreeft que ya anuncian nuestras tesis:

Eso es lo que el panteísmo no ve: que estar-con es la naturaleza misma del ser; esa relación no es una categoría accidental y una adición externa, como el tiempo y el lugar; que debemos incluir en nuestra lista de “trascendentales” o propiedades universales de todos los seres no solo la unidad sino también la multiplicidad, no solo la mismidad sino también la otredad, y no solo la verdad y la bondad y la belleza sino también el amor, al menos en su forma más rudimentaria de la inherente

²¹⁴ Ibid., 105.

²¹⁵ Ibid., 122.

tendencia a ser-hacia-otro. La conversación más simple manifiesta el mayor misterio.²¹⁶

Otra de las características fundamentales del amor es su carácter transformador. Los amantes del Cantar se transforman porque aman. El mundo a su alrededor se transforma porque aman. Es una fuerza, una energía que compromete la libertad del amante²¹⁷ y que genera vida: vida en los que aman (que viven de una forma totalmente nueva) y que se abre la generación de vida (en la persona del hijo). Esa transformación implica donación del propio ser, entrega al otro, conversión, *ser otro*.

Por eso último el amor, ante todo, *más fuerte que la muerte*. Esta es la mayor lección que da del amor el Cantar. La perspectiva existencial adoptada no convierte al Cantar en un libro existencialista *avant la lettre*. Para el Antiguo Testamento, la muerte no es la fuerza más poderosa que termina con todo proyecto humano. En el amor hay una proyección más allá de la muerte, un deseo de permanencia anclado en lo más profundo de la constitución del hombre. De ahí la apertura a lo divino del amor humano. Esta apertura -lo hemos visto- aunque implícita, está presente en el Cantar. Pero será labor del Nuevo Testamento hacerla explícita, fundamentando en Dios todo amor por medio de un término nuevo: ágape (ἀγάπη).

2.3. La divinización del amor en el NT. El ágape.

El ágape en el Nuevo Testamento

Al pasar del Antiguo Testamento al Nuevo Testamento pasamos de un mundo de raíz semítica a otro en el que las influencias griegas se hacen mucho más patentes. No hay en el Nuevo Testamento un gran relato de amor como el Cantar de los Cantares, pero el Nuevo Testamento es testigo de la irrupción de un término nuevo para denominar su

²¹⁶ “That is the thing pantheism fails to see: that to-be-with is the very nature of to-be; that relationship is not an accidental category and external addition, like time and place; that we must include in our list of “transcendentals” or universal properties of all being not only oneness but also manyness, not only sameness but also otherness, and not only truth and goodness and beauty but also love, at least in its most rudimentary form of the inherent tendency to-be-toward-another. The simplest conversation manifests the highest mystery” Ibid., 106.

²¹⁷ Ibid., 116.

concepción del amor: ágape, un término que, junto con sus derivados, aparece 320 veces en el Nuevo Testamento²¹⁸.

Resulta muy llamativo que la Biblia, en su texto griego, no emplee nunca el término *eros*²¹⁹. De los distintos vocablos utilizados en griego para indicar el amor, cada uno con sus matices, el vocablo principal que se utiliza es ágape. Se trata de un término cuyo uso, aunque esta ya atestiguado en Homero²²⁰, no se va a utilizar comúnmente hasta la difusión del griego entre las comunidades judías helenizadas de Alejandría, que traducen los diversos términos hebreos que refieren al amor como ágape en la versión de la Biblia Hebrea conocida como los Setenta. Se trata así de un vocablo propio de la *koiné* que se dota de profundidad semántica en su uso bíblico por parte del judaísmo helenístico, de donde lo recibirá el Nuevo Testamento.

¿Cuál es el contenido del ágape? De acuerdo con E. Stauffer, existe una gran diferencia entre el eros griego y el ágape bíblico²²¹. *Eros* es el amor pasional, el impulso ascensional irresistible, asimilado por Platón a la locura que ya hemos caracterizado en páginas anteriores. *Ἀγάπη*, en el escaso uso que de esta palabra hacen los autores paganos, significa simplemente *estar contento con alguien, ver con buenos ojos, preferir*. Por ello suele calificarse como amor de predilección.

De esta forma, entre los lexicógrafos parece haber consenso en que ágape comporta siempre un elemento racional²²² que implica elección y distinción del objeto amado. El ágape “parte del sujeto y es fruto de la libertad”²²³, es decir, se trata de un amor que discierne, escoge y diferencia. Ahora bien, más allá del uso que se le diera en Grecia, el término ágape (como expresión del amor tal y como lo entiende la revelación cristiana) se llena de contenido en su empleo en la literatura bíblica.

²¹⁸ Müller, A., “Caritas im Neuen Testament und in der Alten Kirche”, en: Collinet, M. (ed.), *Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie: Studien zu Begriffen und Konzepten des Helfens in der Geschichte des Christentums vom Neuen Testament bis ins späte 20. Jahrhundert*, Lit Verlag, Berlin 2014, 19.

²¹⁹ Spicq, C., *Note di lessicografia neotestamentaria*, Paideia, Brescia 2000, 52. En este apartado resumimos los resultados de las notas de Spicq sobre los matices semánticos de *eros* y ágape y su presencia en el Nuevo Testamento.

²²⁰ Spicq, C., *Note...*, 56, donde recoge otros usos en la epigrafía griega.

²²¹ Stauffer, E., “Ἀγάπω”, en: Kittel, G. et al., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1965, 93-94.

²²² Stauffer, E., “Ἀγάπω ...”, 96 y Spicq, C., *Note...*, 55.

²²³ Stauffer, E., “Ἀγάπω ...”, 98.

Por eso tenemos que intentar esclarecer el significado de ágape en la revelación bíblica, singularmente en el Nuevo Testamento. Ahora bien, el Nuevo Testamento no es un cuerpo uniforme de doctrina, sino que, al estar formado por diversos libros, tenemos que diferenciar tres grandes grupos (evangelios sinópticos, corpus joánico y corpus paulino) a la hora de tratar su comprensión del ágape.

Por lo que respecta a los evangelios sinópticos, el mandato del amor a Dios y al prójimo constituye el centro del mensaje de Jesús sobre el amor²²⁴. Ahora bien, este amor predicado por Jesús tiene su origen fontal en el amor del Padre, que el propio Jesús viene a revelar con sus gestos y con sus palabras²²⁵. En este sentido, la concepción sinóptica del amor se acerca a la propia del Cantar de los Cantares que hemos estudiado en el apartado anterior. Aquí también es un relato, la historia de Jesús, sus signos, sus palabras, su vida la que enseña a la esencia del amor, como lo hacía la historia de los amantes del Cantar²²⁶. El amor neotestamentario se da a conocer en una persona, en sus relaciones y en su vivir. En la obra de Guillermo de Saint-Thierry encontraremos de nuevo esta idea, cuando describa a la persona reconciliada por el amor y las relaciones que establece con sus semejantes. El hecho de tratar del amor a partir de las relaciones creadas será una constante en sus escritos.

Así, frente a una forma de comprender el ágape demasiado abstracta, la idea de encarnación y de relación ayudan a situarla en medio del mundo de relaciones que crean los seres humanos. El ágape, como amor que viene de Dios, no es entendido como un don difuso que viene del cielo, sino como algo que se halla en medio de los hombres gracias a la vida y a la persona de Jesucristo y a las relaciones que este crea. Como afirma S. Vergés, “en Cristo, Dios comparte nuestra aventura humana”²²⁷. De ahí que, como

²²⁴ Sobre este tema hemos escrito recientemente, recogiendo lo más destacado de este mensaje: “[Jesús] dijo: amarás [Ἀγαπήσεις] al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente. Este mandamiento es el principal y primero. El segundo es semejante a él: amarás [Ἀγαπήσεις] a tu prójimo como a ti mismo. En estos dos mandamientos se sostienen la ley y los profetas” (Mt 22 37-39). En segundo lugar, Jesús pide a sus seguidores extremar el amor hasta alcanzar a los enemigos: “Habéis oído que se dijo: Amarás [Ἀγαπήσεις] a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad [ἀγαπάτε] a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen” (Mt 5, 43-44). Cf. García-Lomas Gago, L. J., “La mística del amor, una mirada desde la filosofía y la fenomenología de la religión”, en: *Burgense* 63-2 (2022), 285

²²⁵ Cf. Müller, A., “Caritas...”, 19.

²²⁶ Cf. Warnach, V., *Agape: die Liebe als Grundmotiv del neutestamentlichen Theologie*, Patmos, Düsseldorf 1951, 88.

²²⁷ Vergés, S., *Dios es amor...*, 47.

veremos, el amor tenga en el pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry una dimensión cronológica, como relación que se vive y que se desarrolla a lo largo del tiempo.

De nuevo, como en el Cantar, es en el mundo de las relaciones desde donde comienza a revelarse la esencia del amor, pero el Nuevo Testamento profundiza en la apertura que estas relaciones tienen hacia la trascendencia, poniendo como punto de partida la iniciativa amorosa del Padre encarnada en la persona de Jesús. Este será el punto de partida del ágape en los escritos joánicos. Como hemos afirmado recientemente en otro lugar:

C. Spicq, en su magna obra sobre el amor en el Nuevo Testamento, recuerda que en los escritos tradicionalmente atribuidos a San Juan la palabra ágape aparece 30 veces, y el verbo ἀγαπᾶν 72 veces, lo que prueba la importancia conceptual y teológica del término en la reflexión joánica. De forma general, y siguiendo a Stauffer, podemos decir que Juan parte de un nivel ontológico distinto, donde su noción de amor hace referencia en primer lugar la relación existente entre Jesús, el Hijo, y su Padre, tal y como lo expresa Jn 14, 31: “es necesario que el mundo comprenda que yo amo al Padre, y que como el Padre me ha ordenado, así actúo”.²²⁸

En cierto modo en San Juan el ágape no es ya simplemente una relación que Cristo manifiesta en su vida, sino que se convierte en un auténtico principio metafísico de explicación de la realidad²²⁹. El punto de partida de toda concepción amorosa del Nuevo Testamento es justamente una relación de íntima comunión con el amor del Dios revelado en Jesús²³⁰. Así lo vemos en Jn 17, 26: “les he dado a conocer y les daré a conocer tu nombre, para que el amor que tenías esté en ellos, y yo en ellos”. Por eso, como ya dijimos:

De esta forma, el amor que los discípulos reciben de Jesús tiene como fuente y origen el Padre, y se manifiesta en una doble dimensión: por un lado en el actuar proexistente de Jesús, que muere por amor, para salvar al mundo (Jn 3, 14: “tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Unigénito[...]), y por otro lado en la praxis de los discípulos, llamados a amarse como Jesús les amó: “os doy un mandamiento

²²⁸ García-Lomas Gago, L. J., “La mística del amor...”, 287.

²²⁹ Cf Müller, A., “Caritas...”, 22.

²³⁰ Cf. Lemonon, J. P., “L’Agapé dans le Nouveau Testament”, en: Duffé, B.M., *Agape: sources et interpretation de la charité. Étude interdisciplinaire*, Profac, Lyon 2000, 69.

nuevo, que os améis los unos a los otros; como yo os he amado, amaos también los unos a los otros (Jn 13, 38)”.²³¹

El amor como actitud es así fruto del amor oblativo del Padre recibido por medio de Jesús. La praxis de las relaciones comunitarias tiene como fundamento al mismo tiempo las relaciones que Jesús mantuvo, con las que reveló el ser más profundo de Dios. Por eso, las implicaciones filosóficas de los textos joánicos se despliegan en tres dimensiones: por un lado el ágape es el modo específico de amar propio de Dios. Por otro lado hay en el fondo una identificación del ágape divino con su propio ser, lo que implica una ontología del amor, y finalmente hay que recordar que los textos joánicos ven al hombre como un ser llamado a amar, lo que constituye el núcleo de su antropología²³². Al mismo tiempo hemos de señalar que el amor joánico se caracteriza por una serie de aspectos de los cuales conviene reseñar los siguientes²³³:

- Se trata de un amor declarado y demostrado.
- Es un amor que frente al deseo de posesión del *eros* implica un respecto hacia la persona amada en cuanto que se le reconoce un valor específico al ser objeto de amor.
- Es un amor que implica, como ya dijimos antes, solicitud, predilección, e incluso intimidad, deseo de comunión. Esta última nota lo acerca al *eros* tal y como lo hemos descrito previamente.
- Finalmente, es un amor que se expresa mediante el don de sí. La muerte de Jesús en la cruz, que en el evangelio de Juan es entendida como don de Cristo mismo para salvar a los hombres, es el mejor ejemplo de este rasgo del ágape.

En segundo lugar, “es la Primera Carta de Juan donde asistimos a una profundización ontológica sobre la relación del ágape con Dios, hasta tal punto de afirmar que Dios es amor (1 Jn 4, 8)”²³⁴. Este versículo capital, como veremos, es de una de las fuentes más importantes en la reflexión medieval del contenido tanto epistemológico como ontológico del amor. Así, afirmar al mismo tiempo que *quien no ama no ha*

²³¹ García-Lomas Gago, L. J., “La mística del amor ...”, 287.

²³² Cf. *Ibid.*, 286-287.

²³³ Spicq, C., *Agape...*, 1268-1269.

²³⁴ García-Lomas Gago, L. J., “La mística del amor ...”, 287.

conocido a Dios y que *Dios es amor* (ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν) coloca al amor en dos planos diferentes pero relacionados: epistemología (amor como forma de conocimiento²³⁵) y ontología (amor como *logos* de la realidad por constituir el ser más profundo de Dios, fuente de todo ser²³⁶).

De esta forma, según la Primera Carta de Juan por medio del ágape se conoce a Dios, se conoce su relación con el mundo por medio de Jesús y se conoce a los hombres como hermanos. En palabras de Spicq, el ágape es la “explicación exhaustiva de estas relaciones, la que lo sintetiza todo”²³⁷. El ágape es así la naturaleza misma de Dios, su sustancia, a la cual los hombres tienen acceso por medio del amor encarnado en Jesús, que al morir en la cruz revela el carácter último del ágape: el don de la propia vida como respuesta al amor percibido como don.

Finalmente, las consideraciones ontológicas antes mencionadas tienen importantes consecuencias antropológicas. Como afirma Jn 3, el hombre aparece llamado en la revelación cristiana a llevar una vida diferente, a *nacer de nuevo*. Por tanto, el conocimiento del ágape divino implica también una participación en dicho amor, de tal forma que los seguidores de Jesús deben en todo caso manifestar esta nueva realidad en sus actos, como tendremos ocasión de comprobar tanto en Agustín de Hipona como en Guillermo de Saint-Thierry. Así, afirma Jesús: “Como el Padre me ha amado, así os he amado yo, permaneced en mi amor. Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, lo mismo que yo he guardado los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor” (Jn 15, 9-10). La comunión de amor entre el Padre y Jesús que destacan los escritos joánicos son el germen de la consideración de Dios como una comunidad (trinitaria) de amor²³⁸ que tanta importancia tendrá en autores posteriores (como Agustín o el propio Guillermo de Saint-Thierry).

²³⁵ La noción del amor como fuente de conocimiento recíproco tiene -afirma Vergés- raíces veterotestamentarias, pero aparece de forma explícita en pasajes del evangelio de Juan (Jn 10) y en sus cartas. Cf. Vergés, S., *Dios es amor...*, 113.

²³⁶ Cf. García-Lomas Gago, L. J., “La mística del amor ...”, 287, donde expusimos por primera vez esta división.

²³⁷ Spicq, C., *Agape...*, 1274.

²³⁸ Cf. Vergés, S. *Dios es amor...*, 287. Vergés recuerda el corpus joánico es el único cuerpo de escritos neotestamentarios donde se retoma la sponsalidad para describir las relaciones entre Dios y su pueblo. Jesús es referido como el Esposo en varios pasajes del evangelio de san Juan, que viene a unirse a su esposa, la comunidad del nuevo Israel, la Iglesia. Cf. Vergés, S., *Dios es amor...*, 86.

Por su parte, el corpus de escritos tradicionalmente atribuido a san Pablo parte también del amor de Dios revelado en Cristo para proponer el amor como modo de vida de los cristianos. Así se expresa el apóstol en la Carta a los Romanos:

Dios nos demostró su amor en que, siendo nosotros todavía pecadores, Cristo murió por nosotros. ¡Con cuánta más razón, pues, justificados ahora por su sangre, seremos por él salvados del castigo! Si, cuando éramos enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, ¡con cuánta más razón, estando ya reconciliados, seremos salvados por su vida! Y no solo eso, sino que también nos gloriamos en Dios, por nuestro Señor Jesucristo, por quien hemos obtenido ahora la reconciliación (Rom 5, 8-11).

Ahora bien, si por algo destaca Pablo es justamente por subrayar el carácter existencial y antropológico del amor cristiano. El ágape es, para Pablo, un estado de vida del hombre, signo de una nueva existencia²³⁹. Los estudios de Oda Wischmeyer²⁴⁰ sobre el ágape paulino han destacado justamente que, además de dar una impronta teológica (destacando la fuente del amor que es Dios) al amor, Pablo se preocupa en sus escritos en mostrar cómo el amor cristiano se manifiesta en el conjunto de relaciones que vive el creyente. El ágape es lo que da valor al cristiano como tal, porque le asemeja a Dios y a su vida trinitaria²⁴¹. De hecho la existencia del cristiano vivida en el amor tiene justamente como fuente otra relación: la relación con Dios cuyo fundamento es la fe, la confianza en el Dios revelado en Cristo. En el capítulo 13 de la Primera Carta a los Corintios Pablo, haciendo uso de la forma literaria del encomio, hace la más completa descripción de la noción neotestamentaria del amor:

Si hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, pero no tengo amor, no sería más que un metal que resuena o un címbalo que aturde. Si tuviera el don de profecía y conociera todos los secretos y todo el saber; si tuviera fe como para mover montañas, pero no tengo amor, no sería nada. Si repartiera todos mis bienes entre los necesitados; si entregara mi cuerpo a las llamas, pero no tengo amor, de nada me serviría. El amor es paciente, es benigno; el amor no tiene envidia, no presume, no se engríe; no es indecoroso ni egoísta; no se irrita; no lleva cuentas del mal; no se

²³⁹ Cf. Lemonon, J. P., "L'Agapé...", 94-95.

²⁴⁰ Cf. especialmente Wischmeyer, O., *Der höchste Weg: das kapitel 13 in des 1. Korinterbrief*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1981.

²⁴¹ Cf. Wischmeyer, O., *Der höchste Weg...*, 224-225.

alegra de la injusticia, sino que goza con la verdad. Todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta. El amor no pasa nunca. Las profecías, por el contrario, se acabarán; las lenguas cesarán; el conocimiento se acabará (1 Cor 13, 1-8).

Frente a las pretensiones de los corintios de tener un conocimiento salvador superior al amor cristiano²⁴², Pablo polemiza y ensalza el amor como expresión suprema de la vida del cristiano que tiene su raíz (como ya afirmaban los sinópticos) en las actitudes de Jesús. De esta forma, el ágape paulino aparece calificado como un amor que tiene unos contornos muy específicos de preferencia, atención, solicitud, don de sí y atención al otro, relación personal e importancia del sujeto, temas que ya hemos visto apuntados tanto en el Cantar de los Cantares como en el resto del Nuevo Testamento.

El ágape cristiano: una reflexión

Así comprendido el ágape en sus diversas manifestaciones, es momento de sistematizar y reflexionar sobre su significado filosófico como figura del amor. El ágape cristiano ha sido abordado tradicionalmente desde un punto de vista exegético y bíblico, pero también se han dado algunos análisis filosóficos interesantes. Hay un análisis del ágape neotestamentario que destaca a nuestro juicio: el que llevara a cabo el pensador V. Warnach²⁴³ en su obra *Agape: die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*. En la obra, tras una primera parte dedicada a estudiar las manifestaciones del ágape en el Nuevo Testamento, el autor dedica la segunda parte de la obra a intentar explicar “das Wesen del Agape”, (el ser del amor). En síntesis, del análisis de Warnach se pueden extraer las siguientes características de la concepción cristiana del amor²⁴⁴:

1. En primer lugar, el ágape es un afecto que se revela en las relaciones humanas que Jesús constituye en los relatos evangélicos. Este es uno de los temas que

²⁴² Cf. Ibid., 228.

²⁴³ 1909-1970. Monje benedictino del monasterio de Maria Laach, su pensamiento estuvo muy influenciado por la *Mysterientheologie* de Odo Casel. Fue profesor de Filosofía Cristiana en la Universidad de Salzburgo. Curiosamente, mantuvo una estrecha relación epistolar con X. Zubiri, y hay aspectos de la concepción de Warnach del ágape cristiano que se pueden ver también en el pensamiento del autor español. Cf. Díaz Muñoz, G., “Relación de Xavier Zubiri y Dom Viktor Warnach durante 1935-1944”, en: *The Xavier Zubiri Review*, 8 (2006), 111-146.

²⁴⁴ El autor dedica las pp. 181 a 478 a un análisis del amor neotestamentario. Resumimos aquí las ideas más interesantes para nuestro estudio.

veremos que desarrolla Guillermo de Saint-Thierry con mayor acierto: el carácter existencial y el dinamismo temporal de la relación como camino de revelación del amor.

2. Al mismo tiempo, su origen está en Dios. A diferencia del punto de partida del Antiguo Testamento, que es el amor humano (desde donde puede descubrirse el amor divino), el Nuevo Testamento parte del amor de Dios para, a partir de él, profundizar en las relaciones humanas. La donación del ágape divino, absolutamente gratuita, es el fundamento de todo amor humano. La relación divino-humana que Dios viene a establecer en Cristo con los hombres ostenta la primacía. De ahí que en nuestra exposición sobre el pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry en la relación divino-humana como matriz de toda relación.
3. La lógica del ágape es una lógica de donación divina y gratuidad que genera una relación, que es la relación amorosa. Esta idea del cambio de lógicas se hará patente en la reflexión agustiniana contenida en las *Confesiones*.
4. Esta relación amorosa se da gracias a que el Dios cristiano es ya una comunidad de amor entre tres personas. La teología trinitaria, contenida ya *in nuce* en el texto del Nuevo Testamento, coloca en primer plano la relación amorosa que es, para Warnach, la “manifestación del ser divino” (*Wesensäußerung*)²⁴⁵
5. Ese amor divino se dirige a la totalidad de la persona, a lo personal del sujeto. El ágape supone una antropología unitaria en la que Dios se relaciona con un sujeto personal de forma única exclusiva, de la misma forma que se expresaba el amor de los amantes en el Cantar de los Cantares.
6. Si Dios es definido como ágape en el Nuevo Testamento, esto implica que el amar divino tiene un valor óntico. Para Warnach, el amor no es un mero movimiento del alma o una emoción, sino que el acto de amar es “pleno de ser” (*Seinhaft*), porque manifiesta la naturaleza más profunda del ser personal de Dios. Con expresiones como esta Warnach abre camino para una reflexión sobre el amor cristiano que pone el acento en du dimensión metafísica.

²⁴⁵ Ibid., 168.

7. Eso implica una necesidad de repensar el ser como ser-con (*esse est co-esse*, como veremos en Guillermo de Saint-Thierry). Para el ágape neotestamentario, la estructura interna del ser es comunidad, es ser-con. Dios llama al ser lo que no es (Cf. Rom 4, 17) entrando en relación con ello, es decir, en diálogo con ello. De nuevo aquí Warnach va abriendo camino hacia un planteamiento del ser en categorías relacionales.
8. En consecuencia, la creación de cada ser humano es una llamada, un acontecimiento personal que implica un diálogo con Dios. Ser persona es así responder al diálogo divino²⁴⁶. El ágape divino implica una comprensión del ser personal como ser digno de amor, ser responsorial acoge la *llamada* de otro, aspecto que destacará Guillermo de Saint-Thierry.
9. La vivencia del amor divino implica una transformación de las relaciones sociales y de la concepción del otro. Las relaciones que se construyen desde el ágape son relaciones que tienden a imitar la donación divina, por lo que se caracterizan por la salida de sí, por dejar espacio al otro y por el servicio mutuo. La *alteridad* se convierte en *proximidad* por cuando el otro se convierte en prójimo.

Estos son, para Warnach, los rasgos más característicos del ágape neotestamentario. Como puede comprobarse, el Nuevo Testamento retoma muchos aspectos del amor tal y como es descrito en el Antiguo Testamento (carácter personal, único e intransferible, dinámica transformadora, apertura a la trascendencia...) pero profundiza en su base y punto de partida, que es la donación del amor divino, manifestado ahora en la revelación cristiana.

La figura del amor bíblico queda así completa. Si nos hemos detenido en analizarla en detalle es porque prácticamente todos los temas que hemos visto serán desarrollados por Guillermo de Saint-Thierry en su obra. La figura bíblica es así la gran matriz conceptual del pensamiento sobre el amor del abad de Saint-Thierry, que la desarrolla y la profundiza siguiendo (y, a nuestro juicio, superando) a san Agustín. Solo nos resta dar cuenta de dos cuestiones pendientes para cerrar este apartado: ¿cuáles son los límites de esta concepción bíblica del amor?, y ¿es posible articularla con la concepción griega?

²⁴⁶ Warnach se reconoce aquí deudor de M. Blondel y su concepción de la persona. Cf. *Ibid.*, 267.

Los límites del ágape. Su articulación con el eros griego.

La figura bíblica del amor, tal y como la hemos expuesto en las páginas precedentes, supera algunas de las cuestiones que estimamos que el *eros* platónico no trataba de forma adecuada, como el valor dado al cuerpo, a la persona amada, a la sensibilidad e incluso al sujeto amante, dándose además un completo fundamento teológico en el Nuevo Testamento. El punto de partida del amor bíblico es la relación: relación entre un hombre y una mujer (Cantar de los Cantares), relación entre Dios y los hombres en el NT. La categoría de relación y su dinamismo es la clave en el amor bíblico. Frente al *eros* griego, que definimos como un movimiento de la voluntad, el amor bíblico es ante todo una relación personal (que, por otra parte, implica una salida de sí). Pensar filosóficamente el amor como relación será la gran aportación del abad de Saint-Thierry.

Con todo, la concepción bíblica del amor, en su evolución desde el amor elogiado por el Cantar de los Cantares al ágape neotestamentario sufre (al menos aparentemente) un proceso de espiritualización en el que algunas de las ricas dimensiones del Cantar de los Cantares parecen quedar ausentes: el valor del cuerpo de la persona amada, de la sensibilidad, de la belleza parecen quedar al margen en el Nuevo Testamento, que pone el acento en la fuente del amor, que es Dios. El ágape neotestamentario parece prescindir de las cualidades más pasionales del amor, además de los planos sexual y generativo²⁴⁷. No descuida el plano relacional por cuanto hemos visto cómo se reconstruyen las relaciones sociales desde el ágape revelado por Cristo, pero la intimidad de los amantes del Cantar no se halla reflejada en el Nuevo Testamento.

La cuestión que esto plantea es: ¿prescinde el ágape de estas dimensiones o es más bien necesario leer el mensaje bíblico sobre el amor en su integridad, uniendo el Antiguo y el Nuevo Testamento? A nuestro juicio, la solución integradora tiene más sentido teniendo en cuenta la complementariedad de ambos Testamentos y, sobre todo, que las visiones expuestas en el Cantar de los Cantares y en el Nuevo Testamento no se oponen en ningún momento, sino que tienen una base común: la noción de relación. Se trata, sobre todo, de una diferencia de contextos y de aproximaciones. El Cantar de los Cantares

²⁴⁷ Cf. *Ibid.*, 456.

parte de la inmanencia para abrirse a la trascendencia, mientras que el Nuevo Testamento parte de la trascendencia divina que, con la donación de su amor, reconfigura las relaciones interpersonales.

Por otro lado, puede decirse que la Biblia no contiene las ricas reflexiones platónicas o plotinianas sobre la realidad y su estructura metafísica. Como ya dijimos, la Biblia no es un libro filosófico, aunque tenga relevancia para la reflexión filosófica. Por ello, hay aspectos tratados por la reflexión griega sobre el amor que no se hallan de forma explícita en la concepción bíblica. Destaca sobre todo la articulación reflexiva que opera la filosofía griega sobre el papel que el amor tiene en la realidad. La riqueza de las reflexiones platónicas sobre la fruición del Bien a que se llega por medio del *eros* o el papel que *eros* tiene en el despliegue de la realidad plotiniana son aspectos que la narrativa bíblica no contiene, pues parte de un punto de vista eminentemente relacional. La clave es el sujeto que ama y es amado, ya sea por otra persona o por Dios. En el *eros* griego, por otra parte, se pone el acento en la transformación personal del sujeto como consecuencia del movimiento amoroso. El amor bíblico pone más el acento en el sujeto amado, en el *otro*.

De la misma manera, el *eros* griego, tal y como lo hemos presentado, es una figura del amor que implica ascenso y movimiento de la voluntad como resultado de la experiencia sensible de la belleza para elevarse hacia el mundo de inteligible. Esta virtualidad ascendente del amor, capaz de abrir la comprensión del *logos* de la realidad, no se halla desarrollada (aunque sí intuida en la afirmación *Dios es amor*) en la Biblia. El *eros* griego apunta a la elevación y purificación de las pasiones amorosas, mientras que el amor bíblico, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, apunta a vivir esas relaciones desde la apertura a la trascendencia.

Con todo, la cuestión de cómo relacionar los aspectos más pasionales del fenómeno amoroso (*eros* como movimiento) con las dimensiones más espirituales (ágape como donación y relación) del mismo es una cuestión que sigue suscitando un vivo debate, debate que se ha centrado en la (supuesta) contraposición entre las dos figuras de amor que hemos expuesto: el amor en el pensamiento platónico y el amor tal y como lo concibe la Biblia. La cuestión sobre la articulación entre estas dos figuras del amor no

puede tratarse sin hacer referencia a la obra seminal de A. Nygren *Agape y Eros*²⁴⁸, publicada en los años 30 del siglo XX. En ella, el teólogo luterano y posterior obispo de Lund investiga ambas categorías desde una perspectiva teológica y llega a la conclusión de se trata de figuras opuestas e incompatibles de amar, al menos desde un punto de vista cristiano. Mientras que *eros* es un movimiento de anátesis, de ascensión del sujeto (y es por tanto una categoría antropocéntrica), ágape es una categoría teocéntrica que implica descenso, katábasis, don de sí.

La principal crítica que Nygren lleva a cabo es la calificación del *eros* griego como algo impropio de la tradición cristiana y nocivo para la misma. Es cierto que, como hemos visto, la noción de ágape es fundamentalmente bíblica. Por eso Nygren, en la segunda parte de su obra, lleva a cabo una profunda investigación de la tradición de pensamiento cristiano para concluir que, desde que algunos pensadores como Orígenes o el mismo Agustín asumieron parte de los presupuestos del platonismo, se produjeron intentos de sintetizar *eros* y ágape, la tradición griega y la cristiana, asumiendo así una categoría espuria en que introduce distorsiones en la homogeneidad de la revelación.

Así, el platonismo cristiano (personificado por autores como Agustín o Guillermo de Saint-Thierry) habría dado cabida al *eros* griego como camino de ascensión a Dios, poniendo el acento en el hombre y en sus posibilidades de llevar a cabo esta subida, olvidando la primacía divina. Sólo Lutero, opina Nygren, supo ver este problema y separar de nuevo *eros* y ágape para centrarse en esta última categoría como la propiamente cristiana.

Aunque la tesis de Nygren ha sido muy polémica, no es cuestión aquí de entrar en profundidad en ella por ser de índole eminentemente teológica. La mejor respuesta que se ha dado desde la filosofía a la tesis de Nygren viene dada por el análisis de Jean-Luc Marion en *El fenómeno erótico*²⁴⁹. A juicio del pensador francés, un grave error del acercamiento de la filosofía al fenómeno amoroso ha sido que “rechazó simultáneamente su unidad, su racionalidad y su primacía”²⁵⁰. En abierta polémica con Nygren, Marion parte en su análisis filosófico del *postulado de la univocidad del amor*. El amor es un

²⁴⁸ Edición original sueca publicada en Estocolmo en 1930. Nosotros la citaremos siempre por su edición inglesa: Nygren, A., *Agape y Eros*, Westminster Press, Philadelphia 1953.

²⁴⁹ Marion, J. L., *El fenómeno erótico*, Ediciones literales, Córdoba 2000.

²⁵⁰ *Ibid.*, 11.

fenómeno unívoco, “no puede decirse más que en un solo sentido”²⁵¹. Esto no significa que no existan matices o acentos (se puede poner el acento en el movimiento amoroso dentro de sí, o en la presencia del amado, o en el deseo de posesión...), pero estos matices no deberían oscurecer, a nuestro juicio, *la figura única del amor*. Las figuras griega y bíblica del amor son figuras parciales, que destacan aspectos muy concretos de dicho fenómeno, cuyos límites ya hemos señalado. Así, dice Marion:

Hace falta mucha ingenuidad o mucha ceguera, o más bien ignorar todo lo referido al amante y a la lógica erótica, para no ver que el *ágape* posee y consume tanto como el *eros* ofrece y entrega. No se trata de dos amores, sino de dos nombres tomados entre una infinidad de otros nombres para pensar y decir el único amor.²⁵²

De la misma forma, la univocidad del amor comporta que cualquier afirmación que se haga sobre el amor interpersonal se puede aplicar también al Dios cristiano, y viceversa²⁵³. Sobre este aspecto incidió mucho el profesor Marion en el curso *Figure della coscienza erotica*, tenido en la Pontificia Universidad Lateranense en noviembre de 2023 y al que pudimos asistir. En conversación con el pensador francés pudimos comprobar la importancia que otorgaba a la univocidad del amor y la relevancia que tiene a la hora de presentar el pensamiento de un autor como Guillermo de Saint-Thierry²⁵⁴. Por eso, el análisis del amor que va a llevar a cabo el abad de Saint-Thierry, centrado sobre todo en la relación entre Dios y el hombre, sirve como paradigma para la comprensión global del fenómeno amoroso. En cierto modo Guillermo de Saint-Thierry va a revelar que en el ágape bíblico, leído con los instrumentos filosóficos del pensamiento griego, ya están presente todas las dimensiones de la figura completa del amor si se articula bajo la categoría de relación.

De ahí que, a nuestro juicio, sea necesario desvelar la figura completa del amor, que conjuga los aspectos más metafísicos y ascensionales de la figura griega con los

²⁵¹ Ibid.

²⁵² Ibid., 253.

²⁵³ “Por eso, si el amor no se dice sino como se lo da -en un solo sentido- y si además Dios se nombra con el mismo nombre del amor, ¿habrá que concluir que Dios ama como amamos nosotros, con el mismo amor que nosotros, de acuerdo a la única reducción erótica? Evidentemente, podemos dudarlo, pero no evitarlo. Por que de hecho Dios no se revela solamente por amor y como amor; también se revela por los medios, las figuras, los momentos, los actos y los estadios del amor, del único amor, el que también nosotros practicamos”. Ibid.

²⁵⁴ Queremos agradecer al profesor Marion su generosidad a la hora de resolver las cuestiones que su obra *El fenómeno erótico* nos ha planteado y de indicarnos algunos caminos de reflexión que recogeremos a lo largo de nuestro estudio.

relacionales de la figura bíblica, superando sus limitaciones en un marco global. No se podrá entender ni analizar el pensamiento del abad de Saint-Thierry sobre el amor sin haber previamente desvelado esta figura con todas sus potencialidades filosóficas. Esa labor corresponde a nuestro juicio, en la historia del pensamiento cristiano, a san Agustín.

3. CAPÍTULO TERCERO: SAN AGUSTÍN Y LA DENSIDAD FILOSÓFICA DEL AMOR

3.1. Agustín y el platonismo: una introducción²⁵⁵.

En el itinerario intelectual que estamos dibujando en esta primera parte de nuestro estudio ocupa un lugar primordial el pensamiento de Agustín de Hipona por dos razones. En primer lugar, porque su fecunda obra va a ser la que asimile muchas de las ideas del pensamiento antiguo²⁵⁶, convirtiéndose así en vehículo de transmisión de estas ideas en la Edad Media. En segundo lugar, porque la huella del pensamiento de obispo de Hipona en Guillermo de Saint-Thierry es, como veremos, muy importante.

Agustín es sin duda el gran artífice de la síntesis que denominamos platonismo cristiano. Sin embargo, como afirma Claudio Moreschini²⁵⁷, la cuestión de la influencia del platonismo en el pensamiento de san Agustín es una de las cuestiones más fuertemente debatidas entre los expertos en el pensamiento del obispo de Hipona²⁵⁸. Un dato es, sin embargo, incontestable: Agustín leyó obras filosóficas de corte neoplatónico, lo cual nos dejó atestiguado en sus escritos²⁵⁹, y su lectura resultó clave en su evolución intelectual para superar algunas de las concepciones del maniqueísmo que había profesado, como veremos a raíz del estudio de las *Confesiones*²⁶⁰.

²⁵⁵ La cuestión sobre las relaciones entre Agustín la filosofía platónica y neoplatónica es muy amplia, por lo que en este epígrafe presentamos simplemente las ideas más aceptadas por los intérpretes de Agustín en tanto que van a dar pie a lo que luego se refleja en sus escritos y aparecerá en la obra de Guillermo de Saint-Thierry.

²⁵⁶ No en vano uno de los grandes expertos en el pensamiento antiguo, John M. Rist, dará como título a su obra sobre san Agustín *Augustine: ancient thought baptized*.

²⁵⁷ Moreschini, C., *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milano 2013, 1046.

²⁵⁸ Recientemente, L. Zwollo ha proporcionado un resumen muy oportuno del *status quaestionis*. Cf. Zwollo, L., *St. Augustine and Plotinus: the Human Mind as Image of the Divine*, Brill, London 2018, 18 y ss.

²⁵⁹ Así, en uno de sus primeros escritos, *De Beata Vita*, hace una síntesis de su constante búsqueda de la sabiduría a lo largo de su juventud desde la lectura del *Hortensio* de Cicerón. En esa narración nos cuenta: “Leí algunos—poquísimos—libros de Plotino, a quien eras tú también muy aficionado, y comparando con ellos la autoridad de los libros cuyas páginas declaran los divinos misterios, tanto me enardecí, que hubiera roto todas las áncoras a no haberme conmovido el aprecio de algunos hombres” (*De Beata Vita*, 1,4).

²⁶⁰ Es bien conocido el testimonio que da de Plotino en el *Contra Academicos*. El libro III de esta obra se dedica a hacer una síntesis de las doctrinas tenidas por platónicas en su tiempo, revisando la historia de la Academia y del devenir del platonismo. Así, en relación con Plotino afirmará: “Y por eso, no mucho después de aquellos tiempos, amortiguada toda obstinación y terquedad, la doctrina de Platón, que es la más pura y luminosa de la filosofía, deshechas las nubes del error, volvió a brillar, sobre todo en Plotino, filósofo platónico, quien fue juzgado tan semejante a su maestro, que se creería que habían vivido juntos,

Así, Agustín no sólo leyó, sino que apreciaba la doctrina de autores neoplatónicos como Plotino. Esta valoración positiva aparece recogida en las *Confesiones*, donde en su entrevista con el presbítero Simpliciano narra lo siguiente:

Me encaminé, pues, a Simpliciano, padre en la colación de la gracia bautismal del entonces obispo Ambrosio, a quien éste amaba verdaderamente como padre. Le conté los asendereados pasos de mi error; pero cuando le dije haber leído algunos libros de los platónicos, que Victorino, retórico en otro tiempo de la ciudad de Roma había vertido a la lengua latina -y del cual había oído decir que había muerto cristiano-, me felicitó por no haber dado con las obras de otros filósofos, llenas de falacias y engaños, según los elementos del mundo, sino con éstos en los cuales se insinúa por mil modos a Dios y a su Verbo (*Conf.* VIII, 2,3).

Ante textos como estos podemos afirmar que Agustín conocía y valoraba de forma positiva el platonismo, y singularmente la obra de Plotino²⁶¹. ¿Cuáles fueron esos *libri Platoniorum* que leyó Agustín? La cuestión no ha dejado de suscitar el interés de los estudiosos, y ya desde la obra seminal de P. Henry *Plotin et L'Occident*²⁶², aunque el debate no ha cesado, se va alcanzando progresivamente un cierto consenso doctrinal. Como afirma Van Fleteren, queda excluida una lectura directa de los textos de Platón²⁶³, dados los escasos conocimientos de griego de Agustín. Su conocimiento de Platón vino a través de doxografías y traducciones. El mismo Van Fleteren se ha expresado más recientemente en la misma línea, subrayando que la historiografía del siglo XX ha oscilado mucho entre la búsqueda constante de ideas neoplatónicas en los escritos del obispo de Hipona (lo que podríamos denominar “paradigma de la pervivencia”) y la

pero, por la larga distancia de tiempo que los separa, más bien se ha de decir que en éste ha revivido aquel”. (*Contra Academicos* III, 19, 41).

²⁶¹ Como recuerda L. Zwollo, en *La Ciudad de Dios* (VIII, 10, entre otros pasajes), Agustín puntualiza su opinión respecto a los filósofos platónicos y hace un diagnóstico más crítico que el de las *Confesiones*, aunque su juicio global sea similar. Cf. Zwollo, L., *St. Augustine...*, 55.

²⁶² Henry, P., *Plotin et l'Occident*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 1934. Se consultará con interés el capítulo III, *Saint Augustin, le converti*, 63-119. En él se sientan las bases del consenso doctrinal al que hacemos referencia, basado en tres ideas: a) Agustín leyó a Plotino y a Porfirio, b) Agustín no leyó a Platón, c) A pesar de la influencia plotiniana, Agustín no se convertirá al neoplatonismo como afirmó a principios de siglo XX P. Alfarié, sino al cristianismo, desde donde releerá la obra de Plotino.

²⁶³ Van Fleteren, F., “Platón, platonismo” en: Fitzgerald, A.D. (coord.), *Diccionario de San Agustín*, Monte Carmelo, Burgos 2001, 1060. En adelante citaremos esta obra como *DAug.*

afirmación de su originalidad frente al pensamiento griego²⁶⁴ (lo que denominaremos “paradigma de síntesis”).

Ahora bien, sí que existe un consenso entre los estudiosos al afirmar que el obispo de Hipona sí leyó, en traducción de Mario Victorio, las *Enéadas* de Plotino, o al menos algunos de sus libros²⁶⁵, entre los que figuran algunos de los que hemos tratado en epígrafes anteriores, singularmente III, 5 (sobre el eros) y fragmentos de las *Enéadas* I, IV, V y VI. Por todo ello, la influencia plotiniana en San Agustín ha sido la que ha recibido una mayor atención por parte de los estudiosos²⁶⁶, aunque como afirma A.M Bowery²⁶⁷, resulta complejo determinar las influencias específicas por la capacidad de Agustín de sintetizar y transformar las ideas de Plotino.

De hecho, es esta última idea la que domina en la historiografía agustiniana de las últimas décadas, conformando lo que hemos llamado “paradigma de síntesis”: destacar la capacidad de Agustín de asumir el legado del pensamiento platónico-plotiniano pero al mismo tiempo de sintetizarlo con todo el bagaje bíblico en aquello que resulta compatible, desechando todo aquello que puede resultar contrario a la fe cristiana, y avanzando así en una mejor comprensión de fenómenos como el amor. Así, para J. Rist, Agustín transforma la herencia griega insertándola en un contexto netamente cristiano de tal manera que su propia profundización en el misterio cristiano le llevará a asumir cada vez más la incompatibilidad de muchos aspectos del pensamiento platónico o plotiniano que, en apariencia, podían parecer asimilables al cristianismo²⁶⁸. Así, el platonismo le sirve para extraer riquezas filosóficas de la revelación cristiana sin alterarla.

²⁶⁴ Cf. Van Fleteren, F., “Augustine and Philosophy”, en: Cary, Ph., Doody, J., Paffenroth, K. (eds.), *Augustine and Philosophy*, Lexington Books, Lanham 2010, 27.

²⁶⁵ Distintos autores recogen diferentes enumeraciones de aquellos libros de las *Enéadas* que habría leído Agustín. Cf. Moreschini, C., *Storia del pensiero cristiano...1047*, y Zwollo, L., *St. Augustine and Plotinus...*, 20.

²⁶⁶ Mucho más polémica entre la crítica es la influencia de Porfirio en Agustín. Cf. Van Fleteren, F., *Porfirio*, en *DAug*, 1075-1079, donde se hallará una síntesis de las posturas mantenidas por los diversos expertos.

²⁶⁷ Bowery, A. M., *Plotino*, en *DAug*, 1066.

²⁶⁸ “Agustín se vio constantemente impulsado a reevaluar lo que había aprendido de la tradición filosófica griega: de los estoicos y, en mayor medida, de los platónicos. Aunque había aprendido de Plotino cómo superar diversas formas de materialismo, su experiencia de la vida cristiana, primero como laico devoto y luego como sacerdote y obispo, lo hizo cada vez más consciente de formas nuevas e inesperadas en las que los principios y los objetivos del neoplatonismo y el cristianismo están en conflicto” (“Augustine was constantly driven to reassess what he had learned from the Greek philosophical tradition: from the Stoics and to a greater degree from the Platonists. For although he had learned from Plotinus how to surmount various forms of materialism, his experience of Christian life, first as a devout layman, and later as a priest

Esta es la misma la conclusión a la que han llegado, por caminos distintos, dos grandes expertos en San Agustín: J. Oroz Reta y L. Ayres. Oroz, citando a G. Madec, recuerda que la cuestión del platonismo agustiniano es una cuestión que nunca va a quedar resuelta del todo²⁶⁹. Ayres, por su parte, estima ya refutadas las tesis que hacen de Agustín un platónico antes que un cristiano. Así, considera que Agustín, a partir de sus lecturas, adoptó y adaptó el material que había leído en fuentes platónicas para sus fines particulares (ontología cristiana, polémica antimaniquea etc...) ²⁷⁰, pero que sólo puede ser considerado platónico en cuanto que hace este uso de pensadores de esta escuela, no en cuanto él asumiera dicha doctrina de forma acrítica²⁷¹.

No siendo este un estudio global sobre la influencia del platonismo sobre Agustín, no conviene que nos extendamos más en esta cuestión, tan abordada y estudiada por los expertos en el santo de Hipona. Nos centraremos más bien en la cuestión específica del amor, para determinar hasta qué punto Agustín pudo catalizar tanto las ideas platónicas o plotinianas sobre el amor en sus escritos como el amor tal y como es comprendido en el cristianismo a partir de la Biblia, unificando las dos figuras del amor de las que hemos hablado en los capítulos anteriores para avanzar en la comprensión del fenómeno amoroso desvelando su figura completa.

De esta manera, hoy se destaca que es en el tratamiento del amor, la voluntad y la acción humana donde Agustín se separa más de sus lecturas neoplatónicas. En este sentido, J. Rist afirma que:

En ningún tema es la reconfiguración que hace Agustín [del pensamiento griego respecto del cristiano] tan evidente, tan profunda y de tanto alcance que en su

and bishop, made him increasingly aware of new and hitherto unexpected ways in which the tenets and goals of Neoplatonism and Christianity are in conflict”). Rist, J. M., *Augustine: ancient thought baptized*, OUP, Oxford 1984, 148.

²⁶⁹ Oroz Reta, J., *San Agustín: cultura clásica y cristianismo*, Publicaciones UPS, Salamanca 1989, 237.

²⁷⁰ Ayres, L., *Augustine and the Trinity*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, 13-20.

²⁷¹ Así, dirá P. Brown: “La principal limitación de esta perspectiva era que el absorbente interés en las relaciones de Agustín con el pasado clásico nos hacía olvidar sus relaciones con el presente cristiano y con las corrientes religiosas de su tiempo. Era como si estuviéramos siempre mirando en pozos profundos, intentando avistar signos de los paganos que todavía vivían en la mente de Agustín -Virgilio y Cicerón, Plotino y Porfirio-. Era su influencia en el pensamiento de Agustín lo que queríamos saber.” (“The principal limitation of this perspective was that an all-absorbing interest in Augustine’s relations with the classical past often made us forget his relations with his own Christian present and with the religious currents of his own age. It was as if we were always peering into deep wells, straining to catch sight of the long-dead pagans who were still much alive in Augustine’s own mind - Vergil and Cicero, Plotinus and Porphyry-. It was their influence on his thought which we wished to know”). Brown, P., *Augustine of Hippo, a biography. A new Edition with an Epilogue*, University of California Press Berkeley, Berkeley 2000, 498.

tratamiento de la acción moral y de la virtud; y en ningún lugar es esa reconfiguración tan destacada como en el tratamiento del mandamiento cristiano del amor al prójimo.²⁷²

Para Rist, el amor tal y como es concebido por el pensamiento platónico y plotiniano no es integrado por Agustín en el marco cristiano porque las diferencias son muy acentuadas. Este es uno de los casos en los que, en su capacidad de síntesis, Agustín se vería obligado a abandonar el pensamiento neoplatónico para salvaguardar la originalidad del cristianismo, educiendo de este todo su potencial filosófico con las herramientas proporcionadas por la tradición platónica. Este autor estima que hay aspectos de la concepción bíblica del amor que son subrayados especialmente por Agustín y que lo alejan del *eros* griego. Entre ellos destaca el valor de la alteridad²⁷³.

Agustín, para Rist, nunca olvida la importancia del amor a Dios, y sus lecturas del neoplatonismo le ayudan a comprender el amor a Dios como un movimiento de ascensión hacia el Dios cristiano²⁷⁴. Pero el amor cristiano es más que ascensión hacia Dios. Así, ya vimos como el amor al Uno como movimiento ascensional, el *eros* platónico/plotiniano, no tiene en cuenta el valor y unicidad de la persona amada. Para Agustín, el amor bíblico viene a superar estas aporías al otorgar un valor clave al otro, al prójimo que se debe amar²⁷⁵ y cuyo amor es, al mismo tiempo, medio y expresión del amor de Dios. No es en virtud de un deseo de ascensión que se ama, sino que lo amado es amado en sí mismo y por sí mismo. Como ya vimos que afirma en los *Soliloquios*: “lo que no se ama por sí mismo, no se ama” (“quod non propter se amatur, non amatur”²⁷⁶).

De hecho, en una de las escasas definiciones que hace del amor en sus obras, afirma el obispo de Hipona: “amar no es otra cosa que desear una cosa por sí misma”²⁷⁷. Asimismo, Dios no desaparece nunca del esquema agustiniano, y el auténtico amor al

²⁷² “Nowhere is Augustine's reassessment more evident, or more far-reaching, than in his account of moral behaviour and of virtue; and nowhere is it more acute than in his treatment of the Christian commandment to love one's neighbour”. Cf. Rist, J., *Augustine: ancient thought baptized...*, 148.

²⁷³ Cf. *Ibid.*, 159.

²⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 161.

²⁷⁵ Cf. *Ibid.*, 163.

²⁷⁶ *Soliloquia* I, 13, 22.

²⁷⁷ *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 35.

prójimo es siempre un amor “en Dios” pues la fuente del amor al prójimo es la donación del amor de Dios, con quien el sujeto establece una relación personal²⁷⁸.

En el mismo sentido se manifiesta L. Zwollo en su reciente monografía sobre Agustín y Plotino. La autora destaca la existencia de una serie de temas comunes en el tratamiento del amor: su origen en Dios/Uno o el empleo de metáforas como Luz y Verdad para referirse al amor. Sin embargo, el elemento común que más destaca es el tratamiento del amor como un camino de ascensión²⁷⁹ hacia Dios/Uno, que implica vincular amor y conocimiento²⁸⁰.

Con todo, se impone aquí de nuevo el empleo del *test de Tomasic*. Ciertamente, tanto Plotino como san Agustín emplean términos que solemos traducir con el vocablo “amor” para hablar del ascenso al Uno o a Dios, de la misma forma que lo emplean para hablar del amor del Uno o Dios. Sin embargo, las diferencias en la caracterización metafísica del Uno plotiniano y del Dios cristiano de nuevo determinan que, aunque el lenguaje empleado por ambos autores sea similar, no lo sea su significado.

La propia L. Zwollo lo reconoce en su estudio al destacar que es más lo que separa a Agustín de Plotino que lo que les une²⁸¹. El carácter trinitario y comunal del Dios cristiano, que pone la relación interpersonal en el centro de su ser, es el punto clave en la metafísica agustiniana que altera radicalmente el planteamiento sobre el amor, desvelando una figura más completa aunque el lenguaje pueda tener similitudes con el plotiniano.

El Dios cristiano, a diferencia del Uno plotiniano, tiene voluntad, y esa voluntad es amor para con los hombres. El elemento personal del Dios cristiano, su encarnación en la persona de Cristo y su sacrificio por los hombres son aspectos que proporcionan, como vimos en el epígrafe anterior, una visión muy diferente del significado del amor²⁸². De la misma manera, la autora destaca cómo el pensamiento de san Agustín, en línea con la revelación cristiana, da una importancia capital al amor al otro. La alteridad y la relación

²⁷⁸ Así, afirmará Agustín que, si se nos manda amar a Dios y al prójimo, es porque el amor nos ha sido dado previamente. Cf. Rist, J. M., *Augustine: ancient thought baptized...*, 180.

²⁷⁹ Aunque reconoce que existe una diferencia fundamental en Agustín respecto de Plotino en esta ascensión: la necesidad de la gracia divina. Cf. Zwollo, L., *St. Augustine and Plotinus...*, 365.

²⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 359.

²⁸¹ Cf. *Ibid.*, 374 y ss.

²⁸² Cf. *Ibid.*, 375.

amorosa interpersonal, que en Plotino podría ser una mera metáfora para comprender el amor al Uno, se convierte en Agustín en la propia esencia del cristianismo²⁸³. Por ello, estima L. Zwollo que el amor, para Agustín, determina la configuración de una nueva manera de relacionarse con el otro, totalmente ajena al mundo conceptual plotiniano. Lo veremos al final de este epígrafe.

Así, la autora concluye que Agustín asume del neoplatonismo un gran número de expresiones de densa carga filosófica que ayudan a dar profundidad a la noción bíblica de amor (el amor como camino de ascensión a Dios, la carga epistemológica del fenómeno amoroso, la identificación entre amor y visión, entre otros), pero asumiéndolas en un esquema metafísico netamente distinto al plotiniano. En un artículo más reciente, la autora lo ha sintetizado con particular acierto:

Agustín era de hecho un platónico, un discípulo de Plotino. Sin embargo, hizo las correcciones necesarias a la noción de eros de Plotino: expuso que debe haber un elemento humano o personal de Amor en la Deidad, como se ejemplifica en la vida de Cristo en la Tierra y su relación personal con las almas humanas. El amor por los demás debe pasar a primer plano, como resultado natural de una unión amorosa con Dios. Además, para facilitar las relaciones humanas, hay que amar la Justicia e inculcarla en uno mismo. Agregó un contexto social en la lucha por la redención a través del amor, para brindar apoyo a los fieles al complementar el apoyo de Cristo para nosotros.

Así, Agustín defendió la superioridad del cristianismo al exponer que la doctrina cristiana de la imagen humana de Dios contenía en realidad lo mejor de la filosofía de Plotino: su epistemología, el relato de la ascensión, la contemplación de las Ideas eternas y la sabiduría de Dios. Sobre todo, como Plotino, afirmó que el amor, como base de toda existencia, era también el motor de la ascensión a Dios, así como la base de la redención. Como tal, Agustín combinó la filosofía de amor de Plotino fuertemente orientada hacia el interior con el mensaje orientado hacia el exterior del Amor y la Sabiduría de Cristo, con la expresión del amor hacia los demás seres humanos y el mundo.²⁸⁴

²⁸³ “The core business of Christianity”. *Ibid.*, 375.

²⁸⁴ “Augustine was indeed a Platonist – he was a disciple of Plotinus. Yet, he made necessary corrections to Plotinus’ notion of eros: he expounded that there must be a human or personal element of Love in the Godhead, as exemplified in Christ’s life on Earth and his personal relationship with human souls. Love for others must come to the foreground, as a natural outcome of a loving union with God. Further, in order to

En consecuencia, el paradigma interpretativo actual sobre san Agustín asume que el de Hipona *desvela una figura del amor*, la *caritas*, que no es resultado de insertar la novedad bíblica en el esquema conceptual griego, sino, al contrario, de enriquecer la concepción bíblica del amor con la densidad filosófica del *eros* griego²⁸⁵, avanzando hacia una comprensión más completa de un fenómeno muy complejo. Así lo afirma G. Reale:

Puede decirse que el deseo se inserta perfectamente en Agustín en el nexo estructural del amor de donación de Dios por el hombre. Dios, habiéndonos amado el primero, nos ha dado gratuitamente el deseo y la posibilidad de amarlo, y precisamente de amarle a Él como nos ha amado. Por eso, más allá del paradigma del ágape como amor de donación entendido en un sentido restrictivo y excluyente *in toto* y del paradigma centrado sobre el *eros* como deseo, se impone un tercer modelo interpretativo del amor, entendido como ágape que incluye el *eros*.²⁸⁶

Por tanto, la *caritas* agustiniana es un concepto que, integrando la herencia del pasado, adquiere en la magna obra del obispo de Hipona una entidad nunca vista, acabando además con la dicotomía que establecía la contraposición entre las figuras de *eros* y de ágape al alumbrar, en palabras de Marion, una figura *unívoca*, la *caritas*.

Por ello, si queremos comprender la propuesta de Guillermo de Saint-Thierry, es necesario que nos acerquemos con más detalle a la concepción del amor que maneja san Agustín, pues el abad de Saint-Thierry, como veremos, recoge la herencia agustiniana,

facilitate human relations, one must love Justice and instill it in oneself. He added a social context in the striving for redemption through love, to provide support for the faithful in supplementing Christ's support of us.

Thus, Augustine defended the superiority of Christianity by expounding that the Christian doctrine of the human image of God actually contained the best parts of Plotinus' philosophy: its epistemology, the account of the ascent, the contemplation of the eternal Ideas and God's wisdom. Above all, like Plotinus, he asserted that love, as the basis of all existence, was also the driving force to the ascent to God, as well as the basis of redemption. As such, Augustine combined the strongly interior-oriented philosophy of love of Plotinus with the exterior-oriented message of Christ's Love and Wisdom, with the expression of love towards other human beings and the world". Cf. Zwollo, L., "Aflame in Love: St. Augustine's Doctrine of *amor* and Plotinus' Notion of *eros*", *Studia Patristica* LXXV (2017), 80.

²⁸⁵ Cf. Teske, R., "The Ambiguity of Love in Augustine of Hippo", en: De Paulo, C. N., Blumenthal, B., Conroy de Paulo, C., Messina, P. A., Rudnytzky, L. (eds.), *Confessions of Love: The Ambiguities of Greek Eros and Latin Caritas*, Peter Lang, New York 2011, 17.

²⁸⁶ "Ben si può dire que il desiderio viene inserito da Agostino in modo perfetto in quel nesso strutturale dell'amore donativo di Dio per l'uomo: Dio, avendoci amato per primo, ci ha dato come dono il Desiderio e la possibilità di amarlo, e, precisamente, di amare Lui, così come Lui ha amato noi. Oltre al paradigma de l'ágape come donazione inteso in senso restrittivo ed escludente *in toto* il precedente incentrato sul Desiderio, si impone, quindi, un terzo modello interpretativo dell'amore, inteso come ágape inclusiva dell'*eros*". Reale, G., "Monografia introduttiva" en: Agostino, *Le Confessioni*, Bompiani, Milano 2019, 229.

transformándola y enriqueciéndola. Lo que en la obra oceánica del obispo de Hipona es uno de más de sus increíbles destellos de pensamiento, en el abad de Saint-Thierry se convertirá en el centro de su pensamiento, su vida y su obra.

Para ello nos centraremos en tres aspectos: el amor como dimensión de la vivencia humana (que estudiaremos en las *Confesiones*), el amor como analogado estructural del hombre respecto a Dios que determina una epistemología y una ontología (aspecto clave del *De Trinitate*) y finalmente la vivencia del amor como creadora de un nuevo mundo de relaciones fraternas y sociales (para lo que nos serviremos de la *Ciudad de Dios* y de las homilias que el obispo de Hipona pronunciara sobre la Primera Carta del apóstol San Juan). Estos mismos aspectos los veremos reflejados en el pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry, por lo que estudiarlos en la obra de san Agustín nos permitirá ya sentar las bases conceptuales con las que partir en la segunda parte de nuestro estudio y, al mismo tiempo, poner de manifiesto los límites de la concepción agustiniana que, a nuestro juicio, son superados por Guillermo de Saint-Thierry.

3.2. Verdad, finitud y amor en las *Confesiones*²⁸⁷

Las *Confesiones*, libro complejo y rico (y hasta enigmático, en palabras de A. Uña²⁸⁸) son, a nuestro juicio, el mejor camino de entrada a la reflexión agustiniana sobre el amor. En la amplísima bibliografía²⁸⁹ que existe sobre esta obra se han abordado distintos problemas filosóficos de la obra como el tratamiento del tiempo, de la memoria y, sobre todo, del *yo*, de la subjetividad e interioridad explorada por Agustín a lo largo de sus páginas²⁹⁰. En estas páginas no pretendemos dar un tratamiento exhaustivo de

²⁸⁷ En este epígrafe reflejamos la lectura que de las *Confesiones* se ha realizado en el seminario de doctorado, *Agustín y los agustinismos*, de la Pontificia Universidad Comillas, dirigido por el prof. Dr. D. Ignacio Verdú Berganza. Tenemos una deuda que no podremos saldar con el director y los participantes de dicho seminario a la hora de leer las *Confesiones* desde una perspectiva que refleja su importancia filosófica y la carga que adquiere en ellas el amor.

²⁸⁸ Uña Juárez, A., “De relato a reflexión en el problema del yo: para leer las Confesiones de san Agustín”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 25 (2008), 212-213.

²⁸⁹ El artículo del prof. Uña muestra la actualidad del escrito agustiniano, no solo en su lectura, sino también en su estudio, mostrando la abundancia de bibliografía sobre las *Confesiones* que se sigue produciendo. Remitimos al lector a dicho texto y a la bibliografía que contiene para más información.

²⁹⁰ Así, G. Reale no ha dudado en afirmar que nos hallamos con Agustín ante el primer hombre moderno y con las *Confesiones* con la primera obra que supone el paso del paradigma cosmocéntrico griego al paradigma antropocéntrico de Occidente (Cf. Reale, G., “Monografía...”, 79). El propósito agustiniano de conocer la realidad partiendo de la exploración de sus vivencias le coloca en una posición diferente al hombre del mundo clásico. De hecho, como afirma Reale, Agustín es el padre de la noción de *hombre*

ninguno de esos temas, sino centrarnos en cómo la vivencia agustiniana retratada en las *Confesiones* comporta ya una reflexión sobre el amor en la que temas tan importantes desde un punto de vista filosófico como el sujeto, la verdad, el ser o las relaciones humanas están ya presentes. Así, las *Confesiones* nos interesan pues nos van a conducir a destacar rasgos de la figura del amor que tendrán su continuidad en la obra de Guillermo de Saint-Thierry (especialmente, en este caso, en *De Contemplando Deo*, las “confesiones” de Guillermo).

Una lectura del texto de las *Confesiones* revela claramente cuál es el núcleo central de la obra: la búsqueda de la verdad que da sentido a la vida. Dicha búsqueda es identificada por Agustín como la verdadera filosofía²⁹¹, y el itinerario de las *Confesiones* es justamente el itinerario hacia el descubrimiento de esa verdad. En este camino Agustín parte de una acción: confesar.

Para J. L. Chrétien, confesar es una acción que lleva a cabo un sujeto que se abre en diálogo a otro²⁹², un sujeto que, ante ese Otro, se encuentra a sí mismo²⁹³. Toda la obra está escrita en clave de alteridad, de diálogo con un Dios que, en el itinerario agustiniano, se identifica con esa Verdad buscada y amada.

De acuerdo con el pensador francés el diálogo que Agustín y Dios mantienen en las *Confesiones* le permite al obispo de Hipona *hacer la verdad*: “He aquí que amaste la verdad, porque el que obra la verdad viene a la luz. Yo la quiero obrar en mi corazón, delante de ti por esta mi confesión, y delante de muchos testigos por este mi escrito” (*Conf.* X, 1, 1). Este *coram Deo*, encuentro con Dios, es condición de posibilidad de la verdad que Agustín quiere hallar²⁹⁴, verdad que le antecede y a la que responde, verdad que tiene que dejar formarse en él²⁹⁵. Verdad que solo resulta, como veremos, de la confianza en el Otro que adviene. Es la *veritas redarguens*, la verdad que interpela.

interior, que con algunos precedentes bíblicos (Ef 3, 14-19), se convierte en una noción común en el pensamiento de Occidente. Ese hombre interior, en Agustín, se vuelve sobre sí mismo para abrirse al absoluto y la realidad de las cosas. El alma, vuelta hacia sí descubre en su centro su identidad, y ahí nace el yo moderno. Volveremos sobre este tema al hablar de la antropología de Guillermo de Saint-Thierry.

²⁹¹ Cf. Verdú Berganza, I., “La humildad y el acceso a la verdad en el pensamiento de Agustín de Hipona”, en: *Cauriensia* 7 (2012), 387.

²⁹² Chrétien, J.- L. *Saint Augustin et les actes de parole*, PUF, Paris 2002, 121.

²⁹³ “Devient en vérité soi-même devant Dieu”. *Ibid.*, 122.

²⁹⁴ *Ibid.*, 130.

²⁹⁵ *Ibid.*, 129.

Por otro lado, Jean Luc Marion también ha reflexionado sobre el significado de las *Confesiones* como camino hacia la verdad. Para Marion, la *confessio* que lleva a cabo Agustín no es simplemente diálogo, sino ante todo una alabanza dirigida a un Dios en el que se cree y cuya grandeza se confiesa frente al mundo²⁹⁶. Pero esa alabanza no es inocua, sino que lleva consigo un decir y un decirse, es decir, una articulación entre el sujeto que confiesa y la divinidad a la que se alaba.

La confesión es (tanto para Marion como para Chrétien) en el fondo una respuesta a una palabra recibida previamente, a una donación previa. La forma dialógica de las *Confesiones* no sólo implica descubrir a Dios dentro de sí, sino que supone un descubrirse a sí mismo en Dios. Así, afirma J. O'Donnell: "incluso el propio yo (y, a fortiori, los demás) es conocido solo a través del conocimiento de Dios. Por eso Agustín aparece ante nosotros adquiriendo conocimiento de sí como consecuencia de su conocimiento de Dios"²⁹⁷. En Agustín, la *via veritatis* es siempre una *via interioris*, una vía de reflexión sobre sí²⁹⁸ que es capaz de salir de sí para contemplar la realidad. Al mismo tiempo, esta reflexión, por ser siempre diálogo, no se queda dentro de sí, sino que sale del sujeto hacia la realidad en virtud de ese Dios encontrado dentro de sí que es al mismo tiempo sustento y fundamento de la realidad. En suma, el método agustiniano en las *Confesiones* puede caracterizarse, en palabras de María Zambrano, como *descubrirse para descubrir*²⁹⁹.

El itinerario agustiniano: a la verdad por la finitud

Este diálogo retrospectivo que Agustín lleva a cabo en las *Confesiones* parte de la trágica experiencia de la búsqueda de la verdad por un camino donde -estima el santo de Hipona- no puede hallarse. Es así no sólo *confessio laudis* por haber hallado la verdad, sino también *confessio peccati* por haber estado extraviado³⁰⁰. El recuerdo de su extravío le lleva a lamentarse, una vez que ha hallado la Verdad³⁰¹.

²⁹⁶ Cf. Marion, J. L., *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin*, PUF, Paris 2016, 34.

²⁹⁷ "Even the self is known, and a fortiori other people are known, only through knowing God. So Augustine appears before us winning self-knowledge as a consequence of knowledge of God". O'Donnell, J., *Augustine: Confessions I: Introduction and text*, OUP, Oxford 1992, xviii.

²⁹⁸ Uña Juárez, A., "Introducción", en: Agustín, *Confesiones*, Tecnos, Madrid 2012⁵, 77.

²⁹⁹ Zambrano, M., *La confesión: género literario*, Siruela, Madrid 2001², 59.

³⁰⁰ Chrétien, J. L. *Saint Augustin et les actes...*, 123.

³⁰¹ "Recordar quiero mis torpezas vividas y las corrupciones carnales de mi alma, no porque las ame, sino para amarte a ti, Dios mío. Lo hago, sí, por amor de tu amor, haciendo revivir esos deplorables caminos

En los primeros libros de las *Confesiones*, Agustín recuerda su búsqueda de éxito, de una posición social, de la aceptación por parte de los demás, de satisfacción de sus pasiones etc... Es en estos objetos donde el joven Agustín pone su esperanza durante su juventud. En ese sentido, resulta interesante destacar que, en su célebre comentario a las *Confesiones*, J. O'Donnell contempla los primeros libros de las *Confesiones* como una descripción de la búsqueda errada de Agustín que expone esta búsqueda en tres grandes categorías (las tres concupiscencias recogidas en 1 Jn): el libro II se dedicaría a la concupiscencia de la carne (pecados sexuales y robo de las peras), el III a la concupiscencia de los ojos (vana curiosidad) y, finalmente, el cuarto a la soberbia (ambiciones mundanas)³⁰². Se trata de los ídolos que el joven Agustín persigue en su vida y a los que le impulsan, a nuestro juicio, actitudes como el miedo a la muerte o la codicia y la búsqueda de éxito.

Aunque con la perspectiva de los años Agustín condena estas búsquedas, destaca que en ellas ya había algo de valor: el propio deseo que las estimulaba, el *cor inquietum* que le habita y que constituye el punto de partida de la obra y de su vida. Así lo afirma en textos como los dos siguientes:

Así claudica el alma cuando es apartada de ti y busca fuera de ti lo que no puede hallar puro y sin mezcla sino cuando vuelve a ti. Perversamente te imitan todos los que se alejan y alzan contra ti. Pero aun imitándote así indican que tú eres el criador de toda criatura y, por tanto, que no hay lugar adonde se aparte uno de modo absoluto de ti (*Conf.* II, 6, 14).

Todavía no amaba. Pero amaba el amar y con íntima indignancia me odiaba a mí mismo por verme menos necesitado. Buscaba qué amar amando el amar y odiaba la seguridad y la senda sin peligros, porque tenía dentro de mí el hambre del interior alimento, de ti mismo, ¡oh Dios mío!, aunque esta hambre no la sentía yo tal [...] (*Conf.* III, 1, 1).

De esta forma, hasta en esta búsqueda desencaminada se busca, sin saberlo, a Dios, verdad última, pues estas verdades inmanentes no resultan satisfactorias para Agustín y, en cierto modo, llaman a una verdad más elevada. El amor a las cosas tiene

míos en el amargor de mi retrospectiva, para que Tú me endulces, dulzura nada falaz, dulzura feliz y segura, que me recompone de la dispersión en la que me vi desgarrado en pedazos mientras, apartado del Uno, de ti, me disipé en muchas cosas" (*Conf.* II, 1, 1).

³⁰² Cf. O'Donnell, J., *Augustine: Confessions...*, xxxv.

por objeto inconsciente a la única realidad que puede saciar la búsqueda de Agustín. Por su parte, el segundo texto, a nuestro juicio, es de suma relevancia a la hora de entender qué sea el fenómeno amoroso. Utiliza el autor, entre otras, la metáfora del hambre, del deseo intenso de algo que sólo se sacia cuando se posee, como afirma H. Arendt en su monografía clásica sobre el amor en san Agustín: “El deseo, el anhelo de algo, sólo se aquieta en presencia del objeto deseado, que el anhelo anticipa constantemente. Estar con el amado serena el amor y trae la calma, la quietud.”³⁰³

Agustín analiza así su experiencia como un ser que desea, y que busca saciar ese deseo dirigiéndolo hacia diversos fines: “¿Y qué era lo que me deleitaba, sino amar y ser amado?” (II, 2, 2). Esta es la antropología que subyace a las *Confesiones* y que veremos desarrollada en la obra de Guillermo de Saint-Thierry: el hombre es un *ser de deseos*, que busca saciar esos deseos por encima de todo³⁰⁴.

Así, el amor de lo contingente no es sino una expresión desviada del deseo de bondad, de belleza, de bien que comporta la condición humana. Sin embargo, se halla para Agustín erróneamente dirigido, es decir, reducido y objetivado en una relación sujeto amante-objeto amado, poseedor y poseído; ejerciendo poder sobre las cosas y sobre los demás. La lectura que estamos proponiendo de las *Confesiones* supone justamente una contraposición entre esta lógica de dominio y una lógica nueva, la lógica de la acogida y el encuentro como núcleo filosófico de la obra. Por eso, a juicio de Agustín, todas estas relaciones son vistas como algo insatisfactorio, algo incapaz de saciar la sed de verdad del hombre por estar encerrado en sí mismo. En la segunda parte de nuestro estudio podremos comprobar la fecundidad que en el pensamiento del abad de Saint-Thierry (y en sus lecturas contemporáneas) tiene esta contraposición entre dos lógicas.

La búsqueda agustiniana de la verdad se convierte así, al errar el objeto, en causa de dolor, sufrimiento y muerte³⁰⁵. Este camino le lleva a una profunda crisis, a un abismo de desesperación por tomar conciencia de la falta de verdad en su vida. Cerrado sobre sí mismo, habitando una lógica de dominio, el deseo se vuelve estéril y no le resultan

³⁰³ Arendt, H., *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro 2001, 37.

³⁰⁴ Como recuerda A. Uña, Agustín tuvo experiencia de sus pasiones y deseos y vivió con intensidad su fuerza sobre su voluntad. Cf. Uña Juárez, A., “Introducción”, en: Agustín, *Confesiones...*, 83.

³⁰⁵ “En lo que pecaba yo entonces era en buscar en mí mismo y en las demás criaturas, no en él, los deleites, grandezas y verdades, por lo que caía luego en dolores, confusiones y errores” (*Conf.* I, 20, 31).

satisfactorias las respuestas que se le dan. El capítulo sexto del libro III lo muestra con claridad. Hablando de los maniqueos:

Decían “¡verdad, verdad!, y me lo decían muchas veces, pero jamás se hallaba en ellos; antes decían muchas cosas falsas no sólo de ti, que eres verdad por esencia [...]. ¡Oh Verdad, Verdad!, cuán íntimamente suspiraba entonces por ti en los meollos de mi alma, cuando aquéllos te hacían resonar en torno mío frecuentemente y de muchos modos, bien que solo de palabras y en sus muchos y voluminosos libros (*Conf.* III, 6, 10).

¿Cómo podemos describir la crisis que experimentó Agustín? Se trata, a nuestro juicio, de una crisis de sentido. El movimiento que impulsa a Agustín a buscar la verdad en la contingencia se revela como un camino estéril. La inquietud del corazón busca descansar en algo y la contingencia (la codicia de placeres y honores vividos en lógica de dominio³⁰⁶) no le proporciona ese descanso. En los libros IV y V Agustín experimenta con dolor la insuficiencia de lo insuficiente. La vivencia de ese dolor es, a nuestro juicio, la vivencia de la finitud: de la suya y de los objetos de su amor. Sin embargo, el dolor experimentado por la crisis de sentido no deja de ser, en el fondo, una protesta que se abre a que el punto muerto al que ha llegado no sea la respuesta final. Agustín desespera de donde puso la esperanza pero no pierde toda esperanza de que su corazón encuentre un objeto de amor en que su deseo pueda descansar.

En el capítulo X del libro IV podemos comprobar cómo la toma de conciencia de la finitud es un paso clave en el itinerario de las *Confesiones* para abrirse a una lógica nueva. Si el ser humano se define por ser deseo, *inquietudo cordis*, no basta con intentar saciarse con lo efímero, con el devenir y la contingencia, con objetos que no tienen futuro:

Porque, adondequiera que se vuelva el alma del hombre y se apoye fuera de ti, hallará siempre dolor, aunque se apoye en las hermosuras que están fuera de ti y fuera de ellas, las cuales sin embargo, no serían nada si no estuvieran en ti. Nacen estas y mueren, y naciendo comienzan a ser, y crecen para llegar a perfección, y ya perfectas, comienzan a envejecer y perecen (*Conf.* IV, 10, 15).³⁰⁷

³⁰⁶ De hecho, en su lectura de las *Categorías*, tal y como aparece reflejado en las *Confesiones*, lo que buscaba Agustín era justamente esa lógica del dominio que pretende poder explicarlo todo por medio de un saber claro y preciso. Es una lógica de la invulnerabilidad, del no dejarse *afectar* por las cosas.

³⁰⁷ Sobre este pasaje afirma O'Donnell con singular certeza: “Las cosas creadas pasan, las palabras de los mortales pasan, los sentidos son inadecuados para alcanzar la verdad de las cosas y las palabras y tenerlos

Con todo, a nuestro juicio hay un aspecto en estos primeros libros de las *Confesiones* que implican una apertura a una forma distinta de concebir el amor y la vivencia del deseo de plenitud que embarga a Agustín. Se trata del tema de la relacionalidad. En su itinerario vital, tal y como han señalado sus biógrafos³⁰⁸, Agustín aparece como una persona especialmente dotada para las relaciones humanas, para el amor y la amistad³⁰⁹.

Por eso, antes incluso de que su evolución intelectual y espiritual le permita abrirse a una concepción distinta de verdad, su vivencia de la amistad en sus años de juventud ya le revelan la importancia de la alteridad, de los *otros*, en esa verdad que, de momento, le elude. Así lo vemos en el libro IV, en la reflexión del profundo dolor que le causó la muerte de un amigo anónimo³¹⁰. En cierto modo, la vivencia de las relaciones sociales y del valor de la individualidad del otro preparan en Agustín una vivencia más profunda y más densa del amor.

La muerte del amigo anónimo revela, a juicio de O'Donnell, no solo la importancia de las relaciones humanas en la vida de Agustín, sino también la vivencia desordenada de estas, que se viene reflejando desde el libro II³¹¹ caracterizada no solo por el ansia de dominio sobre los demás, sino también por el miedo a la muerte. De la misma manera, en el libro VI plantea el valor de la amistad en su vida cuando, reflexionando sobre el valor de las doctrinas epicúreas, recuerda que “amaba a sus amigos desinteresadamente y me sentía a la vez amado desinteresadamente de ellos” (VI, 16, 26).

por ciertos. Solo la Palabra que no pasa puede hablar con autoridad, y su autoridad sobrepasa la transitoriedad que es, por otro lado, sorprendente” (“Created things pass away, mortal words pass away; the senses are inadequate to grasp things and words and hold them in place; only the Word that does not pass away can speak with authority, and its authority overpowers the transience that is otherwise baffling”). Cf. O'Donnell, J., *Augustine: Confessions II: Commentary, (Books I-VII)*, OUP, Oxford 1992 235.

³⁰⁸ Cf. Brown, P., *Augustine of Hippo...*, 174.

³⁰⁹ Cf. Uña Juárez, A., “Introducción”, en: Agustín, *Confesiones...*, 89.

³¹⁰ “Me maravillaba que viviesen los demás mortales por haber muerto aquel a quien yo había amado, como si nunca hubiera de morir; y más me maravillaba aún de que, habiendo muerto él, viviera yo, que era otro él. Bien dijo uno de su amigo que era la mitad de su alma. Porque yo sentía que mi alma y la suya no eran más que una en dos cuerpos, y por eso me causaba horror la vida, porque no quería vivir a medias, y al mismo tiempo temía mucho morir, porque no muriese del todo aquel a quien había amado tanto” (*Conf.* IV, 6, 11).

³¹¹ Cf. O'Donnell, J., *Augustine: Confessions II: Commentary...*, 217. O'Donnell ve además reminiscencias de la concepción ciceroniana de la amistad en todo el pasaje.

De hecho, todo el libro VI, al presentar los ejemplos de Alipio y Nebridio, explora el efecto que estas relaciones tienen en Agustín en su búsqueda de la verdad³¹².

Sin embargo, en la retrospectiva que sigue llevando a cabo en el libro VI muestra que, a pesar de esa crisis, no es capaz de creer, de abrirse humildemente a la verdad que adviene. Sigue buscando la seguridad como quietud, dominado por sus deseos y sus miedos, por los ídolos que le atan. Pero su sufrimiento, como veremos más adelante, es ya noticia de algo más. El dolor del sinsentido vital en el que se halla Agustín es noticia del amor, de una ausencia que es siempre presencia porque es donación.

La crisis de estos libros de las *Confesiones* termina con la certeza de la vanidad de la búsqueda de la felicidad en lo que ahora se tiene por vano, por vacío. Sin embargo, en el itinerario agustiniano no se produce el descubrimiento de la verdad en ese momento, sino que sus desencantos con movimientos como el maniqueísmo no le llevan inmediatamente a la apertura a la verdad. En lo más profundo de su crisis, caerá en el escepticismo y será necesario, como recuerda A. Uña, emprender un “programa de reconstrucción” de la mente y de la voluntad: para lo primero, la lectura de los platónicos será la clave³¹³. Para lo segundo, la conversión al cristianismo le proporcionará la apertura a la alteridad divina capaz de sanar su voluntad.

Trascendencia y alteridad

El libro VII de las *Confesiones* ocupa un lugar muy especial en el plan de la obra. Agustín, insatisfecho por los distintos movimientos intelectuales a los que se ha acercado como respuesta a su crisis existencial, lee los libros de los platónicos a los que ya nos referimos. La insatisfacción de Agustín, diversamente interpretada entre los expertos³¹⁴, puede ser entendida como la esterilidad del deseo sin horizonte más allá de la inmanencia. Por eso, la apertura de un mundo inmaterial más allá de lo sensible y contingente por medio de las lecturas del platonismo y de Plotino le suscitará un vivo interés, pues le abre

³¹² Cf. *Ibid.*, 359.

³¹³ Cf. Uña Juárez, A., “Introducción”, en: Agustín, *Confesiones...*, 53.

³¹⁴ Cf. Reale, G., “Monografía...”, 110.

nuevas posibilidades de la mente, realidades que explorar y facetas del mundo y de su ser que hasta ahora le estaban vedadas³¹⁵.

Así, en la lectura que estamos realizando de las *Confesiones*, en el libro VII aparece ante Agustín un horizonte de sentido, un más allá de la inmanencia que le permite elevarse hacia objetos de deseo que no determinen una crisis como la que ha vivido. Así lo entiende G. Madec, que ve en los libros VII y VIII el fundamento de la concepción agustiniana del sujeto por medio de dos adquisiciones fundamentales: el descubrimiento de la espiritualidad del alma y de Dios (apertura del horizonte de lo trascendente frente a la concepción materialista de los maniqueos) y la necesidad de una mediación: Cristo, Verbo encarnado, que le abre el camino a la relación amorosa como vía de sanación de la voluntad³¹⁶.

Ciñéndonos de momento al libro VII, encontramos varios pasajes que nos interesan para el objeto de nuestro estudio, singularmente las largas visiones o elevaciones que se suceden a partir de VII, 1. Estas visiones, analizadas a fondo por P. Courcelle³¹⁷ y conocidas como “visiones de Milán” (para distinguirlas de la “visión de Ostia” de la que hablaremos más tarde), suponen un esfuerzo de Agustín de búsqueda de la verdad en la trascendencia tras la lectura de los platónicos. Así, en ellos vemos a Agustín acomodarse al esquema plotiniano de ascenso hacia el Uno por medio de la introspección:

[...] Entré en mi interior guiado por ti; y lo pude hacer porque tú te hiciste mi ayuda. Entré y vi con el ojo de mi alma, comoquiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inmutable, no ésta vulgar y visible a toda carne ni otra cuasi del mismo género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. No era esto aquella luz, sino otra cosa distinta, muy distinta de todas éstas.

No estaba sobre mi mente como está el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra, sino estaba sobre mí, por haberme hecho, y yo debajo, por ser hechura suya. Quien

³¹⁵ Así afirma A. Uña: “los platónicos le revelaron nuevas dimensiones del ser humano: la interioridad, y nuevos poderes de conocimiento por la mente, superiores a la sensación, la fantasía y lo corpóreo. Le redescubren así un nuevo hombre interior y una nueva realidad: la inteligible”. Cf. Uña Juárez, A., “Introducción”, en: Agustín, *Confesiones...*, 57.

³¹⁶ Madec, G., “In te supra me: le sujet dans les Confessions de Saint Augustin”, en: *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 28 (1986), 46.

³¹⁷ Courcelle, P., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, E. de Boccard, Paris 1950, 157-168. Courcelle encuentra en estos textos citas de las Enéadas de Plotino, en concreto de I, 6, I, 8 y V, 1.

conoce la verdad, conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce (*Conf. VII, 10, 16*).

En este texto puede comprobarse uno de los rasgos más característicos que según Courcelle caracteriza estas visiones: la importancia que tuvo para Agustín el descubrimiento de una realidad inmutable, incorpórea y trascendente en la filosofía plotiniana. Pero al mismo tiempo en esa ascensión ya puede comprobarse un elemento clave de estos libros: la relación que Agustín establece con *lo otro de sí*. Cuando afirma *es hechura suya* vemos a un Agustín que se abre a la alteridad no ya de las relaciones humanas, sino a una alteridad más fundamental: la que mantiene con la Verdad con la que está llamado a relacionarse y que él no crea. De esta forma Agustín revela cómo superar la aporía a la que llegaba la figura platónica del amor: por medio del descubrimiento de la alteridad y su sentido filosófico.

Asimismo, el movimiento amoroso de su deseo le abre al conocimiento de esta realidad. La relación entre amor y conocimiento se intuye cuando se afirma que *la caridad es quien la conoce [la verdad]*. Es lo que refleja Agustín: el ascenso hacia lo que él entiende que es la verdad (no hay que olvidar que la conversión al cristianismo no se ha producido todavía). Sin embargo, la interpretación de la visión varía entre los expertos en función de la diferente exégesis que se lleva a cabo del siguiente fragmento:

[...] Y cuando por primera vez te conocí, tú me tomaste para que viese que existía lo que había de ver y que aún no estaba en condiciones de ver. Y reverberaste la debilidad de mi vista, dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí; y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la semejanza, como si oyera tu voz de lo alto: “manjar soy de grandes: crece y me comerás. Ni tú me mudarás en ti como al manjar de tu carne, sino tú te mudarás en mí” (*Conf. VII, 10, 17*)

Para Courcelle³¹⁸ la visión se salda con un fracaso: Agustín no es capaz de alcanzar la unión deseada. Se siente aún en la región de la semejanza, incapaz por su modo de vida de elevarse hacia la plena verdad. Falta, como dijimos antes citando a G. Madec, el mediador con quien relacionarse: Cristo. Sin embargo, para O'Donnell³¹⁹ que el resultado de la visión sea un fracaso no está tan claro. Elaborando una sistemática

³¹⁸ Cf. Courcelle, P. *Recherches...*, 166.

³¹⁹ Cf. O'Donnell, J., *Augustine: Confessions II: Commentary...*, 434-437.

distinta (distingue en el libro VII dos visiones y no tres como Courcelle) entiende que aunque la primera pudo resultar insatisfactoria, el resultado final sí fue exitoso y Agustín pudo intuir la existencia de una verdad eterna, distinta de sí pero capaz de ser hallada. Esta intuición fue momentánea (en el estilo de la mística plotiniana) pero animó a san Agustín a plantearse un cambio en su reflexión sobre el fundamento último de la realidad.

Por ello, la lectura de los platónicos y estas visiones suponen un paso adelante en una comprensión más articulada de la realidad que Agustín desea conocer. A nuestro juicio, lejos de encerrarse en la inmanencia, su deseo amoroso se dirige ahora hacia un horizonte de sentido que se halla más allá de dicha inmanencia e intuye la relación de este deseo con el acceso a la verdad, con el conocimiento. Sin embargo, encerrado en el neoplatonismo experimenta el amor como *eros* ascensional, que se muestra incapaz de alcanzar la verdad intuida. El éxtasis plotiniano aparece como algo estéril. La figura del amor es todavía incompleta. El deseo de plenitud que motiva el *eros* permanece, pero el enfoque no alcanza la meta deseada. Hace falta algo más: la comprensión del amor como ágape, como donación previa, propio del cristianismo.

En nuestra propuesta, la búsqueda agustiniana de la verdad hallará descanso en la verdad que le antecede y le adviene. El amor se convertirá en motor del conocimiento de la verdad, pero solo cuando el amor-deseo (*eros*) se encuentra e integra con el amor-relación, en una figura del amor más completa y densa que integra relación y deseo, antropología y metafísica, don y acogida, llamada y respuesta. Para ello es necesario asumir la verdad del cristianismo que proclama a Dios como amor y a Jesús como mediador entre Dios y los hombres, posibilitando la relación personal con la verdad. Al descubrimiento del mundo inmaterial y de la *trascendencia*, que ha hecho Agustín gracias a la lectura de los platónicos, es necesario añadirle el de la *alteridad*. Lo veremos a raíz de la visión de Ostia.

La escena del libro IX conocida como visión o éxtasis de Ostia tiene ciertamente muchos vínculos con las visiones de Milán, tantos que llevan a Courcelle a afirmar lo siguiente: “me llama la atención el descubrir las mismas frases aquí y allí, e incluso los mismos términos con los que describió [Agustín] las experiencias de Milán”³²⁰. Sin

³²⁰ Cf. Courcelle, P., *Recherches...*, 223.

embargo, la mayor parte de la crítica, desde P. Henry³²¹ hasta el ya citado comentario de J. O'Donnell insisten en que aunque el esquema (ascenso de lo visible a lo invisible movido por el amor) es similar, la motivación y el tono son radicalmente diferentes.

Así lo expresa con acierto A. Mandouze³²² cuando afirma que el universo de la visión de Ostia es ya el universo bíblico y no el plotiniano, pues Agustín ha incorporado el contenido de la revelación cristiana a su pensamiento. En parecidos términos se expresa O'Donnell cuando afirma:

Mucho de lo que hay en la narrativa es platónico (con claros paralelos con el libro VII) pero la piedra angular es cristiana y bíblica. El mensaje que transmite Agustín en el 397 es que, en esas circunstancias particulares (él bautizado y acompañado de su madre), es posible un ascenso mejor que él que había encontrado en los libros platónicos.³²³

Así, si nos enfrentamos ahora al texto de la visión de Ostia, entendemos mucho mejor algunas de sus referencias, que aunque tengan semejanza con el esquema ascensional plotiniano, incluyen la novedad cristiana:

[...] Allí donde la vida es Sabiduría, por quien todas las cosas existen, así las ya creadas como las que han de ser, sin que ella lo sea por nadie; siendo ahora como fue antes y como será siempre, o más bien, sin que haya en ella pasado ni futuro, sino solo presente, por ser eterna, ya que lo que ha sido o será no es eterno. Y mientras estamos hablando y suspirando por ella, llegamos a tocarla un poco con todo el ímpetu de nuestro corazón, y suspirando y dejando allí prisioneras las primicias de nuestro espíritu tornamos al estrépito [...] (*Conf. IX, 10, 24*).

Así, en la lectura de Agustín que estamos proponiendo, el contexto de la visión de Ostia es plenamente cristiano. A nuestro modo de verlo, la persona de Cristo, concebida en la revelación cristiana como encarnación del amor de Padre y mediador con los hombres, cambia la perspectiva del ascenso agustiniano al incorporar a una *persona* (la

³²¹ Cf. Henry, P., *La vision d'Ostie, sa place dans la vie et l'oeuvre de Saint Augustin*, Vrin, Paris 1938.

³²² Cf. Mandouze. A., "L'extase d'Ostie", en: *Augustinus Magister, communications du Congrès International Augustinien*, París, Études Augustiniennes 1955, 81.

³²³ "Much in the narrative is Platonic (with distinct parallels to Bk. 7), but the capstone is Christian and scriptural. The message of A. of 397 is that, in those particular circumstances, himself baptized and accompanied by his mother, an ascent was possible that was better than what he had found through the Platonic books". O'Donnell, J., *Augustine: Confessions III: Commentary, (Books VIII-XIII)*, OUP, Oxford 1992, 128.

persona de Cristo) y una *relación* (el amor donado por medio de él) a su búsqueda de verdad. Este ascenso sigue movido por el amor, pero motivado por un amor previo, por el amor bíblico que, como vimos, es en primer lugar donación y relación. Asimismo, el “golpe completo de nuestro corazón” (*toto ictu cordis*) pone de manifiesto que el ascenso no es una cuestión meramente intelectual, sino que tiene implicadas todas las dimensiones humanas.

Agustín avanza así en el alumbramiento de una figura del amor más completa. El horizonte que en el libro VII se había abierto, el horizonte de la trascendencia que saca al amor de su frustrante inmanencia creatural, se completa con la experiencia de la conversión al cristianismo. Esta experiencia le lleva a identificar esa verdad suprema que buscaban los platónicos con el Dios que se revela como amor mismo, amor previo fundamenta la creación y la redención de los hombres.

El amor en las Confesiones

Este itinerario de Agustín nos ha proporcionado muchas claves para comprender su visión sobre el fenómeno amoroso y sobre cómo superar la oposición entre el amor como movimiento de deseo (figura griega) y el amor como relación entre personas (figura bíblica). Conviene ahora que encuadremos esa reflexión en un marco filosófico más amplio que nos permitirá más adelante ver su reflejo en el pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry.

En primer lugar, estimamos que hemos de partir de la *inquietudo cordis* agustiniana. Ante la insatisfacción que refleja Agustín en su vivencia del amor en los primeros libros de las *Confesiones*, amor que le lleva volcarse en fines que al mismo tiempo no le sacian. El amor del mundo, la atracción y el disfrute de las cosas creadas por sí mismas, con el afán de poseerlas y dominarlas, es comparado por Jean-Louis Chrétien con la muerte³²⁴, y por el prof Verdú con la vanidad y la mentira³²⁵ al buscar la verdad en sí mismo por medio de una lógica del dominio: creer en sí mismo, confiar en sí mismo³²⁶ y dominar todo aquello que le rodea. Para el prof. Verdú, la experiencia narrada por

³²⁴ Chrétien, J. L., *Saint Augustin et les actes...*, 123.

³²⁵ Verdú Berganza, I., “La humildad y el acceso a la verdad...”, 389.

³²⁶ Cf. *Ibid.*, 390.

Agustín en estos primeros libros responde a un deseo de conquista que no es sino fruto del orgullo, de un movimiento de retorno sobre sí mismo y que engendra, en el fondo, una situación de alienación³²⁷.

En este aspecto de alienación ha insistido D. Doucet al explicar los libros II-VIII de las *Confesiones*³²⁸. Para este autor, acontecimientos como el episodio del hurto de las peras (II, 4, 9) atienden a un principio de actuación que no es sino reflejar la propia capacidad, el ansia de dominio. Si (como piensa Agustín) el principio de actuación propio del hombre tiene que ser Dios, cuando su actuación obedece a una lógica diferente (cerrada sobre sí mismo al deleitarse sobre su dominio de las cosas) el hombre se aliena y se deforma. Por eso el movimiento que todo deseo implica no puede quedar cerrado en sí mismo, sino que requiere de la alteridad. Por eso afirma que “para que el infinito posible del deseo pueda realizarse, es necesario que pase por una alteridad que responda a esa infinitud del deseo”³²⁹.

Si esta es la situación de Agustín, ¿dónde hallar el descanso?³³⁰. Para superar la aporía del deseo que no se sacia la clave, a nuestro juicio, la halla Agustín en la humilde apertura a lo otro de sí. Esta articulación supone un enorme avance frente a la figura griega del amor, por cuanto no hay ansia de posesión, sino apertura al don que viene de fuera. Como afirma el prof. Verdú, el acceso a la verdad donde descansar solo es posible, para Agustín, desde la humildad³³¹. La lógica en que ha vivido Agustín en los primeros libros de las *Confesiones* es, como hemos dicho, una lógica de dominio, de posesión de lo otro de sí, actitud a la que subyace la idea de que el *logos* de la propia vida es creación de uno mismo.

Es una actitud similar a la que en el mundo antiguo representaban los sofistas. Si los valores inmanentes (éxito, riquezas, placer) son los relevantes para saciar el deseo, es porque no hay un orden superior de cosas. Por eso, la cuestión de la vida buena para el

³²⁷ Cf. Verdú Berganza, I., “Reflexiones en torno al amor y a la verdad en el pensamiento de san Agustín y san Anselmo”, en: *Cauriensia* 10 (2015), 567.

³²⁸ Cf. Doucet, D., *Augustin: l'expérience du Verbe*, Vrin, Paris 2004, 129 y ss.

³²⁹ “Pour que l’infini possible du désir puisse se réaliser, il faut qu’il passe par une alterité qui réponde à cet infini du désir”. *Ibid.*, 133.

³³⁰ Palabra clave, afirma O’Donnell, y que aparece por primera vez desde I, 1, 1, en IV, 6, 11: la vivencia de la muerte del amigo y la profunda crisis en que se halla lleva a Agustín a buscar el descanso (*requies*), algo que no halla en las cosas hacia las que dirige su amor en este periodo de su vida. Cf. O’Donnell, J., *Augustine: Confessions II: Commentary...*, 225.

³³¹ Cf. Verdú Berganza, I., “La humildad y el acceso a la verdad...”, 386.

sofista, de la vida que merece la pena ser vivida, depende del éxito mundano, algo que es susceptible de ser enseñado. La industria, el esfuerzo, el aprendizaje de lo que el sofista enseña se convierten en la clave del triunfo que no es sino la imposición del propio logos al otro, lo que no deja de constituir una forma de violencia³³². El otro se convierte en posible objeto de dominio, en clave para el propio éxito social. Se trata así de una dinámica amo-esclavo, en el que el que se impone por su logos domina al otro. Como se puede comprobar, detrás de la búsqueda agustiniana está una relectura de las inquietudes del pensamiento griego.

Así, frente a la lógica de los sofistas, la humilde apertura a lo otro de sí en la que encuentra Agustín el camino hacia la verdad se halla en continuidad con el camino filosófico emprendido por Sócrates³³³. Sócrates intuyó la existencia de un orden más allá del hombre, una razón ordenadora que el hombre puede conocer pero no crear. Este orden de las cosas, uno e inmutable, es susceptible de ser conocido por el hombre, y por tanto puede ajustar su vida a este orden si desea ser feliz. Tras esto se halla una de las convicciones fundamentales de Sócrates: la verdad adviene al hombre, y por eso no puede enseñarse, sino sólo descubrirse. Por eso puede decir García-Baró que

La sabiduría socrática, la que declara el oráculo que ya posee Sócrates cuando Querefonte lo interroga, esta que es superior a la sabiduría de ningún otro hombre, consiste en conocer la distancia entre lo que sabe el hombre y lo que sabe, quizás, el Dios. [...] Y es que el verdadero filósofo, el verdadero sabio [...] no es el que se limita al conocimiento de esta distancia [...] sino que es aquel que se pone a vivir, desafiando todos los riesgos, de tal manera que se manifieste públicamente que tal es la condición auténtica del saber que el hombre tiene sobre sí mismo y sobre el Bien con mayúscula.³³⁴

Sin reconocimiento de la propia ignorancia (y, en consecuencia, humilde apertura hacia lo otro de sí) no hay acceso a la verdad. Sócrates dibuja de esta forma un camino sapiencial, que conlleva la necesaria humildad y la apertura a crecer en virtud por medio del diálogo³³⁵, descubriendo lo que de verdad es valioso. Como tendremos ocasión de

³³² García-Baró, M., *Sócrates y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*, Sígueme, Salamanca 2009, 58.

³³³ Cf. *Ibid.*, 387.

³³⁴ García-Baró, M., *Filosofía socrática*, Sígueme, Salamanca 2005, 38-39.

³³⁵ García-Baró, M., *Filosofía socrática...*, 41.

comprobar, Guillermo de Saint-Thierry otorga a la humildad un papel clave en la apertura a la alteridad que constituye el seno de la relación amorosa

De esta forma, estimamos que, en las *Confesiones*, Agustín continúa este proyecto filosófico que emprendieron Sócrates y Platón. La humildad como encuentro y vulnerabilidad se le presentan como el único camino posible frente a la cerrazón sobre sí que supone la lógica de dominio en la que ha vivido y en la que parecía creerse ya perfecto, no necesitado de los otros. La búsqueda de verdad entendida como certeza y dominio se transforma en una búsqueda de verdad como Sabiduría, que es la pretensión de toda auténtica filosofía³³⁶ y el culmen del amor, como veremos en Guillermo de Saint-Thierry.

En cierto modo hay un paralelo entre la caverna platónica y el itinerario de las *Confesiones*: ambos son un camino de liberación de las falsedades y mentiras y de acceso a una verdad superior. Sin embargo, lo que en Platón consistía en conquistar la verdad³³⁷ por medio de la liberación de las sombras, en Agustín es abrirse a la verdad que viene de fuera y que sale al encuentro para entablar una relación con él. Los ídolos de la caverna agustiniana serían los motivos que movían su deseo: la ambición, la codicia o el miedo a la muerte, a los que ya hemos hecho referencia. Al constatar la insatisfacción que provoca el estar motivado por esos ídolos, es capaz de darse cuenta de que hay otra forma de entender el camino hacia la verdad: la apertura humilde, el reconocer que “nuestro saber no es la clave, no nos sana”³³⁸, la aceptación de que la verdad no se conquista, sino que se recibe.

Este volverse, esta *conversio*, no es, a nuestro juicio, fruto del mero esfuerzo humano, sino que es donación, gracia, a diferencia de la caverna platónica. Al poner el acento en la prioridad de lo que adviene, de la donación, Agustín está desvelando un aspecto fundamental de la figura completa del amor: el *avance del amante*. Como ha desarrollado Jean-Luc Marion en el *fenómeno erótico*, el punto de partida de la reflexión filosófica sobre el amor es justamente esa iniciativa amante de otro que *avanza*³³⁹.

³³⁶ Verdú Berganza, I., “La humildad y el acceso a la verdad...”, 387.

³³⁷ Así lo afirma el prof. Verdú: “los filósofos griegos ponen su esperanza en sí mismos, en su poder, confían en sí, creen en su capacidad para ver la luz, alcanzar la verdad y gozar de ella”. Cf. Verdú Berganza, I., “La humildad y el acceso a la verdad...”, 388.

³³⁸ *Ibid.*, 391.

³³⁹ Cf. Marion, J. L., *El fenómeno erótico...*, 99 y ss.

Para Agustín, en el hombre habita la verdad³⁴⁰, de modo que todo ser humano, por el hecho de serlo, recibe una irradiación de esta verdad que le llama a descubrirla. Leídas desde esta óptica adquieren relevancia filosófica las muchas afirmaciones de Agustín en las *Confesiones* sobre la presencia de la verdad en su vida, aun cuando él todavía no se daba cuenta.

La posición agustiniana se halla así en línea con la búsqueda de la filosofía griega, pero cambiando de perspectiva. La búsqueda de verdad en el hombre no tiene su origen en que hayamos olvidado y añoremos lo perdido, como decía Platón, y tampoco se trata de buscar por estar en potencia de ser, como defendía Aristóteles. La búsqueda agustiniana de verdad tiene su origen en responder a una alteridad radical, a una iniciativa amorosa que nos abre al otro al constatar la imposibilidad de que uno mismo sea la medida y fuente de esa verdad³⁴¹. La relación fundante con Dios que descubre Agustín es la relación con quien le constituye como anhelo, como *cor inquietum*, y es una relación amorosa. El amor se convierte así en el único lugar donde hallar la verdad.

Por eso el descanso buscado por Agustín no es dominio de lo otro, sino apertura a la alteridad que le permite salir de sí mismo. En este sentido creemos que Agustín avanza un aspecto de la reflexión filosófica del amor que no se había puesto de manifiesto antes. En el primer epígrafe vimos como la concepción griega del amor se entendía como movimiento de salida de sí. Con todo, el itinerario vital de Agustín plantea si de verdad este amor entendido como deseo es auténtica salida de sí cuando en el fondo vive de la lógica de dominio que hemos descrito, esclavo de ídolos que no sacian y sin verdadera alteridad. Se trata, a nuestro juicio, de un movimiento más bien de asimilación, no de *encuentro*.

Por ello, solo la humildad, el descentramiento que implica reconocer que no es *logos* de sí mismo, permite salir de uno mismo. La relación amorosa, tal y como había sido descrita en la Biblia, adquiere en Agustín una densidad filosófica por cuanto, por un lado, se mantiene en la línea de la búsqueda griega de la verdad pero por otro lado pone de manifiesto las aporías de esta búsqueda.

³⁴⁰ Recuérdese el célebre “Noli foras ire, in teipsum redi; in interiori homine habitat veritas.” (*De vera religione* 39,72).

³⁴¹ *Ibid.*, 390.

Por eso para Agustín sabio es el que ama rectamente, el que ama la Verdad. La búsqueda de sabiduría que había emprendido desde su juventud (y en la que continua el anhelo griego por el auténtico saber) no era inútil, solo estaba mal orientada³⁴². Cuando entiende que no hay acceso a la verdad sin el amor, sin la apertura al otro, entonces se es verdaderamente sabio. En el libro X de las *Confesiones* Agustín se pregunta “¿Y qué es lo que amo cuando yo te amo?”³⁴³, dando así inicio a su propia reflexión sobre el amor, que ha estado presente como hemos visto en todo su itinerario vital e intelectual. Sin embargo, hasta que la conversión al cristianismo no le ha mostrado la relación amorosa como camino hacia el Dios personal que le ama no le resulta posible plantear esta cuestión.

Agustín describe una vivencia de algo que le precede, que antecede a su amor: la experiencia del *avance del amante*, de la alteridad que le mueve como un peso³⁴⁴. Esto lo confirma un pasaje del libro X donde afirma, dirigiéndose a Dios: *me llamaste, me gritaste y deshiciste mi sordera* (X, 27, 38). Las visiones de Milán mostraron la incapacidad de elevarse del alma que depende exclusivamente de sus propias fuerzas, de una lógica de dominio.

Puede comprobarse ahora la certeza de las afirmaciones que hicimos en el epígrafe anterior sobre el paradigma de síntesis de Agustín en su relación con el platonismo: la entrada en escena del cristianismo supone un cambio en los esquemas metafísicos del platonismo para llegar a una síntesis fecunda. El amor, tal y como estimamos que lo entiende Agustín, invierte el dinamismo metafísico plotiniano al darse primero al hombre como ágape, frente al Uno plotiniano, que no ama, no escucha, no entabla una relación con el hombre.

³⁴² “Me maravillaba de mí mismo recordando con todo cuidado cuán largo espacio de tiempo había pasado desde mis diecinueve años, en que empecé a arder en deseos de sabiduría, proponiendo, halla ésta, abandonar todas las vanas esperanzas y engañosas locuras de las pasiones. Ya tenía treinta años y todavía me hallaba en el mismo lodazal [...]” (*Conf.* VI, 11, 18).

³⁴³ “Heriste mi corazón con tu palabra y te amé. Mas también el cielo y la tierra y todo cuanto en ellos se contiene he aquí que me dicen de todas partes que te ame [...] ¿Y qué es lo que amo cuando yo te amo? [...] amo a mi Dios que es luz, voz, fragancia, alimento y caricia del hombre mío interior, donde resplandece a mi alma lo que espacio no contiene; resuena lo que arrebató consigo el tiempo; exhala sus perfumes lo que no se lleva el viento; saborea lo que no se consume comiendo, y donde la unión es tan firme que no la disuelve el hastío. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios” (*Conf.* X, 6, 8).

³⁴⁴ Metáfora célebre que utilizará más adelante para referirse al amor: “Mi peso es mi amor, él me lleva doquiera que soy llevado. Tu Don nos enciente y por él somos llevados hacia arriba” (*Conf.* XIII, 9, 10).

La prioridad del ágape como amor que sale al encuentro envuelve al deseo humano, que se entiende ahora no como una fuerza autónoma, sino como una respuesta a la llamada del Dios amante (el *avance*, como veremos más adelante) en clave de humilde apertura y relacionalidad. Esta humildad la aprende Agustín de Cristo, en cuya humildad aprende el camino hacia la verdad³⁴⁵. El *iter amoris* es un *iter ad Deum* que es también un *iter ad Veritatem*. La Verdad se alcanza amando y porque se ama. Sin amor no hay conocimiento de la Verdad.

Este conocimiento de Dios por medio del amor tiene una consecuencia lógica que también aparece en las *Confesiones*. Una vez conocido Dios, se produce una reordenación de la propia concepción del sujeto. Ya hemos visto que las *Confesiones* inauguran una nueva forma de entender la subjetividad, a partir de la flexión sobre uno mismo, de la *conversio*. Pero en esta parte de nuestro estudio hemos comprobado cómo esa *conversio* sólo es exitosa cuando la subjetividad no se cierra sobre sí misma, sino que se abre a la relación con el otro.

En consecuencia, en la lectura que estamos haciendo de las *Confesiones*, el amor ha llevado a Agustín hacia el conocimiento de la Verdad y de su propia verdad. Agustín alumbró una nueva figura del amor, dándole al amor una densidad filosófica a la hora de comprender al hombre y su búsqueda de verdad que va más allá de la narrativa bíblica (que no es filosofía, sino revelación religiosa) y que cambia la perspectiva desde la que parte la concepción griega del amor para poner el acento en la relacionalidad, en la invitación a la relación que ad-viene y en la humilde apertura a esa relación. En palabras de A. Uña:

La coherencia del todo el hombre Agustín está aquí: en que hizo del amor la clave explicativa del hombre y de la historia. Y elevó su temperamento humano y la experiencia personal de su yo a categoría universal del pensamiento, que es ver el mundo desde sí mismo. El amor decide. Es la verdadera gravitación universal. Es el “peso” específico del reino del espíritu. Y solo se transforma al hombre cuando se llega a su amor. Tal es la concepción universal de Agustín, coherente con su talante: su metafísica del amor.³⁴⁶

³⁴⁵ Cf. Verdú Berganza, I., “La humildad y el acceso a la verdad...”, 393.

³⁴⁶ Uña Juárez, A., “Introducción”, en: Agustín, *Confesiones...*, 91.

Corresponde ahora comprobar cómo esta intuición que Agustín no ha sistematizado, sino simplemente reflexionado a partir de su propia vivencia, se desarrolla en otra de sus obras capitales: *De Trinitate*. En esta obra cumbre del pensamiento agustiniano encontraremos cómo una reflexión existencial sobre el amor y la verdad puede convertirse en un medio para comprender la realidad y conocer su entraña más profunda. Así, hallaremos en *De Trinitate* una ontología y una epistemología, y en ambas el amor va a ocupar un lugar esencial. Con todo, comprobaremos sus límites y cómo la visión más existencial y relacional de las *Confesiones* se vincula de forma más directa con el pensamiento del abad de Saint-Thierry.

3.3. *De Trinitate* y la ontología del amor: análisis de los libros VIII y IX³⁴⁷.

Amor, amante y amado: la analogía relacional del libro VIII

El *De Trinitate*, uno de los escritos más relevantes y complejos de la abundante producción agustiniana, no trata específicamente un tema filosófico, sino teológico, como es el dogma cristiano de la Trinidad. Sin embargo, una lectura de la obra revela la importancia filosófica de muchas de sus aportaciones. En ella se mezclan reflexiones antropológicas, epistemológicas e incluso ontológicas en las que, como entreverado, aparecerá el tema del amor. En nuestro estudio, y para ver la lectura que de las reflexiones agustinianas hace Guillermo de Saint-Thierry, nos centraremos en los libros VIII y IX de la obra³⁴⁸.

El libro VIII del *De Trinitate* constituye un puente entre los dos grandes bloques de la obra, los primeros siete libros dedicados a la investigación de las huellas de la Trinidad en la Escritura, y los libros noveno a decimoquinto, dedicados a buscar esos

³⁴⁷ Como ya dijimos, el análisis del amor en el *De Trinitate* fue objeto parcial de nuestro TFG. Las páginas que siguen condensan los resultados de una investigación de antaño con la lectura de hogaño, en la que tras el análisis más detallado de los textos agustinianos proponemos una visión que, además de sus méritos, destaca también sus límites respecto al planteamiento de Guillermo de Saint-Thierry.

³⁴⁸ Como de cualquier obra agustiniana, la literatura secundaria sobre el *De Trinitate* es inabarcable. La monografía de L. Zwollo sobre Agustín y Plotino que ya hemos citado ofrece en el capítulo dedicado a esta obra una bibliografía actualizada. Cf. Zwollo, L., *Augustine and Plotinus...*, 195-284. Al mismo tiempo, merece la pena citar el comentario a la obra que recientemente ha publicado M. Corbin: Corbin, M., *La doctrine augustinienne de la Trinité*, Cerf, Paris 2016.

mismos vestigios en el hombre y en su estructura ontológica³⁴⁹. Si en los libros anteriores ha concluido, como afirma L. Gioia, que “la unidad consustancial de la Trinidad es una unidad de amor”³⁵⁰, a partir del libro VIII Agustín pretende elevarse a categorías más abstractas, que se salen de la investigación sobre la revelación cristiana y que preceden a las largas reflexiones de corte antropológico de los libros siguientes. Por eso, podríamos decir que el libro octavo es el libro donde Agustín sienta las bases metafísicas de su pensamiento sobre el amor, junto con su carga epistemológica. Así lo clarifica el propio Agustín:

[...] imploremos el auxilio del cielo, para que nuestra inteligencia se abra y todo espíritu de emulación se consuma, y así la mente pueda intuir la esencia de aquella verdad inmaterial e inmutable.

Ahora, pues, con la ayuda del Creador, admirablemente misericordioso, atendamos a estas cosas, que, si bien son las mismas, hemos de estudiar de un modo más íntimo que en los libros precedentes, sin desviarnos de la regla, para que, si algo no apareciere claro a nuestra inteligencia, no lo rechace la firmeza de la fe (*De Trin.* VIII, I, I *in fine*).

El texto indica claramente la intención agustiniana: intuir la esencia de la verdad (*cernere essentia veritatis*) que ha hallado en la primera parte (la Trinidad como comunión de amor) y profundizar por medio de la reflexión racional en ella (*tractabimus modo interiore*). Se trata por tanto de emprender una reflexión filosófica sobre el misterio trinitario en su relación con el hombre, con su constitución antropológica y con su modo de acercarse a la realidad.

Para ello, y especialmente a partir de VIII, 3, 4, el obispo de Hipona parte de la presencia de Dios como *Summum Bonum*³⁵¹ (concepto de honda raigambre platónica) y del movimiento de amor por el que se asciende hacia él. Este no es sino el principio epistemológico que ya había expuesto en las *Confesiones* y que hemos explicado. Sin embargo, en esta obra las reflexiones sobre el amor aparecen muy vinculadas con otro

³⁴⁹ Cf. Catapano, G., “Saggio introduttivo” en: Agostino, *La Trinità*, Bompiani, Milano 2019, xxii y ss.

³⁵⁰ “The unity of the Trinity is consubstantial as unity of love.”. Gioia, L., *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*, OUP, Oxford 2008, 168. Volveremos varias veces sobre esta obra, auténtico *tour de force* de interpretación epistemológica del pensamiento trinitario de Agustín.

³⁵¹ Cf., Corbin, M., *La doctrine augustiniennne...*, 223, donde Corbin destaca que en el *Monologion* de san Anselmo pueden hallarse paralelos a las expresiones de Agustín en esta parte del libro VIII.

concepto de honda raigambre platónica: la visión³⁵². Visión y amor aparecen como dos términos inseparables en el resto del libro. El siguiente texto nos ayudará a comprenderlo:

Mira de nuevo, si puedes. Ciertamente no amas sino lo bueno, pues buena es la tierra con las cresterías de sus montañas, y el tempero de sus alcores, y las llanuras de sus campiñas; buena la amena y fértil heredad. [...] ¿Qué más? Bueno es esto y bueno aquello; prescinde de los determinativos esto o aquello y contempla el Bien puro, si puedes [...]

Dios se ha de amar, pero no como se ama este o aquel bien, sino como se ama el Bien mismo. Busquemos el bien del alma, no el bien que aletea al juzgar, sino el Bien al cual se adhiere el amor. Y ¿qué bien es este, sino Dios? (*De Trin.* VIII, 3, 4).

Dios por tanto es el Sumo Bien que se halla tras de los demás bienes que ama el hombre, como ya vimos en el epígrafe anterior. Para Agustín, los demás bienes no serían tales si no hubiera un Sumo Bien del que provienen. Esto se explica porque la ontología agustiniana parte de un postulado básico de participación ontológica. Según este postulado, “las criaturas llevan impresas los sellos de la omnipotencia, la sabiduría y la bondad del creador”³⁵³. Este procedimiento justifica las largas investigaciones sobre psicología humana que tienen lugar en los libros IX a XV del *De Trinitate*, pues en ellos Agustín busca la imagen divina ínsita en el hombre.

De acuerdo con F.J. Thonnard³⁵⁴, el postulado de la participación implica que una vez descubierto Dios, todo se explica a partir de él, puesto que participa de él. En cierto modo este es el itinerario que hemos descrito hasta ahora: descubierto Dios por la *via amoris* en las *Confesiones*, puede explicarse (o al menos intentarse) el ser de Dios y, por él, el ser de la realidad (*De Trinitate*).

Por eso, más adelante puede decir Agustín: “no existirían bienes caducos si no existiera un Bien inmutable” (*De Trin.* VIII, 3, 5). El amor aparece en este texto entendido como un movimiento hacia el bien, sea este uno de los bienes caducos o el Sumo Bien. La visión del Sumo Bien no es posible sin amarlo. El amor es por tanto algo necesario para la adquisición de un conocimiento cierto de Dios. Como afirma G. Dotto: “la

³⁵² Cf. Gioia, L., *The Theological Epistemology...*, 172.

³⁵³ Oroz Reta, J., “De la conversión al ser: un capítulo de ontología agustiniana”, en: *Íd, San Agustín, cultura clásica y cristianismo*, Publicaciones UPS, Salamanca 1989, 249.

³⁵⁴ Cf. Thonnard, F.J., “Caractères platoniciens de l’ontologie agustinienne”, en *Augustinus Magister, communications du Congrès International Augustinien*, Études Augustiniennes, Paris 1955, 318.

experiencia interior del amor es un momento esencial del proceso cognitivo que tiene como objeto la imagen de la Trinidad”³⁵⁵. En palabras del propio Agustín: “si ahora no le amamos, nunca le veremos” (*De Trin.* VIII, 4, 6).

Ahora bien, una vez establecido esto, el libro VIII sigue una dinámica socrática al preguntar al modo de Menón: si para conocer a Dios es necesario amarle, ¿cómo amamos lo que no vemos? ¿se puede amar lo que no se conoce? La respuesta dada a esta pregunta nos ayudará mucho a precisar la relación existente entre amor, ser y conocimiento y la hallaremos repetida por Guillermo de Saint-Thierry en términos similares aunque con una aproximación más existencial.

Por otro lado, en la resolución de esta cuestión Agustín hace entrar en juego otra magnitud: la fe. Creemos en Dios, pero no le vemos. ¿Significa eso que ya le amamos, y por tanto que le de alguna forma le conocemos? L. Gioia recuerda en su estudio que la fe es entendida por Agustín no sólo como un asentimiento a una serie de verdades, sino como una especie de conocimiento³⁵⁶, otro tema que desarrollaremos con amplitud en nuestro estudio de la relación amorosa en el pensamiento del abad de Saint-Thierry.

El contenido de lo que creemos, a juicio de Agustín, se halla dentro de nosotros en forma de huella³⁵⁷ de tal forma que aunque no se conozca de forma discursiva, se cree en algo que ya está en nosotros. Como dijimos en el apartado anterior, hay en el hombre para Agustín una irradiación de la verdad interior que le antecede y que estimula a que la descubra.

Es lo que el propio Agustín trata en *De Trin.* VIII, 4, 7, al preguntarse cómo amamos a Cristo, a quien no conocimos, o al apóstol Pablo, a quien conocemos por sus cartas. En ambos casos tenemos capacidad de representarnos lo que no conocemos o bien por el fruto de nuestras experiencias anteriores o bien (nótese el sesgo platónico) por ideas innatas presentes en nosotros, como veremos más adelante. Así, dirá Agustín: “Llevamos como grabada en el alma la noción de la naturaleza humana y según esta noticia reconocemos al momento al que tiene forma humana, al hombre” (*De Trin.* VIII, 4, 7). Esa noticia particular o certeza, conocimiento discursivo pero no apodíctico, nos permite

³⁵⁵ Dotto, G., “Introducción” en: San Agustín, *Conocer y amar: el amor en los libros VIII y IX de La Trinidad*, Desclee, Bilbao 2000, 44.

³⁵⁶ Cf. Gioia, L., *The Theological Epistemology...*, 175.

³⁵⁷ Cillerai, B., “Note al testo” en: Agostino, *La Trinità...*, 1086.

ser movidos por amor hacia algo que no conocemos. Pero, ¿cómo es posible aplicar esto a Dios? Aquí radica la paradoja del libro VIII.

Es un dato de experiencia que los hombres pueden entrar en una relación de amor con un Dios al que no ven pero en el que creen. Lo dirá Agustín más adelante, suministrándonos parte de la respuesta:

Pero ¿qué sabemos nosotros en particular o en general de la Trinidad excelsa? ¿Existen acaso otras muchas trinidades y conocemos algunas por experiencia, de suerte que, aplicando la regla de la analogía, según un concepto genérico o específico podemos rastrear lo que es aquella y la amamos sin conocerla por la semejanza que ofrece con algo ya conocido? Evidentemente no [...]

Cuando decimos y creemos que existe la Trinidad, sabemos lo que es una trinidad, pues conocemos el número tres; mas éste no es objeto de nuestro amor, porque cuando nos viene en gana podemos formar una triada cualquiera [...]. ¿O es que amamos, no una trinidad cualquiera, sino la Trinidad, que es Dios? Sí; en la Trinidad amamos a Dios, pero jamás hemos visto un dios, porque Dios es único e invisible, al que sólo por fe podemos amar. La cuestión estriba en saber de qué analogías y comparaciones nos servimos cuando creemos en Dios, a quien amamos sin conocerlo (*De Trin.* VIII, 5, 8).

A diferencia de los otros ejemplos que pone Agustín en párrafos anteriores, no tenemos ninguna experiencia de la Trinidad, sino que la fe se hace necesaria. Pero la amamos, ¿cómo? El socratismo agustiniano llega aquí a una aporía. Ya hemos visto que amor y conocimiento se hallan íntimamente vinculados pero la articulación concreta nos falta todavía. Del texto citado podemos extraer las conclusiones siguientes:

- i. Amamos a Dios sin conocerlo
- ii. Creemos en Dios
- iii. Para creer (conocimiento fiducial) necesitamos servirnos de alguna clase de “analogías y comparaciones” (*similitudine vel comparatione*) que nos permita dar un suelo a esa fe, que no es ciega ni cae en el vacío.

Esta aparente aporía la ha explicado en detalle M. C. Dolby en su obra dedicada a la antropología agustiniana³⁵⁸. Si amamos a Dios sin conocerlo, será preciso buscar en nosotros algún indicio, vestigio o noticia de este Dios, para al menos tener de él conocimiento fiducial. Esto llevará a Agustín a buscar algo en el hombre que le permita apoyar el conocimiento de Dios. El conocimiento de Dios, concluye la autora, hay que buscarlo por el hecho de que el hombre ame. En la capacidad de amar, entendida como capacidad de abrirse a lo otro de sí y, al mismo tiempo, de salir de sí hacia esa alteridad, existiría una imagen del Dios Trinidad que nos permitiría justamente amarle y conocerle. Así, en el amor que existe en el hombre Agustín encuentra el punto de apoyo para fundamentar el conocimiento de Dios y, en consecuencia, el mismo amor al Dios que se está en proceso de conocer.

Con esta reflexión, Agustín elabora filosóficamente una noción fundamental de su antropología que se añade a las reflexiones de las *Confesiones* acerca del hombre como ser de deseos. El hombre es, además, imagen de Dios. Esta vinculación entre antropología y teología trinitaria, entre hombre y Dios Uno y Trino, tiene su origen en la misma revelación bíblica, en la que se afirma que el hombre fue creado *a imagen y semejanza de Dios* (Gn 1, 26). La fecunda reflexión patristica sobre este versículo alumbró toda una antropología que vinculaba de forma estrecha al ser del hombre y al ser de Dios, entendido como Trinidad, idea que como veremos asume Guillermo de Saint-Thierry en sus escritos. En esta antropología, el amor es el camino a la restauración de esa imagen, deformada por el pecado como *respuesta* a la *llamada* del Dios que le ama. Dedicaremos a este tema la primera parte del próximo capítulo al tratar la antropología guillermiana.

De la misma opinión es L. Gioia: la resolución de las aporías que plantean la cuestión del hombre y el problema epistemológico de Dios pasa por el amor: “El camino para esta visión en la vida es el amor, que va de la mano de esa forma tan específica de conocimiento que es la fe, y que es de hecho posible por la mediación de Cristo en el Espíritu”³⁵⁹. Encontramos aquí una nota recurrente del pensamiento agustiniano: la resolución cristológica de las aporías filosóficas. Al igual que en las *Confesiones* Cristo

³⁵⁸ Dolby Múgica, M. C., *El hombre es imagen de Dios: visión antropológica de San Agustín*, Eunsa, Pamplona 1993, 175.

³⁵⁹ “The way to this vision in this life is love, which goes hand in hand with that particular form of knowledge constituted by faith and is made possible by the mediation of Christ through the Holy Spirit”. Gioia, L., *The Theological Epistemology...*, 175.

era necesario como mediador y ejemplo de lógica de humildad y donación frente a la lógica de dominio, aquí también su mediación es necesaria para aclarar la relación entre conocimiento, fe y amor.

Ante lo expuesto, se impone una pregunta: si el amor que existe en el hombre es el vestigio que le permite a Agustín fundamentar el conocimiento de Dios (al que, por otra parte, se asciende por amor) ¿cuál es la estructura del amar? Para explicar esta cuestión, Agustín continúa planteando la cuestión del conocimiento del apóstol Pablo, y la plantea, según L. Gioia en los siguientes términos: “Cuando nos descubrimos a nosotros mismos en el acto de amar algo que no vemos en base lo que creemos de él ¿qué es lo que amamos y cómo es que lo amamos?”³⁶⁰.

Para solucionar esto Agustín recurre de nuevo al ejemplo de apóstol Pablo. ¿Cómo es que le amamos sin conocerle? ¿Qué es lo que amamos? Amamos, dice Agustín, el hecho de que en sus cartas se nos muestre como un alma justa. Pero ¿cómo conocemos la justicia? ¿Acaso la hemos visto? Resuenan de nuevo los ecos de la mayéutica socrática en busca de las ideas. Se trata del mismo caso de Dios: conocer algo de lo que no se tiene experiencia. La solución está en el interior del alma humana, habitada por *formas* o modelos que nos permiten amar lo que no conocemos:

Lo admirable es que vea el alma en sí misma lo que jamás vio en parte alguna, y vea la verdad y vea lo que es un alma verdaderamente justa, y el que todo esto ve en sí mismo es un alma, pero no un alma justa [...] *El varón justo es amado según el modelo y la verdad que contempla e intuye en sí mismo el que ama (De Trin. VIII, 6, 9).*

La frase que hemos destacado en cursiva es clave. El hombre, cuando ama al justo sin ser él mismo justo ni conocer la justicia, lo hace *ex ea forma et veritate quam cernit et intellegit apud se*. El ejercicio de introspección le permite revelar verdades que existen en sí y que orientan su amor hacia la justicia³⁶¹. Esta idea ha sido calificada como el

³⁶⁰ “When we discover ourselves in the act of loving something we do not see on the basis of what we believe about it, what do we love and how is it that we love it at all?”. Gioia, L., *The Theological Epistemology...*, 178.

³⁶¹ La llamada “teoría de la iluminación” agustiniana tomará como base la existencia de estas *formas* o verdades innatas en el hombre, vinculándolas con su presencia en la mente divina. Cf. King, P., “Augustine on Knowledge”, en: Meconi, D.V., Stump, E. (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine: second edition*, OUP, Oxford 2014, 147.

“fundamento noético”³⁶² de la segunda parte del *De Trinitate*, y su raigambre platónica es clara. De esta forma, lo que se ama se ama porque de cierto modo ya está inscrito en la persona en esas *formas* o modelos³⁶³. Estas formas, nos dice Agustín, tienen una virtualidad no sólo estática (ser conocidas) sino también dinámica, en cuanto que nos *conforman* si nos apropiamos de ellas:

No todos son almas justas, aunque puedan ver y expresar lo que es un alma justa. Y ¿cómo llegar a ser justas sino adhiriéndose al ideal que ellas ven para modelarse en su troquel y ser así almas justas? Y no contentarse con saber y definir que es justo aquel que ordena su vida según los postulados de la ciencia y de la razón y da a cada uno lo suyo, pues es necesario además esforzarse por vivir según la justicia, siendo justamente morigerados, distribuyendo a cada uno lo suyo y no debiendo a nadie sino la mutua dilección (*De Trin.* VIII, 6, 9).

En el análisis del dinamismo conformador de las formas encuentra L. Gioia uno de los principales aportaciones de san Agustín a la reflexión filosófica sobre el amor: su potencial epistemológico, novedad que ya se hallaba *in nuce* en la figura bíblica neotestamentaria del amor pero que gracias a Agustín comienza a desplegar un potencial que tendrá en la doctrina del *sensus amoris* de Guillermo de Saint-Thierry uno de sus mejores exponentes. Así, en palabras de Gioia:

Esta es la razón por la que el inicio de la epistemología de Agustín es el amor. Nos descubrimos a nosotros mismos en el seno de un movimiento de adhesión a algo que todavía no se ha “formado” en nosotros, que todavía no nos pertenece, en lo que no nos hemos transformado y que no vemos. Cuando nos preguntamos por la naturaleza de movimiento de amor, nos damos cuenta de que se asienta en algo que ya está en nosotros. El conocimiento se ve así como algo profundamente relacionado con el proceso del amor. Tomamos conciencia de una determinada forma que ya amamos y la hemos descubierto presente en nosotros, y la vamos conociendo de forma gradual si su dinamismo alcanza su finalidad: el formarnos.³⁶⁴

³⁶² Cillerai, B., “Note al testo...”, 1086.

³⁶³ Como afirma M. Corbin, “el camino de conocimiento de Dios no está totalmente en manos del hombre, y asume que la *notio boni* que le habita y que va más allá de la mera razón se ilumina en sí de forma gratuita” (“ce chemin n’est pas au pouvoir de l’homme, et suppose que la *notio boni* qui habite et dépasse sa raison s’éclaire gratuitement en lui”). Corbin, M., *La doctrine augustinienne...*, 224.

³⁶⁴ “This is why the starting point of Augustine’s epistemology tends to be love. We discover ourselves within a movement of love or adhesion to a quality which has not yet ‘formed’ us, which does not yet belong to us, which we have not yet become and which we do not see. When we enquire into the nature of

Con esta argumentación de san Agustín, hábilmente analizada por L. Gioia, llegamos a uno de los puntos más importantes de nuestro análisis del libro VIII: el amor se convierte en chispa epistemológica, en movimiento de adhesión del ser a una idea o forma que, en cierto modo, ya existe en nosotros. La huella divina, en su dinamismo, estimula el deseo de responder al avance del Dios amante.

A través del movimiento del amor la forma irá creciendo en nosotros, irá conformándonos, iremos así conociéndola mejor. Aprehendemos la *forma* justicia por el movimiento de amor, pero no conoceremos la justicia si no nos conformamos a ella, o mejor dicho, si por medio del amor la justicia no nos conforma. De nuevo aparece en Agustín la prioridad de la apertura, de la donación, del *encuentro* que es renuncia a la propia autonomía para dejarse conformar. Por ello, el amor implica un proceso de apropiación que conlleva un mayor conocimiento. A más amor, más conocimiento.

Sin embargo, el razonamiento del libro VIII no termina aquí, sino que Agustín, habiendo sentado este principio, se siente capacitado para responder a la cuestión de cómo conocemos a Dios. Pero lo hace empleando un cierto desplazamiento metodológico. Hasta ahora el principio del conocimiento de lo no visto era el amor por eso que desconocíamos. En el caso de la Trinidad, el amor es el objeto de conocimiento, pues a partir de *De Trin.* VIII, 7 Agustín retoma en sus reflexiones el axioma de *Dios es amor* de la primera Carta del Apóstol San Juan. Esto va a provocar, como vamos a ver, un tránsito desde la epistemología del amor a la ontología.

Si partimos de la afirmación *Dios es amor*, este ser amor es lo que despierta nuestro amor mismo de Dios. Si en el caso de la justicia el amor a la justicia lo despertaba algo que teníamos dentro, la *forma*, en el caso del amor a Dios es el amor mismo, nuestra capacidad de amar, lo que nos mueve hacia Dios, porque Dios es amor. El amor sería al mismo tiempo la forma, lo que nos conforma y en lo que nos transforma³⁶⁵. No hay diferencia entre amor como movimiento y objeto del amor. Epistemología y ontología se entrelazan en la reflexión agustiniana, y el amor va adquiriendo una mayor densidad

this movement of love, we become aware of the fact that it rests upon something already present in us. Knowledge is seen as intimately related to the process of love. We become aware of a form which we already love; we have discovered it already present in us; we increasingly know or see it insofar as its dynamism reaches its intended end, i.e. that of 'forming' us". Gioia, L., *The Theological Epistemology...*, 179.

³⁶⁵ Gioia, L., *The Theological Epistemology...*, 183.

filosófica en tanto que la relación amorosa determina la visión de la realidad y constituye en cierto modo el acceso al *logos* de la realidad misma.

Si recuperamos el análisis del amor que vimos en la *Confesiones* podemos decir que el amor que el hombre halla dentro de sí se hace pleno como respuesta a la iniciativa del amor divino³⁶⁶. El amor humano, en sus diferentes modalidades y objetos, es por tanto una participación del ser de Dios. El hombre se parece a Dios porque ama. En un célebre texto de *De Trinitate* de lo encontraremos mejor expresado:

Nadie diga: “No sé qué amar.” Ame al hermano y amará al amor. Mejor conoce la dilección que le impulsa al amor que al hermano a quien ama. He aquí cómo puedes conocer mejor a Dios que al hermano; más conocido porque está más presente; más conocido porque es algo más íntimo; más conocido porque es algo más cierto. Abraza al Dios amor y abraza a Dios por amor. Es el amor el que nos une con vínculo de santidad a todos los ángeles buenos y a todos los siervos de Dios; nos aglutina a ellos y nos somete a Él. Cuanto más inmunizados estemos contra la hinchazón del orgullo, más llenos estaremos de amor. Y el que está lleno de amor, ¿de qué está henchido sino de Dios?

Pero dirás: “Veo la caridad y la contemplo, en cuanto puedo, con los ojos de mi inteligencia, y doy fe a la Escritura, que dice: *Dios es amor, y quien permanece en el amor, en Dios permanece*; mas cuando en el amor reflexiono, no descubro la Trinidad.” Ves la Trinidad si ves el amor (*De Trin.* VIII, 8, 12).

Como se puede comprobar, la altura lírica del texto agustiniano no esconde su profundidad filosófica. La tan esquiva respuesta a la pregunta del conocimiento de Dios la tenemos presente. A Dios se le conoce amándolo, *amando el amor* (algo que ya pudimos comprobar en el epígrafe anterior). Ya se ame al prójimo o a Dios, se está en el fondo amando a Dios. A nuestro juicio el amor humano, en sus diversas manifestaciones, refleja el ser de Dios, del que todo participa.

Aquí podemos entrever una *ontología del amor* en virtud del postulado de la participación que vimos al iniciar este epígrafe. Si Dios es amor y todo participa de su ser, hay un grado de amor en todos los seres, convirtiéndose éste en ese *vínculo de*

³⁶⁶ “Se encuentra la presencia de Dios en el acto del amor y, por tanto, también una participación del espíritu humano en la vida divina, dado que amamos a Dios y lo conocemos en virtud del don que él mismo nos ha concedido”. Cf. Dotto, G., “Introducción...”, 45.

santidad que relaciona todos los seres con Dios. Pero el único ser que ama es el hombre, y de esta manera puede llegar a conocer más y mejor³⁶⁷ la realidad creada y ordenada por Dios, así como a Dios mismo. En ese amor se halla presente la Trinidad, comunidad de amor que vemos en cualquier acto de amor: *vides Trinitatem si vides caritatem*. Amor y visión se identifican³⁶⁸.

En la figura del amor que desvela Agustín epistemología y ontología se entrelazan. En nuestra propuesta, el Dios que es amor se conoce más y mejor que cualquier forma humana de amor, por estar detrás de ella. Es conocido *notiorem, quia praesentiosem; notiorem, quia interiosem; notiorem, quia certiosem* (“más conocido porque está más presente; más conocido porque es algo más íntimo; más conocido porque es algo más cierto”). Comentando este pasaje, M. Corbin recuerda que esta cercanía del Dios cristiano al hombre es lo que Agustín también experimentó en su vida y reflejó en las *Confesiones*, que ahora se expone de forma más discursiva³⁶⁹.

Este conocimiento más profundo le permite intuir ya al final del libro VIII que el amor no es un fenómeno uniforme, sino que supone algo que ya planteó en la primera parte del *De Trinitate*: su naturaleza relacional: “Mas el amor supone un amante y un objeto que se ama con amor. He aquí, pues, tres realidades: el que ama, lo que se ama y el amor” (*De Trin.* VIII, 10, 14). Por tanto, el amor no sólo es ontológicamente la realidad divina (Dios es amor), sino que incluso estructuralmente el amor se asemeja al Dios Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, o lo que es lo mismo: Amante, Amado y Amor. Asimismo, el amor aparece como la fuerza unitiva de dos extremos, amante y amado, fuerza que no puede carecer, por todo lo expuesto, de contenido epistemológico. El amor acerca al amante y al amado, que por el amor son capaces de abrirse a lo otro de sí y al acercarse se encuentran y conocen mejor³⁷⁰.

El brevísimo análisis descriptivo que hace aquí Agustín de la relación amorosa sirve así para corroborar, a nuestro juicio, el potencial cognoscitivo del amor y su densidad metafísica, que plantea interesantes cuestiones filosóficas sobre el papel de la

³⁶⁷ En varios pasajes de VIII, 8, 12, al tratar del amor al prójimo, Agustín insiste en que sólo amando vemos al prójimo como verdaderamente es, como digno de amor. Lo veremos con más detalle en el próximo epígrafe.

³⁶⁸ Gioia, L., *The Theological Epistemology...*, 188.

³⁶⁹ Cf. Corbin, M., *La doctrine augustinienne...*, 234-235.

³⁷⁰ Cf., Corbin, M., *La doctrine augustinienne...*, 236.

relacionalidad en la constitución de la persona y del ser que veremos desarrolladas en Guillermo de Saint-Thierry y con las que la filosofía contemporánea puede dialogar.

Con todo, estamos de acuerdo con E. Bueno en que resulta sorprendente que Agustín no desarrolle más la analogía relacional y se encamine en el libro IX hacia la analogía psicológica, que busca en el espíritu humano el medio para conocer la Trinidad³⁷¹. En cierto modo, el amor no deja de ser visto aquí como un movimiento de la voluntad, una potencia del alma humana vinculada. Algo, hasta cierto punto, inmanente. En esa misma línea va a abundar en el libro IX, donde el análisis de la imagen trinitaria se aparta de lo relacional para abundar en el análisis de las potencias del alma y en el papel del amor en ella. Es como si Agustín decidiera centrarse únicamente en el amor como movimiento de la voluntad, volviendo a la figura griega del amor, tras haber desarrollado la vertiente más relacional del amor en las *Confesiones* y en la analogía relacional del libro VIII de *De Trinitate*.

A pesar de ello, esperamos mostrar en el análisis del libro IX que ambas analogías son complementarias, en tanto que muestran diversos aspectos de la única figura del amor, pero el acento que pone san Agustín en el libro IX del *De Trinitate* sobre lo psicológico frente a lo relacional oscurece la figura completa del amor. En ese sentido, el pensamiento del abad de Saint-Thierry irá un paso más allá de Agustín al abandonar esas especulaciones psicológicas para poner el acento en la esencia relacional del fenómeno amoroso. Guillermo de Saint-Thierry, a nuestro juicio, construye un pensamiento que deja los ecos de la figura griega para sacar a la luz toda la complejidad filosófica del dinamismo de la relación amorosa.

En conclusión, a nuestro juicio el amor aparece en Agustín como una nueva figura, la *caritas*, lleno de densidad epistemológica, pues el proceso cognoscitivo aparece iniciado por el amor y guiado por él. Pero al mismo tiempo Agustín hace al amor más fecundo todavía en su pensamiento al concederle un rango ontológico por constituir el ser de Dios, la entraña de la realidad fundante de toda realidad, que aparece sustentada en una relación amorosa. El hombre, como micro-universo, lleva dentro de sí la semejanza divina al ser capaz de amar, y el vestigio de la realidad trinitaria al constituir en cada acto de amor una tríada amante-amado-amor, lugar de encuentro y apertura. A partir de estas

³⁷¹ Cf. Bueno de la Fuente, E., *El esplendor de amar...*, 80 y ss.

certezas, en el libro IX Agustín continuará buscando en la psicología humana esos analogados estructurales de la Trinidad, profundizando (en lo que a nosotros nos interesa) en un análisis del amor³⁷², aunque dejando a un lado la naturaleza relacional que ha esbozado en el libro VIII.

Amor y conocimiento: mens, notitia, amor

La transición entre los libros VIII y IX ha sido vista normalmente por los estudiosos como un cambio de perspectiva en la obra a partir de los resultados del libro VIII³⁷³. Una vez hallado en la estructura del amor humano un primer analogado trinitario, Agustín se propondría ahora buscar otras analogías trinitarias en el hombre. La investigación ontológica se tornaría así antropológica en los restantes libros del *De Trinitate*, donde el hombre como *imago Dei* es utilizado como marco reflexivo donde investigar sobre la Trinidad.

Con todo, se tiende hoy a destacar la continuidad entre ambos libros más que la discontinuidad. Para L. Gioia³⁷⁴, no puede entenderse que el libro IX se aparte de la reflexión sobre el amor para centrarse en los problemas de la subjetividad y de su autoconocimiento. El amor constituiría la pieza clave de toda la epistemología agustiniana, de tal forma que, como veremos, sólo el amor correctamente ordenado es capaz de producir verdadero conocimiento (y autoconocimiento). En ese sentido, estimamos que las reflexiones sobre el amor que contiene el libro IX se dirigen a inquirir por el funcionamiento de este fenómeno.

La mayor parte de las exposiciones³⁷⁵ del contenido del libro IX comienzan, siguiendo el orden de exposición del libro, con la reducción de la primera tríada (amante, amado, amor) al *amor sui* donde amante y amado coinciden y con la introducción de la tríada *mens, notitia, amor* para explicar la subjetividad cognoscente. Nosotros nos centraremos en el papel que juega el amor en el proceso y qué conclusiones se pueden

³⁷² Dolby Múgica, M.C., *El hombre...*, 176.

³⁷³ Cf. Catapano., G., "Saggio...", ciii.

³⁷⁴ Gioia, L., *The Theological Epistemology...*, 215.

³⁷⁵ Cf. Dolby Múgica, M.C., *El hombre...*, 186-190; Catapano., G., "Saggio...", civ-cx.

extraer a partir de ahí del fenómeno amoroso. Por ello nos vamos a centrar en el final del libro, que nos dará la clave interpretativa del resto.

A partir de *De Trin.* IX, 7, a la tríada *mens, notitia, amor* Agustín añade un término nuevo que tendrá gran relevancia: *verbum*. A juicio de la profesora Dolby, el *verbum* debe entenderse como “aquella concepción de las cosas de las cosas y de la propia alma que nos hacemos interiormente, antes de encarnarla en palabras pronunciadas con nuestra voz”³⁷⁶. Dicho de otra forma, el *verbum* es la expresión de lo pensado. La *notitia* de la tríada *mens, notitia, amor* se concreta en un *verbum mentis* que aunque no aparece claramente definido por Agustín puede entenderse como el resultado de un proceso cognoscitivo³⁷⁷. Ahora bien, ¿cómo surge el *verbum*? El mismo Agustín nos lo responde cuando dice en *De Trin.* IX, 8, 13 *verbum amore concipitur*, que se complementa con la afirmación posterior:

El verbo que ahora queremos insinuar y estudiar es la noticia en el amor [*cum amore notitia*]. Cuando el alma se conoce y se ama, su verbo se une a ella por amor. Y porque ama su noticia, conoce su amor, y el amor está en el verbo, y ambos en el que ama y habla (*De Trin.* IX, 10, 15).

A nuestro juicio, encontramos aquí un desarrollo filosófico muy importante en el pensamiento agustiniano sobre el amor. El amor tiene así un poder generador, es fecundo y capaz de hacer avanzar el proceso cognoscitivo hacia la generación del *verbum*. Este es uno de los aspectos del libro IX que nos gustaría destacar: la inseparabilidad entre *notitia* y *amor*, o, en palabras de L. Gioia, la inseparabilidad de conocimiento y voluntad³⁷⁸. La voluntad, expresada en el movimiento amoroso, inicia, conduce y concluye el proceso cognoscitivo que lleva a producción del *verbum*. Por eso nos dice Agustín que el amor es “un abrazo entre la palabra y la mente que la engendra, y a ellas se une como tercer elemento en amplexo incorpóreo, sin confusión alguna” (*De Trin.* IX, 8, 13).

Como se puede comprobar, Agustín emplea el lenguaje de las metáforas (la metáfora del parto o la del abrazo) para explicar esta íntima unión de conocimiento y amor, como luego hará Guillermo en la *Expositio in Cantica*. Lo que en clave vivencial había expresado Agustín en las *Confesiones* (que solo abriéndose al amor que viene de

³⁷⁶ Dolby Múgica, M.C., *El hombre...*, 187.

³⁷⁷ Cf. Cillerai, B., “Note al testo...”, 1099.

³⁷⁸ Gioia, L., *The Theological Epistemology...*, 194.

fuera se ama rectamente y se conoce realmente la verdad), en *De Trinitate* lo encontramos articulado técnicamente.

Por otro lado, el empleo de estas metáforas del deseo explica, a juicio de L. Gioia³⁷⁹, las paradojas de la epistemología agustiniana, más cercana a la descripción de las vivencias que al frío análisis de un proceso intelectual. En el fondo, en estos últimos epígrafes del libro IX no hallamos sino una explicitación del fenómeno del conocimiento, desde el apetito de conocer a la generación del conocimiento, todo ello movido por el amor del cognoscente por lo conocido o por conocer. Por ello, más adelante se explica el conocimiento de realidades materiales de la siguiente forma:

Mas en el amor de las cosas carnales y transitorias—y lo mismo sucede en los fetos do los animales—, una cosa es la concepción de la palabra y otra muy diferente el parto. Lo que se concibe con el deseo, nace con el logro. No basta al avaro conocer y amar el oro si no lo posee; ni basta conocer y amar la comida o el ayuntamiento si no llega a realizar estos actos; ni basta conocer y amar el poder y el honor si no los consigue (*De Trin.* IX, 9, 14).

En ese sentido, conocer no es tanto definir como unirse con la cosa conocida, abrirse a ella. Con especial acierto lo destaca L. Gioia cuando afirma que

Hemos de hacer notar la inseparabilidad entre conocimiento y amor que presupone esta teoría. No hay *inquisitio* que no esté animada por alguna forma de disposición o deseo. El conocimiento de algo no consiste solo en la definición o en el juicio que elaboramos de acuerdo con parámetros racionales, sino que implica más bien unión o cópula.³⁸⁰

En el caso de las realidades inteligibles sucedería lo mismo: conocerlas nos lleva a poder asimilarnos con ellas, o *formarnos*, como dijimos en el epígrafe anterior. Adherirse por amor a estas realidades implica una transformación personal. Esto tiene especiales consecuencias en cuanto al conocimiento de Dios: “Por lo cual, en cuanto

³⁷⁹ Ibid., 201.

³⁸⁰ “We must draw attention to the extent of the inseparability between knowledge and love presupposed by this theory. There is no *inquisitio* which is not driven by a form of eagerness or desire. Then, knowledge of something does not only consist in the definition or the judgement we elaborate about it according to rational standards but entails union or rather copulating”. Cf. Gioia, L., *The Theological Epistemology...*, 202.

conocemos a Dios, nos hacemos a Él semejantes, pero no con semejanza de igualdad, porque no le conocemos como es en sí” (*De Trin.* IX, 11, 16).

Una vez entendido así el amor y su imbricación en el proceso de conocimiento, el libro IX resuelve otras dos cuestiones que nos interesa traer a colación para completar el retrato del amor agustiniano: su origen y sus posibles objetos.

El primero de estos dos asuntos es tratado al final del libro IX. El obispo de Hipona, tras haber articulado la tríada *mens, notitia, amor*, se pregunta ahora por el origen del amor y por su diferencia con la *notitia*, con la que vimos estaba fuertemente vinculado. La pregunta inicial de IX, 12, 17 no puede ser más clara: “¿Qué es el amor? ¿Será imagen? ¿Palabra? ¿Engendrado? ¿Por qué la mente engendra su noticia cuando se conoce y no engendra su amor cuando se ama?”. Así, si en gran parte del libro IX la conciencia de sí, es decir, la *notitia sui* ha sido un tema fundamental, Agustín se desplaza ahora a investigar el *amor sui* y la cuestión de su aparición. Si la mente, al conocerse, es capaz de generar la *notitia sui*, ¿por qué el *amor sui* no genera el amor?³⁸¹. El razonamiento agustiniano está contenido en *De Trin.* IX, 12, 18, y lo podemos resumir en los siguientes puntos:

- i. El amor “procede de la mente ya amable antes de amarse, siendo así principio del amor con que se ama”. Es decir, el amor está en el alma humana antes de iniciarse el proceso amoroso y/o cognoscitivo. Como hemos visto en las *Confesiones*, el amor es una dimensión antropológica fundamental y fontal del ser humano.
- ii. Cuando la mente se conoce a sí misma genera algo nuevo, la *notitia sui* o conciencia de sí.
- iii. Así, empleando de nuevo la metáfora del parto, el amor no puede ser “parido” (generado por la mente) sino que precede en la mente al parto cognoscitivo, suscitándolo como una chispa y orientándolo. Por eso dirá Agustín:

La apetencia que late en la búsqueda procede del que busca, y se balancea como en suspenso, y no reposa en el fin anhelado a no ser cuando se encuentra el objeto buscado y se une al que busca. Y esta apetencia o búsqueda, aunque no parezca aún

³⁸¹ Cf. Catapano, G., “Saggio...”, cxxiii.

amor con que se ama lo conocido—sólo se trata aún el conocimiento—, participa en cierto modo de su género (*De Trin.* IX, 12, 18).

- iv. De esta forma, el amor precede y acompaña la búsqueda de la *notitia*, comenzando como un cierto apetito y creciendo hasta convertirse en amor del objeto conocido:

Luego al parto de la mente precede una cierta apetencia, en virtud de la cual, al buscar y encontrar lo que conocer anhelamos, damos a luz un hijo, que es la noticia; y, por consiguiente, el deseo, causa de la concepción y nacimiento de la noticia. no se puede llamar con propiedad parto e hijo; el mismo deseo que impele vivamente a conocer se convierte en ame al objeto conocido y sostiene y abraza a su prole, es decir, a su noticia, y lo une a su principio generador (*De Trin.* IX, 12, 18).

En consecuencia, el amor está previamente en el alma humana sin resultar fruto de proceso epistemológico alguno. La analogía trinitaria, que nos permite identificar al amor en el hombre con el Espíritu Santo, nos permite decir que el amor es una presencia del ser de Dios en los hombres, impresa en ellos de tal forma que puede guiar su atención y su conocimiento³⁸². Con todo, nos hallamos de nuevo ante un análisis que aunque tiene el mérito de desarrollar el potencial epistemológico del amor, sigue moviéndose en el plano de las potencias del alma, no de los sujetos que aman. La relacionalidad queda en este aspecto del pensamiento agustiniano en segundo plano.

Amor y ser de Dios: vestigios y ontología trinitaria

Una vez concluido nuestro análisis de los libros VIII y IX del *De Trinitate*, estimamos necesario extraer algunas conclusiones de lo visto hasta ahora, lo cual llevaremos a cabo desde la triple perspectiva sobre la figura del amor que ya desde nuestra exposición de la figura bíblica hemos adoptado: perspectiva ontológica, antropológica y epistemológica.

- i. Ontología del amor. En virtud de lo que hemos visto en este epígrafe puede afirmarse, a nuestro juicio, que el amor se halla en la entraña de la realidad para Agustín. El Dios-Amor que en las *Confesiones* era contemplado como la

³⁸² Dolby Múgica M.C., *El hombre...*, 190.

Verdad que adviene al hombre y es capaz de sanar sus rupturas y de saciar su ansia de verdad es también el creador y dador del ser; ser del que participan todos los entes y que participa del ser de Dios, que es amor (con independencia del significado del término “participación” sobre el que volveremos más adelante). Así, en Agustín hay una ontología del amor que ve a éste como una fuerza de la que participan todas las cosas creadas en tanto que amables.

- ii. Antropología del amor. El camino filosófico agustiniano, como vimos, se sirve del hombre para profundizar en el ser de Dios. Pero este esfuerzo por hallar el ser trinitario de Dios también dice algo del hombre. El hombre aparece capacitado para amar una vez que se ha abierto a la invitación a amar que Dios le brinda, saliendo al humilde *encuentro* con la verdad. Así, por amor es capaz de crear una relación con la persona amada que asimismo hacer surgir un tercero (el amor mismo) que hace del hombre un análogo de la Trinidad, una imagen de Dios. La capacidad humana de amar no sólo asemeja al hombre a Dios, sino que le da su dignidad y su particularidad. Al igual que ya habíamos visto en las *Confesiones*, el hombre aparece llamado a amar como expresión más noble de sí y forma de conocerse a sí mismo. Sólo el amor conduce a la plenitud de la naturaleza humana y a la felicidad como fruición del Sumo Bien, pues esa fruición implica apertura y donación de sí a imagen de la Trinidad. Los diferentes vestigios trinitarios que el santo de Hipona busca en los libros IX a XV del *De Trinitate* no son sino formas de mostrar esa analogía entre el hombre y Dios, que halla su expresión más lograda a nuestro juicio en la analogía relacional que ya había esbozado previamente en el libro VIII y que pone el acento no sólo en el acto de amar, sino en la donación del propio ser. Con todo, la imagen divina en el hombre aparece deformada, rota por el pecado. El camino del amor es, como veremos en el próximo epígrafe, un camino de sanación de esas rupturas interiores y de las relaciones, alienadas por la lógica de dominio, de la codicia y del miedo, propia del pecado.
- iii. Epistemología del amor. Finalmente, las complejas reflexiones de Agustín en los libros VIII y IX sobre el proceso de conocimiento reflejan el papel fundamental del amor en iniciarlo, conducirlo y llevarlo al éxito. Voluntad (amor) e inteligencia se entrelazan en el proceso sin poder separarse. Por ello toda interpretación de la epistemología agustiniana que prescinda de esto

quedará como una visión parcial. El conocimiento en Agustín es deseo, posesión y fruición de lo conocido, fruición que no deja indiferente a quien conoce, sino que lo transforma. Por eso cobra importancia la cuestión del *ordo amoris* que veremos en el próximo epígrafe. También es importante destacar en este sentido el innatismo agustiniano que halla en el hombre huellas (*formas*) de lo que va a ser conocido y que necesitan del amor para despertar, en un notable eco del pensamiento platónico.

Esta es, en síntesis, la figura del amor desvelada por Agustín, la *caritas*, que integra como vemos las dimensiones que caracterizaban las figuras griega y bíblica del amor en un esquema más amplio caracterizado por esta triple dimensión que veremos llevada a sus últimas consecuencias en el pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry, al articularla bajo la categoría de relación, que explica las tres dimensiones del fenómeno amoroso que hemos distinguido.

3.4. La vivencia del amor: *caritas* y *cupiditas* en el contexto del *ordo amoris*.

El último aspecto que queremos tratar en relación con la visión agustiniana del amor concierne a la célebre distinción agustiniana entre *cupiditas* y *caritas*³⁸³ como formas de vivir el amor hacia el mundo que rodea al sujeto. Si el amor tiene un potencial transformador en el hombre, ha de mostrarse justamente en qué consiste esta transformación. Cuando estudiemos el pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry seguiremos la misma sistemática: del análisis del amor (en su caso, la relación amorosa) a la vivencia del amor.

Esta distinción entre *cupiditas* y *caritas* se basa en lo que J. Pegueroles establece como una doble articulación entre el objeto del amor y la actitud del sujeto amante. A juicio de este estudioso:

Dos son las condiciones del amor verdadero: primera, por el lado del objeto, el amor es verdadero si está *ordenado*, es decir, si el hombre ama el Bien supremo que es su fin; segunda, por el lado del sujeto, el amor es verdadero si el hombre ama el Bien

³⁸³ Una buena síntesis de este tema aparece en Van Bavel, T. J., *Amor*, en: DAug 39-50.

supremo *como fin (propter se)*, no como medio (*propter aliud*). Si el amor cumple estas dos condiciones es *amor rectus*, es *amor castus*, es *amor Dei*. Si no las cumple es *amor adulter*, es *amor sui*.³⁸⁴

De esta forma, en relación con el objeto, éste puede ser Dios o las cosas creadas, y en ambos casos tratarse de *caritas*, pues la *caritas* no significa únicamente amar a Dios, sino también amar a la criatura *en Dios*, que no es sino amar el Bien en cada bien con la lógica con la que ese Bien se ha descubierto: apertura y encuentro. Por eso dirá en *De Trinitate* “no es que no haya de amarse la criatura: cuando este amor va flechado al Creador, no es sino caridad. Es, sí, concupiscencia cuando se ama la criatura por la criatura” (*De Trin.* IX, 8, 13). Esta distinción atiende por tanto al objeto, no al amor en sí, por lo que no obsta al postulado de la *univocidad* del amor del que ya hemos hablado.

Caritas y *amor Dei*, por un lado, *cupiditas* y *amor sui*, por otro, son pares equivalentes³⁸⁵. Esto implica, como bien deduce Pegueroles, que hay un *ordo amoris*, una forma recta de amar y una forma errada de amar. Cuando se ama con *amor sui* se utiliza el objeto amado para obtener una satisfacción, un uso (lo que Agustín llamará *frui*), mientras que el *amor Dei*, al amar en Dios, respeta al objeto amado al no buscar su posesión, sino sólo su uso (*uti*, en la conocida terminología agustiniana)³⁸⁶. Nos hallamos de nuevo en la contraposición entre la lógica del dominio (del *frui*) que Agustín describió en los primeros libros de las *Confesiones* y la lógica de la gratuidad y de la apertura a lo otro de sí.

El hombre, que en la vivencia agustiniana de las *Confesiones* aparece llamado a descubrir a Dios en su búsqueda de verdad, debe ahora de retornar la mirada hacia el mundo, pero debe hacerlo desde el amor descubierto como encuentro y apertura, amor que le sobrepasa y antecede. La vivencia de la *caritas* sirve al hombre para sanar sus rupturas interiores y abrirse a relaciones auténticas con los demás, y en esa apertura halla su verdadera libertad. Así lo destaca, en su tratamiento de la libertad agustiniana, Étienne Gilson, que recuerda una máxima del propio Agustín: *lex itaque libertatis, lex*

³⁸⁴ Pegueroles, J., “El deseo y el amor, en San Agustín”, en: *Espiritu* 38 (1989), 5.

³⁸⁵ Así lo dirá en otra obra: “Al amor, cuando está desviado, es llamado concupiscencia. Cuando es recto, se llama dilección o caridad” (“[Amor] qui cum pravus est, vocatur cupiditas aut libido; cum autem rectus, dilectio vel caritas”) (*Enarratio in Psalmum* 9, 15)

³⁸⁶ Cf. Gioia, L., *The Theological Epistemology...*, 211.

*charitatis*³⁸⁷. La relación entre el crecimiento del amor y la libertad es un tema que también veremos reflejado en Guillermo de Saint-Thierry, singularmente en su obra de madurez, la *Epistola ad fratres de Monte Dei*.

En ese amor, estima Agustín, debe amar a las cosas y a las personas. Es el *amor Dei* o *caritas*, que pocos han descrito con palabras tan acertadas como el prof. I. Verdú Berganza: “La caridad es entrega; olvido de mí mismo por lo otro que yo. amor, a lo único amable; a lo que no soy yo y nunca lo será, pero en lo más profundo de mis entrañas me habita, haciéndome capaz de confiar, esperar y amar”³⁸⁸.

De esta forma, además de permear el proceso del conocimiento, como hemos visto, el amor aparece como fenómeno cuyo ser y virtualidad varía en función del objeto y la motivación del sujeto. Cuando el *ordo amoris* se desfigura y las cosas creadas son amadas en sí mismas (con lógica de dominio) y no en Dios (con lógica de apertura y receptividad al Bien), aparece el amor en su forma de *cupiditas*, de amor de posesión calificado por Pegueroles como “un amor (*cupiditas*) desordenado (los bienes no son el Fin) y un amor infeliz (los bienes no son el Bien). El amor del Uno es un amor (*caritas*) ordenado y feliz, porque el Uno es el Fin y el Bien del amor”³⁸⁹. Los ecos de platonismo agustiniano son, a nuestro juicio, evidentes en esta forma de comprender el amor: se aman los bienes solo en función del Sumo Bien.

Por otro lado, la vivencia de la *caritas* agustiniana, asumiendo la inseparabilidad del amor al otro y del amor a Dios, otorga un papel clave en la reflexión sobre el fenómeno amoroso a las relaciones interpersonales que se configuran desde el conocimiento amoroso de Dios. El hombre, cuando vive desde la lógica de la gratuidad y del encuentro, es capaz de transformar sus relaciones interpersonales.

Así, ya vimos que para J. Rist Agustín había hecho del amor al prójimo un medio clave de expresar el amor a Dios³⁹⁰, lo que le llevó a repensar la alteridad y el amor al otro, otorgando un valor cada vez más importante a estas relaciones personales que nacen del amor cristiano. El amor al otro no es un mero amor utilitario (amar al otro como un

³⁸⁷ Cf. Gilson, É., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris 2016² [ed. original de 1943], 215, citando una carta de san Agustín (*Ep.* 167, 6).

³⁸⁸ Verdú Berganza, I., “Reflexiones en torno al amor y la verdad...”, 570.

³⁸⁹ Pegueroles, J., “Amor Dei. La doble naturaleza del amor en la predicación de San Agustín”, en: *Espíritu* 28 (1979), 160.

³⁹⁰ Cf. Rist, J., *Augustine: Ancient thought baptized...*, 163.

medio para amar a Dios), sino que Rist muestra, a través de un recorrido por los escritos de Agustín, cómo el obispo de Hipona va dando cada vez más importancia al sujeto amado como persona que debe ser amado en el Señor (es decir, como fruto del amor recibido de Dios), pero que debe ser amado por sí mismo, en una lógica de gratuidad y de apertura a la alteridad³⁹¹.

De la misma forma se expresó ya É. Gilson en su célebre monografía sobre san Agustín: todo amor humano es un amor “por Dios”: el hombre se ama a sí mismo y ama al prójimo con Dios como horizonte³⁹², lo cual no implica una instrumentalización del otro, sino una renuncia al dominio del otro, una acogida del otro en la vida propia. De aquí, estimamos, surge toda una reflexión sobre el comportamiento que encuadra una ética y una reflexión política. Aunque no podemos detenernos en ella en detalle, conviene que reflejemos sus ideas fundamentales.

El carácter relacional del amor cristiano es desarrollado por san Agustín en muchos lugares de su abundante producción. Sin embargo, la noción de que la conducta cristiana es fruto del encuentro con el amor que antecede y de la apertura a la alteridad y de que este encuentro se concreta en actos de amor es algo que Agustín refleja con singular exhaustividad y profundidad en su *Comentario a la Primera Carta de San Juan*, obra en la que sintetiza muchas de sus intuiciones sobre el amor que ya hemos ido apuntando en otros epígrafes.

Pronunciadas por el obispo de Hipona en la Pascua del año 407, el *Comentario* está constituido por un conjunto de homilías que le sirven a Agustín para exponer los aspectos más salientes del misterio cristiano a los recién bautizados. Aunque el comentario al texto bíblico prima sobre cualquier otra consideración, el problema del cisma donatista sobrevuela todo el ciclo de homilías, con su insistencia en la relación que existe entre caridad y unidad comunitaria. Puede decirse que el *Comentario* es un elogio a la caridad desde todos sus ángulos con el objetivo de afianzar la vivencia cristiana del amor entre los recién bautizados. El lenguaje que emplea Agustín en estas homilías es eminentemente teológico, pero de él pueden extraerse, a nuestro juicio, importantes reflexiones filosóficas.

³⁹¹ Cf. *Ibid.*, 166.

³⁹² “en vue de Dieu”, dice literalmente Gilson. Cf. Gilson, É., *Introduction à l'étude...*, 220.

En primer lugar, estimamos que Agustín deja claro que la reflexión sobre el obrar humano tiene un carácter derivado. La raíz del recto comportamiento es la *conversio* como apertura a la verdad que adviene. De esta forma, el amor como motor de las relaciones sociales aparece como consecuencia de la vivencia de la *caritas*, que genera nuevos valores³⁹³, algo que encontraremos reflejado de forma constante en el tratamiento que Guillermo de Saint-Thierry hará en obras como *NatAm* o *EpMD* de la transformación de la voluntad por el amor. Este carácter generador de nuevos valores aparece en Agustín al concluir la homilía octava:

Cuanto con más agrado hablo de la caridad, tanto menos deseo terminar esta Epístola. Ningún otro libro nos recomienda la caridad con más vehemencia. Nada más dulce se os predica; nada más saludable se bebe, con tal que, bebiendo bien, consolidéis en vosotros el don de Dios. No seáis ingratos a la gracia inmensa de Aquel que, siendo Único, no quiso ser solo, sino que, para tener hermanos, adoptó a los que quiso que poseyeran con Él la vida eterna (*In Io. Ep.* 8, 14).

La ética agustiniana parte de la iniciativa divina, que sale al encuentro del hombre. La humilde apertura a la verdad divina que sustenta la propia existencia permite vivir la *caritas* en el encuentro con los otros, en la vivencia de la alteridad. Así, porque ha recibido este amor de Dios, el hombre es capaz de entablar relaciones humanas auténticas. El amar humano es descrito en las homilías de formas muy diversas, pero nos interesa destacar una: la inhabitación del Espíritu Santo, que san Agustín relaciona con *Rom. 5, 5* (*el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones con el Espíritu Santo que se nos ha dado*) y que pone el acento en la necesaria apertura al don de Dios para poder amar³⁹⁴. Los hombres pueden amar, como vimos, por ser imagen de Dios, por constituir un analogado estructural con la Trinidad y en la que el Espíritu Santo ocupa el lugar del Amor entre Amado y Amante. A nuestro juicio, esta visión del misterio cristiano pone de manifiesto la necesidad de abrirse a la lógica de la donación para poder vivir de forma auténtica las relaciones interpersonales.

³⁹³ Así lo afirma V. Capánaga: “Es propio del *agape* o amor manifestado por Dios a los hombres, convertir a estos en una categoría de valores nuevos”. Cf. Capánaga, V., “Interpretación agustiniana del amor”, en: *Agvstinvs* 18 (1973), 232.

³⁹⁴ Cf. Caruso, M., “La categoría amor...”, 98, donde el autor afirma “quién ama, tiene en sí la caridad, tiene al Espíritu Santo”.

Por tanto si el hombre ama y es capaz de ver al otro como su prójimo es porque vive del don. Para Ch. Tornau, el amor por el otro no es sino la presencia de Dios en nosotros, de tal forma que cuando nos relacionamos con el *otro* desde el amor, construyendo relaciones auténticas, lo hacemos porque Dios es ese mismo amor que habita en los hombres en el Espíritu³⁹⁵.

La ética agustiniana, por otra parte, se sirve de un modelo para juzgar el comportamiento humano: Cristo. Al igual que el ejemplo de Cristo había sido clave en las *Confesiones* como modelo de humildad, ahora lo es como inspirador de toda una ética. Como vimos al hablar de la concepción neotestamentaria del amor, Cristo establece una serie de relaciones personales en las que el amor juega un papel fundamental, y al mismo tiempo manda amar al prójimo. La interpretación de este mandato es clave en la vivencia de la *caritas* en lo que respecta a los demás. Para Agustín, el amor al prójimo comporta otorgar al otro un valor único que impide toda instrumentalización de su persona³⁹⁶, y este es uno de los puntos fundamentales de su ética³⁹⁷.

Por otro lado, M. Corbin recuerda que esta enseñanza ética tiene importantes ecos en la filosofía medieval, desde san Anselmo al propio Guillermo de Saint-Thierry, que en obras como *De Natura et Dignitate Amoris* plantea la vida del hombre reconciliado desde

³⁹⁵ Cf. Tornau, Ch., “Does Love Make Us Beautiful? A criticism of Plotinus in Augustine’s Tractates on the First Epistle of John”, *Millenium* 4 (2009), 98. La inhabitación del Espíritu y su relación con el amor humano aparecen descritas en el siguiente fragmento, que además refleja también la importancia de la donación previa de la gracia en el amar humano: “Comienza a amar y serás perfeccionado. ¿Comenzaste a amar? Dios comenzó a morar en ti; ama al que comenzó a morar en ti, para que, morando más perfectamente, te haga perfecto. En esto conocemos que moramos en El y El en nosotros: en que nos dio de su Espíritu. [...] ¿Cómo sabemos que nos dio de su Espíritu? Esto mismo, darte de su Espíritu, ¿cómo lo conoces? Pregunta a tu corazón: si está lleno de caridad, tienes el Espíritu de Dios. ¿Cómo conocemos que por esto sabes que habita en ti el Espíritu de Dios? Pregunta al apóstol San Pablo: Porque la caridad de Dios está difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado” (*In Io. Ep* 8, 12).

³⁹⁶ Kent, B., “Augustine’s Ethics”, en: Stump, E., Kretzmann N. (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, CUP, Cambridge 2001, 214.

³⁹⁷ Así lo afirma en *De vera religione*: “Tal es la norma del amor: que los bienes que desea para sí los quiera también para el otro, y lo que no desea para sí, tampoco lo desee para el otro. He aquí su voluntad para con todos los hombres. Pues no se ha de dañar a nadie, y la *dilección del prójimo no obra el mal*. Amemos, pues, según está mandado, hasta a nuestros enemigos, si queremos ser invictos. Pues ningún hombre es por sí mismo invencible, sino por aquella ley inmutable, y sólo los obedientes a ella son libres. Así no se puede arrebatar lo que aman: he aquí lo que hace a los hombres invencibles y perfectos. Pues si uno ama a los demás, no como a sí mismo, sino como a la bestia de carga, los baños, el pájaro pinto o parlero, con la mira puesta en conseguir algún deleite o provecho temporal, forzosamente se hace esclavo, no del hombre, sino del vicio feo y detestable por el que no ama al hombre como debiera amado; y esto es más vergonzoso todavía. Y con la tiranía de semejante vicio es arrastrado hasta la vida más innoble, o más bien hasta la muerte” (*De vera religione*, 46, 87).

el amor al prójimo³⁹⁸. De esta forma, como ha afirmado D. Dideberg, las relaciones interpersonales quedan profundamente transformadas en la ética agustiniana por el amor, que está llamado a extenderse incluso a los enemigos³⁹⁹. De hecho, el amor a los enemigos es visto por el obispo de Hipona como la mayor perfección en el obrar humano, pues implica extender la receptividad, la humilde apertura y la donación incluso hacia alguien que no ama, que no corresponde al propio obrar.

Así, la ética que surge como fruto de la *caritas* tiene como vocación última extender la *caritas* incluso más allá de la pura reciprocidad, abandonando la lógica del *do ut des* para vivir en la lógica del don. Imitando la gratuidad del amor que acompaña y antecede, para Agustín el ser humano aparece llamado a vivir en actitud de donación de amor, haciendo así del enemigo un amigo⁴⁰⁰, del *otro* un *prójimo*. La vivencia del amor como *reconciliación* en el hombre que ha conocido y vivido el amor de Dios es uno de los temas que desarrollaremos en la segunda parte de nuestro estudio al hilo de la expresión *Unitas Spiritus* empleada por Guillermo de Saint-Thierry, y su relevancia en la nueva mirada que se adopta sobre el mundo y los otros.

Por otro lado, la ética agustiniana de la *caritas* no está desconectada del potencial epistemológico y de la densidad ontológica que hemos visto en los epígrafes anteriores. Así, la vivencia del amor es comparada por Agustín con la luz, mientras que el odio se asemeja, siguiendo al texto bíblico, con las tinieblas. Estas imágenes, como vimos al tratar las implicaciones epistemológicas del amor en *De Trinitate*, vinculan amor con visión, amor con conocimiento, algo que Guillermo de Saint-Thierry desarrollará profundamente por medio de su doctrina del *sensus amoris*. El que ama rectamente vive en la luz, es decir, es capaz de conocer la verdad de las cosas, mientras el que no ama, el que odia o vive del miedo y de la codicia habita en las tinieblas⁴⁰¹. Este amor es visto como una potencia transformativa del hombre, que transforma y conforma al hombre, como vimos al hilo del libro VIII de *De Trinitate*. Esta llamada a crecer en el amor implica la atención a las necesidades del otro y el don de sí. Así puede verse en el siguiente pasaje:

³⁹⁸ Corbin, M., *La doctrine augustinienne...*, 238, citando NatAm 30.

³⁹⁹ Cf. Dideberg, D., *Saint Augustin et la Première Épître de Saint Jean: une théologie de L'Agapè*, Beauchesne, Paris 1975, 67.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, 68.

⁴⁰¹ Cf. *Ibid.*, 80-81.

Pero, aunque [la caridad] no es perfecta en todos sin embargo, no debe desesperar aquel en quien no lo es, pues nació para perfeccionarse; y si nació, debe ser nutrida y llevada a la perfección con sus adecuados alimentos. Hemos inquirido cómo se incoa la caridad, y a continuación lo encontramos en estas palabras: *Si alguno tiene posibles del mundo y, viendo a su hermano necesitado, le cierra sus entrañas, ¿cómo puede estar en él la caridad del Padre?* Luego, hermanos, la caridad comienza aquí: dando de lo superfluo al necesitado que se halla en algunas penurias y librando al hermano de los apuros temporales con las cosas que le sobran de este mundo. Este es el comienzo de la caridad. Si alimentares con la palabra de Dios y con la esperanza de la vida futura esta caridad incoada, obtendrás tal perfección que estarás dispuesto a dar la vida por tus hermanos (*In Io. Ep 6, 1*).

La *caritas* agustiniana no es una mera toma de posición abstracta o una mera actitud, sino que se ha de manifestar en actos concretos. Entre estas actitudes está el servicio fraterno pero también el perdón y la renuncia a la venganza⁴⁰². Esto es importante por cuanto la vivencia de la lógica del don y la renuncia a la lógica de dominio implica una reconciliación humana que comporta una valoración ética positiva del perdón. De hecho, Agustín llega a contemplar la *caritas* y su vivencia hasta extremo de morir por el otro si fuera necesario⁴⁰³. De esta forma, puede comprobarse que tras la *caritas* reside un principio ético del cristianismo que es revolucionario: la puesta del *otro*, de sus intereses, proyectos y deseos, por delante de los propios. Para Agustín, el progreso ético no es posible sin salir de uno mismo hacia el bien del otro y de los otros⁴⁰⁴. De hecho, puede plantear si es posible siquiera la filosofía tal y como la entiende Agustín sin ese progreso ético.

Finalmente, la *caritas* ha de convertirse en el cristiano en el motor de toda obra. Una acción altruista no constituye automáticamente una acción fruto de la *caritas* si no está animada por ella. Así, M. Caruso califica el amor agustiniano como “no un acto, sino el principio inspirador de una serie de actos”⁴⁰⁵. Por eso para algunos autores como Ch. Tornau, Agustín se posiciona en un intencionalismo ético que hace de la *caritas* el eje de

⁴⁰² Cf. Caruso, M., “La categoría amor...”, 99.

⁴⁰³ Cf. *Ibid.*, 98.

⁴⁰⁴ Chappell, T. “Augustine’s Ethics”, en: Meconi, D. V., Stump, E. (eds.), *The Cambridge Companion...*, 204. El autor recuerda asimismo que solo con el fundamento de la relación personal con Dios (second-person relationship), es decir, con la vivencia del amor divino, tiene sentido la ética agustiniana.

⁴⁰⁵ Cf. *Ibid.*, 103.

su reflexión filosófica sobre el comportamiento humano⁴⁰⁶, lo que justifica y encuadra el adagio agustiniano de “ama y haz lo que quieras” (*ama et fac quod vis*). Así lo dirá al final del ciclo de homilías:

Tened caridad y estad seguros. ¿Por qué temes hacer mal a alguien? ¿Quién hace mal a aquel a quien ama? Ama; no puedes menos de hacer bien. ¿Corriges? Lo hace el amor, no la crueldad. ¿Castigas? Lo haces para corregir, porque el amor de la misma caridad no te permite abandonar al indisciplinado a la deriva. Así sucede que, en cierto modo, produce diversos y contrarios frutos, de suerte que algunas veces el odio acaricia y la caridad irrita (*In Io. Ep 10, 7*).

Que el amor cristiano determina la aparición de un nuevo ámbito de relaciones sociales es algo que constituye la base conceptual de otras de las grandes obras de Agustín: *De civitate Dei*. La vivencia de la *caritas* y el *ordo amoris* en el comportamiento del hombre posibilita una vida social que se estructura en un nuevo principio. Así lo afirmará el obispo de Hipona en diversas obras⁴⁰⁷. El individuo y la ciudad no se separan nunca en san Agustín, de tal forma que “el amor por un objeto engendra espontáneamente una sociedad formada por todos aquellos cuyos amores coinciden y que excluye a todos los que se apartan de dicho amor”, afirma Gilson⁴⁰⁸.

Así, la distinción que hace el de Hipona entre las dos ciudades tiene su origen en el amor: “Dos amores fundaron dos ciudades: la terrena, el amor propio hasta llegar a despreciar a Dios, y la celestial, el amor por Dios hasta llegar al desprecio de sí mismo”. Sobre esta distinción ha dicho el prof. Verdú Berganza:

⁴⁰⁶ Cf. Tornau, Ch., “Does Love Make Us Beautiful?...”, 99. En el mismo sentido se pronuncia B. Kent cuando afirma que “La buena conducta aparentemente motivada principalmente por el temor del individuo al castigo no sería, por tanto, virtuosa; tampoco lo sería una conducta motivada principalmente por el deseo de recompensa del individuo, ya sea ahora o en el cielo. En todos estos casos, el amor propio eclipsa al amor al prójimo: el amor propio predomina claramente sobre el amor a Dios y al prójimo” (“Apparently good conduct motivated mainly by the individual’s fear of punishment would therefore not be virtuous; nor would conduct motivated mainly by the individual’s desire for reward, whether now or in heaven. In all such cases the self-regarding overshadows the other-regarding: self-love clearly predominates over love of God and neighbor”). Cf. Kent, B., “Agustine’s Ethics...”, 215. Este es un tema que veremos repetido en la Edad Media, singularmente en San Bernardo.

⁴⁰⁷ Cf. Capánaga, V., “Interpretación agustiniana...”, 231, donde el autor cita una frase del *De Doctrina Christiana* muy ilustrativa: la caridad es *societas dilectiones Dei*, la sociedad del amor divino.

⁴⁰⁸ “Ainsi l’amour pour un objet engender spontanément une société formée de tous ceux dont les amours coincident en lui et exclusive de tous ceux que s’en détournent”. Gilson, É., *Introduction à l’étude...*, 225-226.

Es el amor el origen y fundamento de ambas ciudades, es el amor el que nos conduce al infierno o al paraíso, es el que nos libera o esclaviza, el que nos salva o condena, el que nos abre las puertas de la muerte o las de la vida; es el que da sentido al mundo, explica la historia y define nuestras vidas. “Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo, la celestial”. “La voluntad recta es el buen amor, y la voluntad perversa, el amor malo”.⁴⁰⁹

De esta manera, la *caritas* agustiniana, la recta vivencia del amor que surge de la vivencia del amor como apertura, es germen de una sociedad en la que las relaciones fraternas superan las rupturas de la condición humana. Este aspecto del pensamiento agustiniano sobre el amor está siendo muy valorado por los estudiosos del pensamiento ético y político de Agustín. Así, para R. Canning, la *caritas* agustiniana “redefine la idea romana del principio del bien común”⁴¹⁰. Citando algunas cartas de san Agustín, Canning afirma que

El doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo es el que, mucho más allá de todos los libros de los filósofos, más que todos los sistemas legales, constituye el fundamento no solo de la física, la ética y la lógica, sino también del bienestar de la cosa pública.⁴¹¹

Pero es quizás el prof. Rivera de Ventosa el que ha estudiado de forma más precisa la relación que existe entre la concepción agustiniana del amor y la estructuración de la sociedad a la luz de *La ciudad de Dios*⁴¹². Este autor recuerda que, a pesar de la experiencia de la finitud que Agustín refleja, como hemos visto, en sus *Confesiones*, toda su obra está alentada por un impulso optimista que viene determinado por su ontología trinitaria. La realidad es obra del amor divino, y en el amor divino subsiste⁴¹³. Desde ahí se comprende la estructura social que viene dibujada en *La Ciudad de Dios*:

Es este amor el que se halla en el origen de la Ciudad de Dios. Por amor, Dios ha creado cuanto ha creado. La más bella de sus creaciones, su Ciudad Santa, no tiene,

⁴⁰⁹ Verdú Berganza, I. “La Ciudad de Dios y la Divina Comedia (I)”, en Roche Arias, P. (ed.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Fundación Ramón Areces, Madrid 2010, 717.

⁴¹⁰ Canning, R., “El vocabulario de san Agustín sobre el bien común y el lugar del amor al prójimo”, en: *Avgvstinvs* 44 (1999), 71.

⁴¹¹ *Ibid.*, 77.

⁴¹² Rivera de Ventosa, E., “La estructura de la Ciudad de Dios a la luz de las formas fundamentales del amor”, en: *Avgvstinvs* 12 (1967), 355-374.

⁴¹³ *Ibid.*, 359.

por lo mismo, otro origen que el supremo amor de Dios que se desborda, ni tiene otra causa que el amor gratuito e inmotivado y, al mismo, tiempo, creador de valores: el amor-agape.⁴¹⁴

Es decir, la sociedad reconciliada que vive a través de la *caritas* es también fruto de la donación divina de su ser que es amor. De hecho, para Rivera de Ventosa la Ciudad de Dios es una imagen de la propia Trinidad (en el sentido del ejemplarismo agustiniano) por vivir en el amor y del amor, por transformar las relaciones sociales y políticas de la lógica del dominio a la del encuentro. Quienes la habitan se dejan llevar por su *inquietudo cordis* hasta llegar al *Summum Bonum* que les ha donado su amor y su ser para que le amen. Esta inquietud del corazón, como vimos, sintetiza el deseo humano con el amor divino, estimulando como un *pondus* al ser humano a que alcance su plenitud abriéndose al Otro y a los otros. Solo así, cree Agustín, puede estructurarse la *res publica* ideal.

Como se puede comprobar, el amor en el pensamiento de Agustín de Hipona aglutina no sólo diversas dimensiones del hombre y de la realidad, sino que es también un fenómeno que comprende la sociedad y articula una propuesta ética en la que la reconciliación humana sea la clave. Este aspecto de singular riqueza aparecerá en Guillermo de Saint-Thierry aplicado sobre todo a la comunidad monástica en obras como *NatAm*. Es cierto que las reflexiones del abad de Saint-Thierry no cuentan con la amplitud y profundidad que tienen las de Agustín, pero estimamos que dejaríamos incompleta la figura de la *caritas* sin tratar este tema, aunque el desarrollo que de él hace Guillermo sea menor comparado con otros aspectos.

3.5. Conclusión de la primera parte: *del amor al amar*.

En estas páginas hemos podido comprobar la importancia que en la tradición filosófica tiene el amor como vivencia humana. Hemos visto el papel que Platón otorga al *eros* como dimensión humana de apertura a lo eterno e inteligible, y cómo Plotino articula el proceso de emanación ontológica a partir del movimiento amoroso del Uno.

⁴¹⁴ Ibid., 361.

En ambos casos, el amor como movimiento suscitado por la belleza adquiere una importancia clave en la articulación de sus respectivos sistemas de pensamiento.

La figura del *eros* griego permite al hombre un conocimiento más profundo de la realidad por medio del ascenso hacia lo inteligible gracias a una serie de dimensiones de lo humano como el deseo, la pasión y la contemplación de la belleza. Con todo, hemos podido comprobar también que dicha figura, cuando se la contrapone con otras visiones del amor, presenta también importantes límites. Quizás el más importante a nuestro juicio es la cuestión de la ascensión a las realidades inteligibles, que deja atrás aquello que ha sido inicialmente objeto de *eros*: las realidades y las personas amadas.

En ese sentido, conviene plantear la cuestión de si el *eros* griego es verdaderamente salida hacia lo otro de sí o, como afirman autores como G. Vlastos y M. Nussbaum, es solo un medio para la propia perfección. El potencial ascensional de la figura griega del amor y su densidad metafísica oscurecerían sus dimensiones más primarias (corporales, pasionales y relacionales) en favor de las más elevadas. En este sentido, ya hemos apuntado las cuestiones que el *eros* griego, a nuestro juicio, deja sin resolver:

- En el caso de Platón, se trata sobre todo del valor del *otro amado* y de la relación amorosa considerada en sí misma, frente a la ascensión a las realidades inteligibles.
- En el caso de Plotino, se trata del esquema metafísico que asume un sistema en el que se quiere otorgar relevancia ontológica al amor. Así, el monismo metafísico de su sistema en el que el *eros* no es sino el movimiento de emanación metafísica del Uno que, dejando una huella en el ser humano, le invita a elevarse hacia él, no da cabida a la relación, ni con el Uno ni con los otros (en la medida en que esta relación ha de ser superada en el camino hacia la verdadera contemplación).

Frente a esto, la figura bíblica del amor tiene como punto de partida la alteridad radical del Dios del pueblo de Israel. Esta alteridad ya determina la existencia de dos sujetos personales: Dios y el hombre, llamados a entablar una relación, en la historia, en el tiempo. El Cantar de los Cantares explora la dinámica de las relaciones amorosas desde el punto de vista del *otro amado*, a diferencia de la tradición platónica, y su apertura a una dimensión trascendente le permite comprender las relaciones entre el hombre y Dios

desde una óptica totalmente distinta al platonismo. Este paradigma se verá enriquecido y completado en el Nuevo Testamento con la persona de Cristo como mediador y como sujeto de relaciones con un Dios que es definido como amor. Con todo, el *agape* es descrito en la Biblia, no reflexionado, de tal forma que no será hasta san Agustín cuando adquiriera una relevancia filosófica que le permita entrar en relación con el platonismo.

Por eso la figura de Agustín de Hipona es clave en el planteamiento de la cuestión amorosa tal y como la recibe Guillermo de Saint-Thierry. Como hemos visto, el obispo de Hipona reflexiona desde su propia vivencia del amor, y revela una figura más completa del amor. La *caritas* es así un movimiento de conocimiento de las realidades más auténticas (como lo era en el platonismo), pero ese conocimiento se produce *en el seno de una relación con lo otro de sí que otorga al otro/Otro un valor único e irrepetible*. En la acogida humilde de lo otro de sí, del Dios amante que *avanza*, Agustín halla la verdad que tanto ansiaba y que le permite también conocer su ser más profundo.

Al mismo tiempo, la revelación de la naturaleza trinitaria del Dios cristiano permite a san Agustín profundizar en la naturaleza del fenómeno amoroso al ver en él una huella de lo divino en el hombre que le permite conocer la realidad divina y fundante de toda realidad. Sin embargo, esta huella no inicia un proceso de retorno a la fuente al estilo plotiniano, sino que crea una relación personal con un Dios que justamente es relación entre tres personas, Dios creador que ha dado el ser al hombre y al que invita a relacionarse con él. Que el ser humano sea un analogado estructural de la Trinidad ayuda a Agustín a entender que la *caritas* humana tiene una trascendencia fundamental en la vivencia de las relaciones humanas, que permiten al hombre actualizar su imagen divina. Es amando a los otros y al Otro como el hombre conoce y se conoce, y es amando como el hombre se transforma en aquello a lo que está llamado a ser.

En ese sentido, la mayor aportación de san Agustín al desvelamiento de la figura del amor es doble: por un lado, la triple dimensión del fenómeno amoroso: ontológica, antropológica y epistemológica. Por otro, la insistencia en el carácter transformativo del amor, que hace al hombre entrar en un dinamismo de sanación y reconciliación. Este será el camino sobre el que avance la reflexión del abad de Saint-Thierry sobre el amor

Con todo, ya hemos señalado los límites de la visión agustiniana (al preferir la investigación sobre la analogía psicológica frente a la relacional) que el abad de Saint-Thierry intentará superar. De hecho, hay un aspecto de la figura del amor que estamos

exponiendo que sigue, en cierto modo, limitando la reflexión sobre el mismo: su comprensión estática. Hasta ahora hemos hablado siempre de amor, de figuras del amor. En esta expresión se oculta, a nuestro juicio, un resto de la unilateralidad de la figura griega y de su visión del amor como una dimensión intrínseca de los seres humanos, resto que revela también la insistencia agustiniana en la analogía psicológica en el libro IX de *De Trinitate*.

Las reflexiones de este libro pueden parecer un paso atrás en la descripción de la *caritas* al abundar en el amor como un movimiento de la voluntad, pero no se entenderá la doctrina guillermiana del *sensus amoris* sin la herencia agustiniana de vincular amor y conocimiento. Con todo, será para Guillermo mucho más fecunda la *experiencia narrada* de las *Confesiones* agustinianas que todas las analogías psicológicas del *De Trinitate*. Porque para el abad de Saint-Thierry el amor no se puede entender sin dos personas, *amado* y *amante* que mantienen una *relación dinámica* de amor.

Como esperamos mostrar a continuación, un mérito del abad de Saint-Thierry es haber abandonado estas herencias de la figura griega para pensar el amor ante todo desde la relación. El amor se convertirá así en el pensamiento del abad de Saint-Thierry en *amar*⁴¹⁵. Explicar en qué consiste ese *amar* como figura fecunda del fenómeno amoroso es lo que persigue la segunda parte de nuestro estudio.

⁴¹⁵ Es mérito de E. Bueno haber hecho explícita esta distinción entre amor y amar para comprender la realidad del fenómeno amoroso en su figura completa, Cf. Bueno, E., *El esplendor de amar...*, 30 y ss. Nos reconocemos deudores de esta fecunda distinción en el análisis que llevaremos a cabo en la segunda parte de nuestro estudio.

SEGUNDA PARTE. EL PENSAMIENTO DE GUILLERMO DE SAINT-THIERRY ACERCA DEL AMOR.

En la primera parte de nuestro estudio hemos podido comprobar cómo la aportación agustiniana a la figura de la *caritas* determinaba su concepción como una vivencia que revela el auténtico ser de quien ama (dimensión antropológica) a la luz del ser trinitario y relacional del Dios amante (dimensión ontológica-teológica), lo que permite al amado conocer y vivir la realidad desde una nueva perspectiva (dimensión epistemológica-existencial).

Pues bien, en este segundo capítulo de nuestro estudio nos vamos a adentrar en el pensamiento del abad de Saint-Thierry sobre el amor partiendo de la analogía relacional que el obispo de Hipona empleara en el libro VIII del *De Trinitate*. Así, a la hora de estudiar la reflexión guillermiana sobre el amor nos detendremos en primer lugar en los dos sujetos de la relación: el amado y el amante. De la misma manera que Agustín daba inicio a su reflexión partiendo de su propia experiencia, partiremos de la comprensión de Guillermo tiene del ser humano. La existencia del hombre, como vamos a estudiar, aparece enmarcada en dos coordenadas fundamentales: es un ser creado *a imagen y semejanza de Dios* (lo que determinará a nuestro juicio su carácter de ser *vocacionado*) y es un *ser de deseos*, que vive ansiando aquello que no posee todavía: el *Summum Bonum* o Dios, el amante de la relación amorosa. Esta segunda dimensión nos permitirá concebir al hombre como *llamado a responder* a la iniciativa amante de Dios. Solo cuando estas dos coordenadas básicas de la antropología “existencial” guillermiana hayan sido estudiadas podremos adentrarnos en el estudio propiamente hablando de la “antropología descriptiva”, de las dimensiones corporales y anímicas del hombre, mostrando la visión unitaria que posee el abad de Saint-Thierry.

La definición última del amado, del hombre en el pensamiento de nuestro autor, resulta elusiva si no tenemos en cuenta al otro término de la relación: el Dios cristiano, Trinidad que sale al encuentro del hombre. De esta forma, tendremos ocasión de comprobar que los sujetos de la relación amorosa (amado y amante, hombre y Dios) no se pueden concebir de forma aislada, sino de forma recíproca. El termino clave para concebir a ambos será el de *persona*. De esta forma, al igual que san Agustín veía

paralelos estructurales de la Trinidad en el ser humano, en el caso de Guillermo será la concepción de *persona* que el abad de Saint-Thierry defiende en sus escritos trinitarios lo que nos dé la clave para entender, al mismo tiempo, la antropología y la ontología trinitaria, al hombre y a Dios, sujetos de la relación amorosa. De ahí que a nuestro juicio el marco relacional sea clave de inteligibilidad del pensamiento del Guillermo de Saint-Thierry.

A partir de ahí, una vez que hemos mostrado cómo a partir de la relación amorosa se entiende el concepto de persona, tendremos que investigar en qué consiste dicha relación de amor, relación que a nuestro juicio se articula como un proceso de sanación y reconciliación por medio del amor. Dicha sanación se lleva a cabo por medio de la reforma de las facultades humanas que permiten un acceso más pleno a la realidad gracias al mutuo contacto entre los amantes.

Así, partiendo de la fe como inicio de la relación y apertura radical a la Alteridad Divina, estudiaremos la necesaria reforma de la razón basada en la humildad y en la aceptación de la gratuidad del amor. Este proceso de reforma del entendimiento se da en el contexto de una relación amorosa que en el pensamiento del abad de Saint-Thierry se produce gracias a una progresiva integración de la voluntad en torno al *Summum Bonum*, un proceso que Guillermo describe profusamente en varios de sus escritos al estudiar el amor como movimiento de la voluntad. Pero esta descripción de la sanación de la razón y de la voluntad no estaría completa sin el estudio de las transformaciones que el amor provoca en el ser humano en cuanto que amado por Dios. Estas transformaciones se van a manifestar en un conocimiento más profundo de la realidad (que estudiaremos al hilo de la afirmación de Guillermo *amor ipse intellectus est*) y en una voluntad que es una con la voluntad del amante (*Unitas Spiritus*), lo que va a implicar *amar como Dios ama* y que nos va a acercar a una nueva definición del ser.

Finalmente, estudiaremos la vivencia de esta relación amorosa como unos *nuevos ojos* para contemplar a los demás y para contemplar el mundo. El amor se revela así como una relación poliédrica que abarca todas las caras de la realidad, permitiendo el acceso al *logos* de la realidad y revelando su naturaleza relacional. Esto es lo que nos va a permitir llevar a cabo un análisis del pensamiento del abad de Saint-Thierry como una descripción del *dinamismo del amar* que supera cualquier visión unilateral previa para abrirnos a una

visión del fenómeno amoroso original y fecunda en el diálogo con el pensamiento contemporáneo.

4. CAPÍTULO CUARTO. EL AMADO: ANTROPOLOGÍA DEL AMOR.

4.1. El amado y su vocación al amor.

Imagen y semejanza

Como acabamos de decir, el fundamento teórico de la reflexión antropológica de Guillermo de Saint-Thierry es la consideración del hombre como *imagen de Dios*. Esta vinculación entre antropología y teología, entre hombre y Dios, tiene su origen como vimos en la primera parte en la misma revelación bíblica, en la que se afirma que el hombre fue creado *a imagen y semejanza de Dios* (Gn 1, 26). La fecunda reflexión patristica⁴¹⁶ sobre este versículo alumbró toda una antropología que vinculaba de forma estrecha al ser del hombre y al ser de Dios, entendido como Trinidad, idea que hemos visto desarrollada en Agustín (el hombre como analogado estructural de la Trinidad) y que desarrollará Guillermo en sus escritos⁴¹⁷.

En el primer capítulo pudimos comprobar cómo la “llamarada divina” (Ct 8, 7) que habita al hombre le abre a la trascendencia, al diálogo entre Creador y criatura, diálogo entre personas que es posible justamente por ser la persona del hombre imagen

⁴¹⁶ A. Hamman ha explicado en su magistral estudio sobre la elaboración patristica de la noción de imagen y semejanza que la clave de esta es la Encarnación que hace al hombre historia del devenir con Dios, o, como veremos más adelante, relación con Dios. Cf. Hamman, A. G., *L'homme image de Dieu*, Desclee, Paris 1987, 324.

⁴¹⁷ La obra clave para este tema sigue siendo la monografía de D. N. Bell, *The image and likeness: the Augustinian Spirituality of William of St. Thierry*, a la que ya hemos hecho referencia. Aunque podamos hallarnos en desacuerdo con algunos puntos con la obra, no cabe duda de que Bell hace un recorrido magistral por la producción del abad de Saint-Thierry para destacar su herencia agustiniana, haciendo de la noción del hombre como imagen y semejanza de Dios el núcleo de su reflexión. Más recientemente Bell ha seguido manteniendo que esta idea es el principio de la reflexión del Guillermo sobre el hombre y sobre Dios. Cf. Bell, D. N., “The Mystical Theology and the Theological Mysticism of William of Saint-Thierry”, en Tyler Sergent, F. (ed.), *A Companion to William of Saint-Thierry...*, 72-74. Asimismo, C. A. Cvetkovic ha dedicado una gran parte de su estudio *Seeking the face of God: the Reception of Augustine in the Mystical Thought of Bernard of Clairvaux and William of St. Thierry*, Brepols, Turnhout, 2012, a estudiar cómo recibe Guillermo estos conceptos de su lectura de Agustín y cómo los adapta a sus propios propósitos.

de otra persona, la divina. Como tendremos ocasión de estudiar, el sentido último de la imagen divina es la presencia en el hombre de una afinidad natural con el creador, que implica que el hombre no puede realizarse plenamente sin *relacionarse* con él⁴¹⁸.

De ahí que estimemos oportuno partir de la noción de *imagen* para dibujar el contexto de la antropología guillermina. Aplicada al hombre, la expresión “imagen y semejanza”, dice McGinn, ha sido entendida por la tradición en una doble dimensión. Por un lado se halla la imagen (*imago*) divina impresa en el hombre, imagen imborrable que forma parte de su naturaleza y que es fruto de la gracia divina. Es una idea estática, frente a la *similitudo*, la semejanza, que hace referencia a la dinámica de crecimiento hacia Dios del hombre⁴¹⁹. Afectado por el pecado original, el hombre pierde la semejanza, que está llamado a recuperar por medio de su obrar, mas no pierde la imagen, que le abre a Dios y al camino de retorno al *Summum Bonum*.

Para Bell, siguiendo su idea de que la relación entre el hombre y Dios se expresa adecuadamente por medio de la noción de participación (de la que hablaremos más adelante), la recuperación de la semejanza es una actualización de la participación del hombre en el ser de Dios, actualización que es posible porque existe una presencia siempre latente de Dios en nosotros, la imagen divina⁴²⁰. Sin Dios, como afirma Michael Casey, al hombre le falta algo, el correlato fundamental (y fundacional) de su ser⁴²¹. En esta visión, el hombre es un *ser-para-la-relación*, y solo desde ese marco relacional se le puede conocer.

Con todo, es importante señalar, de acuerdo con Bernard McGinn⁴²², que, si bien Guillermo asume esta idea del acervo patrístico y filosófico de Occidente, la fórmula con mucha originalidad. Es verdad que Guillermo no emplea de forma precisa los términos *imagen* y *semejanza* en su obra, pero tiene claro que el retorno a Dios se hace por medio de una renovación de la semejanza perdida⁴²³, renovación que se produce como veremos

⁴¹⁸ Cf. Casey, M. *A Thirst for God: Spiritual Desire in Bernard of Clairvaux's Sermons on the Song of Songs*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1988, 131.

⁴¹⁹ Esta diferenciación procede, según Cvetkovic, de Ireneo de Lyon. Cf. Cvetkovic, C. A., *Seeking the face of God...*, 134.

⁴²⁰ Cf. Bell, D. N., *The image and likeness...*, 32; Cvetkovic, C. A., *Seeking the face of God...*, 148.

⁴²¹ Cf. Casey, M. *A Thirst for God...*, 136.

⁴²² Cf. McGinn, B., *The Growth of Mysticism: Gregory the Great through the 12th century*, Herder & Herder, New York 1994, 228.

⁴²³ Cf. Saword, A. "Man as the Image of God in the works of William of St. Thierry", en: Pennington, M. B. (ed.) *One Yet Two...*, 268. La autora recuerda que la lectura del *De opificio hominis* de Gregorio de Nisa

por medio del crecimiento en la relación amorosa. Así se desprende de una lectura conjunta de su obra, y sirvan como ejemplo estos dos textos paralelos:

La auténtica perfección del hombre racional es ya el comienzo del espiritual; su progreso, reflejar la gloria de Dios como en un espejo; la perfección real es transformarse en esa misma imagen de claridad en claridad, como por el Espíritu del Señor (EpMD 45).⁴²⁴

¿Qué hay mejor preparado, qué podría estar dispuesto de manera más dulce que ofrecer al hombre que se eleva hacia su Dios dones y sacrificios según el precepto de la ley, no sea que deba ascender por escalones hasta su altar, sino que, en un plano de similitud, pacífica y con paso inofensivo, el hombre vaya hacia uno semejante a él? (Med X, 10).⁴²⁵

Así, la perfección es por tanto la recuperación de la semejanza divina que se lleva a cabo mediante un proceso de *asemejarse* cada vez más a Dios, de tal forma que el hombre no sólo ha sido hecho por Dios, sino *para* Dios⁴²⁶. Esta idea de asemejarse cada vez más a Dios vincula, de nuevo, antropología y teología por medio de la relación amorosa, como vimos en san Agustín. Por ello resulta de gran relevancia que los padres de Iglesia interpretaran el plural de Gn 1, 26 (“hagamos al hombre”) en clave de diálogo trinitario⁴²⁷. De ahí la importancia que tiene el hecho de que la imagen de Dios en el hombre tenga un carácter trinitario.

En la primera parte de nuestro estudio pudimos comprobar la importancia que tenía para san Agustín la existencia de analogías estructurales entre la constitución del

en la traducción de Juan Escoto Eriúgena es clave en la antropología de Guillermo, como se refleja en NCEA. Lo veremos con más detalle al estudiar las facultades del alma.

⁴²⁴ “Perfectio vero rationalis, initium est spiritualis; profectus eius, revelata facie speculari gloriam Dei; perfectio vero, *transformari in eandem imaginem a claritate in claritatem, sicut a Domini spiritu*”.

⁴²⁵ “Quid enim melius praeparatum, quid suavius potuit esse dispositum, quam quod ascensuro homini ad Deum suum offere dona et sacrificia secundum praeceptum legis non sit ei ascendendum per gradus ad altare eius, sed per planum similitudinis, placide et pede inoffenso, eat homo ad hominem similem sibi”.

⁴²⁶ Bellamente lo expresará en el inicio de la *Expositio super Cantica Cantorum*: “Señor, Dios nuestro, tú nos creaste a imagen y semejanza para volver a ti y gozar de ti. Sólo podremos contemplarte para gozar de ti en la medida en que seamos semejantes a ti” (ExCC 1) (“Domine Deus noster, qui ad imagine et similitudinem tuam creasti nos, scilicet ad te contemplandum teque fruendum, quem nemo usque ad fruendum contemplatur, nisi in quantum similis tibi efficitur”). También lo dice A. Saword en su estudio sobre la imagen de Dios en Guillermo: “Because man has a natural likeness to God and like attracts like, man is naturally attracted to God” (“al tener una semejanza natural con Dios, y dado que lo semejante es atraído por lo semejante, el hombre tiende naturalmente hacia Dios”). Cf. Saword, A. “Man as the Image of God...”, 295.

⁴²⁷ Cf. Casey, M. *A Thirst for God...*, 136.

hombre y la Trinidad. Por su parte, Guillermo también tiende a relacionar a las distintas personas de la Trinidad con específicas facultades humanas⁴²⁸:

La memoria, pues, posee (y en ella habita) aquello hacia lo que ha de tender. La razón por su parte indica aquello hacia lo que se ha de tender, mientras que la voluntad es lo que tiende. Y estas tres facultades son como una aunque se mantengan como tres actividades, al igual que en la suprema Trinidad, donde una es la substancia y tres las personas. Pues de la misma manera que en la Trinidad el Padre es el engendrador, el Hijo el engendrado y de ambos procede el Espíritu Santo, así de la memoria se genera la razón, y de la memoria y la razón procede la voluntad. Por tanto, para que pueda unirse a Dios el alma racional del hombre el Padre ha reclamado para sí la memoria, el Hijo la razón y el Espíritu que procede de ambos la voluntad (NatAm 3).⁴²⁹

De esta forma, a imagen de la Santa Trinidad, así como la fe engendra la esperanza, del mismo modo la caridad procede de las dos, es decir, de la esperanza y de la caridad (SpecFid 9).⁴³⁰

David Bell ha explicado de forma muy certera la relevancia filosófica de este pasaje de NatAm⁴³¹ que acabamos de citar. Para el estudioso norteamericano, esta semejanza trinitaria permite al hombre tener noticia de un misterio tan insondable como el de la Trinidad, dado que no hay ninguna otra naturaleza interpuesta entre la imagen y su modelo. El alma humana no tiene superior ontológico que no sea Dios mismo. De ahí que para este autor la explicación metafísica más apropiada sea la de una participación

⁴²⁸ Cf. Bell, D. N., *The image and likeness...*, 104. Para Bell, la equiparación entre las facultades humanas y las personas trinitarias se hace solo *principaliter*. El contraste aquí con Agustín es significativo, pues el doctor de Hipona rechaza esta equiparación tan exacta: “Por tanto, que ningún malintencionado intente urgir a un débil como yo; que nadie me diga: «Entonces, en relación con estas tres facultades que has mostrado que existen en nuestra mente o en nuestra alma, ¿cuál de ellas corresponde al Padre, esto es, guarda como una semejanza con el Padre, cuál al Hijo, cuál al Espíritu santo?». No puedo decirlo, no puedo explicarlo. Dejemos algo también para los que discurren, concedamos también algo al silencio” (Sermón 52, 10, 23).

⁴²⁹ “Memoria quippe habet et continet quo tendendum sit; ratio, quod tendendum sit; voluntas tendit. Et haec tria unum quiddam sunt, sed tres efficaciae; sicut in illa summa Trinitate una est substantia, tres personae. In qua Trinitate sicut Pater genitor, Filius genitus, et ab utroque Spiritus sanctus; sic ex memoria ratio gignitur, ex memoria et ratione voluntas procedit. Ut ergo Deo inhaereret creata in homine rationalis anima, memoriam sibi vindicavit Pater; rationem Filius; voluntatem ab utraque procedentem ab utroque procedens Spiritus sanctus”. Puede verse nuestro comentario a este párrafo de NatAm en nuestra edición de la obra, p. 22-23, en nota.

⁴³⁰ “Ad similitudinem ergo Sanctae Trinitatis, sicut fides spem gignit, sic caritas ab utroque, hoc est a fide et spe, procedit [...]”.

⁴³¹ Cf. Bell, D. N., *The image and likeness...*, 104-107.

ontológica del hombre en Dios, su fuente y destino. Por eso en NatAm Guillermo concibe al hombre una imagen inferior de la Trinidad que le vincula ontológicamente con Dios y le permite volver a él:

Pues si se trata de su nacimiento, hay que decir que cuando el Dios Trinidad creó al hombre a su imagen puso en él una cierta semejanza en la que refulgiese el rostro de la Trinidad creadora. Gracias a ella, el nuevo habitante del mundo, si quiere, puede volver a quien se asemeja y así adherirse de forma indisoluble a Dios su creador, para que así esta trinidad inferior no se vea atraída, abstraída o distraída por la múltiple variedad de las criaturas y no se aleje de la unidad con la Trinidad creadora (NatAm 3).⁴³²

Sin embargo, será sobre todo en sus obras sobre la fe y la trinidad (*Speculum Fidei* y *Aenigma Fidei*) donde su reflexión sobre el carácter trinitario de la imagen divina inserta en el hombre se desarrolle con más detalle⁴³³, y en esas obras veremos como la clave no es tanto la idea de participación como la de relación. Por otro lado, como ya vimos en el caso de Agustín, la huella trinitaria en el hombre implica que tiene dentro de sí una semilla de la verdad, de bien y de belleza que suscita, como vamos a ver a continuación, un deseo de plenitud. La participación latente en la Trinidad siempre permanece y permite, por medio de la gracia, volver a Dios⁴³⁴. Es lo que bellamente ha expresado el profesor Verdú:

La presencia inolvidable, constante, de la verdad, irradiando, iluminando a todo ser humano en su intimidad, en lo que, como veremos más adelante, san Agustín llamará memoria, haciéndole partícipe de su ser mismo, es lo que hace del ser humano un ser abocado a lo que excede y le precede.⁴³⁵

El hombre es un *ser para la trascendencia*, para salir de sí hacia el Dios que le creó. De ahí que A. Saword haya destacado justamente que por el hecho de ser un ser

⁴³² “[...] Porro si de natalibus eius agitur, cum Trinitas Deus hominem crearet ad imaginem suam, quamdam in eo formavit Trinitatis similitudinem, in qua et imago Trinitatis creatricis reluceret, et per quam novus ille mundi incola, simili naturaliter ad simile recurrente, principio suo, creatori suo Deo indissolubiliter inhaereret si vellet; ne multiplici creaturarum varietate illecta, abstracta, distracta, creata illa trinitas inferior a summa et creatricis Trinitatis unitate recederet [...]”.

⁴³³ A. Saword ha recogido, sin ánimo de exhaustividad, las tríadas que Guillermo menciona en sus obras, y su relación con la Trinidad: Cf. Saword, A. "Man as the Image of God...", 273, n.21. Volveremos sobre esta cuestión al tratar las facultades del alma.

⁴³⁴ Cf. Bell, D. N., *The image and likeness...*, 100.

⁴³⁵ Verdú Berganza, I., "La imagen y la semejanza. El amor a la sabiduría y la sabiduría del amor", en: Lázaro Pulido, M., León Florido, F., Rubio Hípola, F.J. (eds.), *Pensar la Edad Media cristiana: san Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274)*, Uned-Sindéresis, Madrid 2019, 130.

para la trascendencia, para la relación con el *Summum Bonum*, el hombre es asimismo *capax bonis*, capaz del bien⁴³⁶. Es lo que el profesor Verdú ha denominado “capacidad para la verdad y para el bien”, que implica “carencia de lo buscado, a la vez que presencia en la más esencial intimidad, como don y relación”⁴³⁷.

El pecado y la desemejanza

El contrapunto entre la naturaleza del hombre como *imagen* y la necesidad de recuperar esta imagen por medio de un progreso en la *semejanza* viene determinado por el pecado. Guillermo constata a lo largo de su obra una ruptura en el hombre, ruptura que explica en términos de desemejanza y de caída, un tema común en la tradición platónica⁴³⁸. Así, afirma el prof. Verdú que “siendo la criatura racional capaz de Dios, también es cierto que permanece en las tinieblas de la ignorancia y la miseria fruto de su caída; el desprecio y el olvido de Dios”⁴³⁹. Esta caída aparece en un pasaje significativo de *De natura corporis et animae* como el habitar en la *región de la desemejanza*, expresión que aparece en Agustín, que a su vez la toma de Plotino:

Pues aunque la criatura fue creada para la imagen y visión de Dios, en el momento en que debía comenzar a conocer a Dios, comienza a desviarse. Al apartarse de la presencia del Señor, como Caín, habita en la región de la desemejanza [...] (NCEA 118).⁴⁴⁰

El pasaje prosigue describiendo la triste situación del hombre en este estado de alejamiento de su Sumo Bien: agitado, falto de paz, incapaz para el bien, semejante a un asno. De hecho, este último aspecto ya había aparecido en la misma obra bajo otra perspectiva: la caída en el pecado y la desemejanza como un proceso de *animalización*,

⁴³⁶ Cf. Saword, A. "Man as the Image of God...", 271.

⁴³⁷ Verdú Berganza, I., "La imagen y la semejanza...", 135.

⁴³⁸ Cf. Bell, D. N., *The image and likeness...*, 108.

⁴³⁹ Verdú Berganza, I., "La imagen y la semejanza. ...", 136.

⁴⁴⁰ "Nam ad imaginem et visionem Dei creata, ubi incipere debuit Deum sapere, ibi incipit desipere; egressae a facie Domini, sicut Cain, habita in regione dissimilitudinis". Esta es una expresión clásicamente platónica y plotiniana que hallamos en *Enéadas* I, 8, 13, 16: "mas si baja haciéndose malo, se hace partícipe del Mal en sí, porque se mete completamente en la región de la desemejanza". Agustín también la empleará en *Conf.* VII, 10, 16. Por su parte, y hablando de san Bernardo, Michael Casey cree que al acudir a esta expresión lo que pretenden explicar no tanto es una doctrina filosófica como una experiencia, la del sufrimiento y la contingencia, propia de toda vida humana. Cf. Casey, M. *A Thirst for God...*, 177. Casey, en p. 172 de su monografía, recoge una amplia bibliografía sobre esta expresión y su fortuna en la Edad Media.

de pérdida de lo más propio del ser humano: “[...] Pues, habiendo desechado los hombres la imagen del Creador, han adoptado otra imagen mirando a la tierra, una imagen animal, bestial [...]” (NCEA 74)⁴⁴¹. De forma similar se pronuncia Bernardo al afirmar:

Avergüénzate, alma mía, dice el cuerpo, de cotejarme contigo. Avergüénzate, alma mía, de haber cambiado la semejanza divina por otra animal; avergüénzate de haber preferido el cieno, tú que eres Cielo. [...] Te vuelvas donde te vuelvas [...] siempre te sale al paso la imagen de tu hermosura, siempre recibirá la indicación entrañable de la sabiduría, para que conserves tu propia dignidad.⁴⁴²

Se trata, a nuestro juicio, de una contraposición muy interesante, pues la recuperación de la semejanza por medio del retorno a Dios se identifica con la *hominización*, es decir, con la realización del más auténtico ser personal del hombre. El que vive alejado de Dios vive en la mentira de sí mismo, más cerca de los animales que del resto de los hombres. Es lo que más adelante llamaremos *vivir en la exterioridad*.

Este estado de alejamiento de Dios que es la pérdida de la semejanza es descrito singularmente por Guillermo en dos de sus obras más personales: *De contemplando Deo* y las *Meditativae Orationes*. Ambas obras están escritas en forma de oración meditada, de diálogo con el Dios que se busca. El punto de partida es, así, experiencial y relacional. Guillermo no parte de una especulación sobre cuál sea el camino hacia Dios, sino de su propia experiencia sobre dicho camino. Al igual que Agustín en las *Confesiones*, emprende ese camino siempre en el contexto del constante diálogo entre la persona y el Tú divino al que se dirige. De hecho, resulta sumamente interesante en este sentido la reflexión que lleva a cabo P. Ricoeur en *Finitud y culpabilidad* al poner el acento en el carácter *especular* o *intencional* del pecado. Así, afirma Ricoeur que “la categoría que rige la noción de pecado es la categoría del *ante Dios*”⁴⁴³. Como veremos con la dinámica del deseo, la situación de *desemejanza* ya apunta de forma implícita a Dios, que es respecto de quien se halla el hombre en estado de desemejanza⁴⁴⁴. Es una *ausencia que revela una presencia* y que invita a entrar en relación.

⁴⁴¹ “Huiusmodi enim homines imagine creatoris exuta, aliam induerun imaginem terram respicientes, pecudalem, bestialem”.

⁴⁴² SC 24, 6. Bernardo añade un matiz a la situación de desemejanza: la fealdad, la pérdida de la belleza que supone ser reflejo de la imagen divina. Cf. Casey, M. *A Thirst for God...*, 167-168.

⁴⁴³ Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid 2011², 212.

⁴⁴⁴ Cf. Verdú Berganza, I., “Reflexiones en torno al amor y la verdad...”, *passim*.

Es en el contexto de esta relación en el que tiene lugar la búsqueda de la Verdad, que como afirma R. Silva se convierte ante todo en una tensión hacia el *Summum Bonum* que caracteriza toda la filosofía guillermiana⁴⁴⁵. De esta forma, *De contemplando Deo* toma como punto de partida una descripción del estado del hombre alejado de Dios, pero personalizándolo en el propio autor, que se describe en estos términos:

Pero ¡ay! ¡Ay, Señor! ¡Qué precipitado, qué temerario, qué desordenado, qué presuntuoso, qué alejado de la regla de la palabra de la verdad y de tu sabiduría, es querer ver a Dios con un corazón impuro! [...] (DCD 1).⁴⁴⁶

Pues soy imprudente y malvado, oh mi eterno y siempre atento baluarte. Pero mira que lo hago por el amor a tu amor (DCD 2).⁴⁴⁷

De la misma manera, las *Meditativae Orationes* toman en su mayor parte como punto de partida la penosa situación del orante, que se siente perdido sin Dios, alienado de su propio ser y movido a volver al *Summum Bonum*. Esta situación es descrita con gran riqueza de matices, entre los que sobresalen los siguientes:

- La pérdida de la semejanza divina es descrita con frecuencia como una situación de lejanía de Dios que lleva al sujeto a sentirse dividido y separado de su Bien (XII, 5-6)⁴⁴⁸.
- Al mismo tiempo, la lejanía de Dios le hace compararse con un ciego, falto de la luz para ver la verdad (XI, 4-5)⁴⁴⁹.
- La situación del hombre sin Dios es, en consecuencia, comparada a una vida en la oscuridad, una oscuridad que además implica sordera (incapacidad de

⁴⁴⁵ Cf. Silva, R., "Filosofía e conoscenza di Dio in Guglielmo di Saint-Thierry", *Rivista di Filosofia Neo-Scholastica* 92 (2000), 462.

⁴⁴⁶ "Sed heu! Heu! Domine, quam preproperum est, quam temerarium, quam inordinatum, quam praesumptuosum, quam alienum a regula verbi veritatis, et sapientiae tuae, corde immundo velle Deum videre!"

⁴⁴⁷ "Impudens quippe sum et improbus, o adiutor meus Antique, et susceptor indefesse. Sed vide qua amore amoris tuo hoc facio".

⁴⁴⁸ "Oh guardián de los hombres, no me pongas más en contra de tí, en lo cual me he vuelto demasiado pesado para mí mismo, sino quita mi pecado que se interpone entre tú y yo" (MO XII, 6) ("O custos hominum, ne ponas me ulterius contrarium tibi, in quo nimis factus sum mihimetipsi gravis, sed tolle peccatum meum, quod dividit inter me et te").

⁴⁴⁹ "Ahora soy como un ciego palpando al mediodía, temiendo tropiezos y ruina dondequiera que ponga mi pie. [...] Dame, Señor, tu luz y tu verdad" (MO XI, 4-5) ("Nunc autem sum sicut caecus palpans in meridie, quocumque asseus mei tendo pedem, laqueum timens et ruinam [...] Emite mihi, Domine, lucem tuam et veritatem tuam [...]").

escuchar la voz de Dios) y alienación de la propia conciencia (*me reicit domus propriae conscientia mea*, cf. IX, 1)⁴⁵⁰.

- Finalmente, este estado es descrito también como una situación de soledad. El hombre, sin Dios, está perdido, desorientado, solo (IV, 6)⁴⁵¹.

T. M. Tomasic, en su estudio sobre el pensamiento de Guillermo, recoge un amplio número de expresiones similares a lo largo de toda la obra del abad de Saint-Thierry⁴⁵². Como se puede ver, la descripción que hace el abad de Saint-Thierry de la situación que el pecado provoca en el ser humano es muy rica. Con todo, el hombre no pierde la dignidad de ser imagen de Dios⁴⁵³. En la *Exposición sobre el Cantar de los Cantares* exclamará:

Oh imagen de Dios, reconoce tu propia dignidad; que resplandezca en ti la imagen de tu creador. Te menosprecias a ti mismo, pero eres una cosa preciosa. Conforme te has apartado de aquel cuya imagen llevas, tanto más te has contaminado con imágenes ajenas (ExCC 62).⁴⁵⁴

Por otro lado, por muy deformada que esté la semejanza divina en el hombre, siempre puede salir de esta situación gracias a la capacidad de optar por el bien, gracias a su libertad:

Pues como castigo por el pecado y como testimonio de la dignidad natural perdida, se le ha otorgado como señal el libre albedrío, pero está cautivo. Incluso antes de la

⁴⁵⁰ “[...] Pues, he aquí que, como suele suceder, la oscuridad me envuelve, y a ti, mi Señor Dios, a quien quiero hablar y a quien deseo escuchar, no te puedo ver libremente ni escuchar con atención. Así siempre me ocurre, así el hogar de mi propia conciencia me vuelve hacia ti.” (MO IX, 1) (“Nam ecce, sicut solet, caligo eius me obvoluit, nec ad te Dominum Deum meum cui loqui, quem audire desidero, liber est visus vel expeditus auditus. Sic mihi semper facit, sic ad te me reicit domus propriae conscientia mea”).

⁴⁵¹ “[...] Por eso, Señor, me escondí entre los árboles del paraíso. Por eso me escondí en las tinieblas, me alejé huyendo, no hacia ti sino lejos de ti, y he permanecido en la soledad [...]” (MO IV, 4-5) (“Ideo Domine, abscondi me intra ligna paradisi, ideo refugi in tenebras meas, elongavi fugiens, non tamen ad te, sed a te, et mansi in solitudine”). Una imagen similar, la del *exilio espiritual*, la emplea Hugo de San Víctor en el *De Arrha Animae*, 8. Con todo, hay ya una tendencia en la Escuela de san Víctor, contemporánea de Guillermo, a identificar la imagen con lo intelectual en el hombre y la semejanza con lo volitivo-afectivo. Cf. Nemeth, C., *Quasi aurora consurgens: the Victorine Theological Anthropology and its decline*, Brepols, Turnhout 2020, 79, citando un pasaje del *De sacramentis* de Hugo de san Víctor: *imago secundum rationem, similitudo secundum dilectionem* (*De sacramentis* I, VI, 2).

⁴⁵² Cf. Tomasic, T. M. *William of St. Thierry, towards a Philosophy...*, 296.

⁴⁵³ “Hay una semejanza con Dios que nadie pierde mientras vive. El creador de todo el género humano la ha mantenido como testimonio de otra semejanza ya perdida, mejor y de mayor dignidad [...]” (EpMD 260) (“Est autem Dei quaedam similitudo quam nemo vivens, nisi cum vitam exivit, perdit; quam omni homini in testimonium amissae melioris et dignioris similitudinis Creator omnium hominum reliquit”).

⁴⁵⁴ “O imago Dei, recognosce dignitatem tuam; refulgeat in te auctoris effigies. Tu tibi vilis est, sed pretiosa res es. Quantum ab eo defecisti cuius imago est, tantum alienum imaginibus infecta es”.

conversión y liberación de la voluntad nunca puede perderse por completo por ningún rechazo de esta. Este libre arbitrio permanece en el hombre, la criatura más digna y excelente, aunque lo utilice eligiendo el mal en lugar del bien [...] (EpMD 200).⁴⁵⁵

Como ya se ha señalado anteriormente, el empleo del adjetivo *alienum* sugiere una comprensión del estado de alejamiento del hombre como una *alienación*, un extrañamiento de su ser más auténtico.

La diferencia entre el estado del hombre y su itinerario de recuperación de la semejanza divina abre a nuestro juicio el camino a la concepción del hombre como un ser *llamado*, es decir, *con-vocado* a crecer y a realizarse en su vida en un sentido concreto: la relación con Dios⁴⁵⁶. En la antropología guillermiana, el hombre está siempre *in fieri*, haciéndose, ese es parte del sentido de la palabra *llamada*, que a nuestro juicio proporciona la clave filosófica para comprender la noción de *imagen y semejanza*. Por eso afirma Tomasic que la expresión *imagen y semejanza* no debe entenderse como algo que mira únicamente al pasado. Para este autor la frase denota intencionalidad, direccionalidad. En una palabra: futuro⁴⁵⁷, o lo que es lo mismo, vocación, con-vocación, llamada. *El hombre está constitutivamente llamado* a una relación: la relación amorosa con Dios como el modo para recuperar la semejanza perdida, recuperación que se produce en un marco temporal, histórico, existencial.

La antropología de Guillermo se ve así caracterizada por partir de una *llamada*, lo que nos permite comprobar la fecundidad del pensamiento guillermiano si lo ponemos en relación con la obra de Jean-Louis Chrétien. Este, en *La llamada y la respuesta*⁴⁵⁸ lleva a cabo un análisis fenomenológico del significado de la llamada que estimamos ayuda a ver la profundidad de la reflexión de Guillermo de Saint-Thierry. Para Chrétien el hombre es

⁴⁵⁵ “Nam in poenam peccati, et testimonium amissae dignitatis naturalis, positum est ei in signum arbitrium, sed captivum; quod etiam ante conversionem et liberationem voluntatis numquam perdere potest ex toto ulla aversione ipsius voluntatis. In qui, etiam cum eo abutitur in eligendo malum pro bono, sicut dictum est, melior est et dignior omni corporea creatura”.

⁴⁵⁶ “Parece entonces que la situación esencial de la imagen, vista su intencionalidad, es una llamada, una *vocatio* y una respuesta a esa llamada, respuesta que no es sino la identidad más propia” (“It would seem then, that the essential situation of the image, in view of its intentionality, is an appeal, a *vocatio*, and a response to a call, which is understood to be nothing less than its own-most self”). Cf. Tomasic, T. M. *William of St. Thierry, towards a Philosophy...*, 296.

⁴⁵⁷ Tomasic, T. M., “William of Saint-Thierry on the Myth of the Fall: A Phenomenology of “Animus” and “Anima””, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 46 (1979), 6.

⁴⁵⁸ Chrétien, J. L. *La llamada y la respuesta*, Caparrós, Madrid 1997.

un ser *responsorial*, cuya misma existencia es ya con-vocación a una pro-vocación previa⁴⁵⁹. La prioridad de la *llamada* es lo que explica la vocación del hombre a dar una respuesta a dicha llamada. Por eso estimamos que los escritos de Guillermo tienen una enorme actualidad al poner de manifiesto también esta idea, construyéndola a partir de la imagen divina inserta en el hombre. De hecho, una gran parte de los escritos del abad de Saint-Thierry se esfuerzan por describir cómo responder a la llamada divina, es decir, como realizar el ser más auténtico del hombre, su vocación.

La recuperación de la semejanza

Recuperar esa semejanza (y por tanto realizar su vocación) es el camino que se propone al hombre realizar a lo largo de su vida. Esta recuperación de la semejanza tiene lugar mediante un progresivo acercamiento al *Summum Bonum* que es Dios, acercamiento que, como veremos, se desarrolla en el contexto de una relación amorosa entre el amado y el amante. Como afirma Bell, si Dios es amor, la *similitudo* se actualiza amando⁴⁶⁰. La imagen divina tiene, como dice este autor, un carácter dinámico⁴⁶¹ que estimula el camino del hombre hacia Dios, y ese camino pasa por una reforma personal que, como veremos, parte del entendimiento (por medio de la fe) pero culmina en la sanación de la voluntad por medio del dinamismo amoroso⁴⁶².

Este carácter dinámico de la llamada ha sido también puesto de manifiesto por Jean Louis Chrétien cuando, en su análisis fenomenológico, destaca la imposible neutralidad de la llamada y ante la llamada⁴⁶³: la llamada compromete al que la escucha, le *altera*⁴⁶⁴ porque no es la llamada de un Bien impersonal, como en el caso del platonismo clásico, sino la llamada de un Dios personal que desea establecer una relación con el hombre, una relación que es amor.

⁴⁵⁹ Cf. *Ibid*, 19.

⁴⁶⁰ Cf. Bell, D. N., *The image and likeness...*, 112.

⁴⁶¹ Cf. *Ibid.*, 102. Aquí Guillermo se revela de nuevo como sutil lector de Agustín. Ya vimos en el primer capítulo como las verdades que el hombre halla dentro de sí, las “formas” son dinámicas y estimulan la búsqueda del hombre en cuanto que nos conforman si nos apropiamos de ellas.

⁴⁶² Cf. *Ibid.*, 116. De la misma manera se pronuncia M. Casey comentando a san Bernardo (en concreto, SC 18, 6): solo el amor sacia, porque solo amando se recupera la semejanza, porque solo amando se es como Dios. Cf. Casey, M. *A Thirst for God...*, 140.

⁴⁶³ Cf. Chrétien, J. L. *La llamada y la respuesta...*, 33.

⁴⁶⁴ “El raptó amoroso, lejos de destruir, realiza; realiza como solo cabe hacerlo: alterando”. *Ibid.*, 29.

La presencia de esta huella divina que constata el abad de Saint-Thierry en el hombre es un motor hacia la recuperación de la semejanza por medio del amor. En esta misma línea coinciden Agustín, Guillermo y Chrétien: la imagen divina (la *llamada* que genera la *vocación al amor*) en el hombre no puede entenderse sin su carácter dinámico, sin su tendencia a *formar* al hombre a imagen de Dios, como vimos que afirmaba Agustín. Sin embargo, como veremos en el capítulo sexto, el acento que pone el abad de Saint-Thierry en el dinamismo del amar es uno de los rasgos que caracterizan su pensamiento y que suponen un avance frente a los límites del pensamiento del de Hipona, acercándolo más al pensamiento de Chrétien.

No podemos entrar de lleno en este tema, pues el dinamismo de la vocación humana ocupa el capítulo sexto de nuestro estudio, dedicado a profundizar en la relación amorosa. Baste ahora citar algunos pasajes de las obras de Guillermo donde se pone el acento en la necesidad de recuperar la semejanza perdida para sanar las rupturas del hombre.

En primer lugar, resulta muy significativo que ya desde su obra más temprana, *De contemplando Deo*, la recuperación de la semejanza se vincule con el amor, con amar a Dios con el mismo amor con que el hombre es amado:

[...] Ciertamente, es posible que el amante, impulsado por una gran gracia, progrese hasta tal punto que no se ame a sí mismo por sí mismo, sino que te ame tanto a ti como a sí mismo solo por ti. Así se restaura tu imagen a la cual lo creaste, de tal manera que por la verdad de tu naturaleza y la naturaleza de tu verdad, no puedes amar a nadie más que a ti por ti mismo, ni a un ángel ni a un hombre, sino por ti [...] (DCD 9)⁴⁶⁵.

Así, para nosotros (que hemos sido creados a tu imagen y, por Adán, hemos envejecido pero a través de Cristo, somos renovados hacia ella de día en día) que amamos a Dios, amar y temer a Dios y obedecer sus mandamientos es ser un único Espíritu con Dios. (DCD 17)⁴⁶⁶.

⁴⁶⁵ “[...] Et certe possibile est amori Deum amantis, ubi magna occurrit gratia, eo proficere, ut nec te nec se amans propter se, et te et se propter te solum amet; et per hoc reformatur ad imaginem tuam, ad quam creasti eum, qui ex veritate naturae tuae, et natura veritatis tuae, nec te nisi propter te, ne angelum, nec hominem, amare potes nisi propter te. [...]”

⁴⁶⁶ “[...] ita nobis (quid ad imaginem tuam conditi sumus, et ab illa per Adam inveterate, per Christum ad illam renovamur de die in diem) amantibus Deum nichil sit aliud amare et timere Deum et mandata eius observare, quam esse, et unum spiritum cum Deo esse. [...]”

Este último párrafo es singularmente significativo: amar se identifica con ser. La situación de ruptura del hombre, cerrado sobre sus heridas, provocan en él un empobrecimiento ontológico que solo se recupera en el contexto de la relación amorosa. Asimismo, la verdad del hombre, su vocación, es fruto de la relación amorosa en la que la mediación del Verbo en la persona de Cristo es clave, dado que en Cristo se hace patente y manifiesto la iniciativa amante divina, su *avance*, por emplear el término de J.L. Marion⁴⁶⁷. En el mismo sentido se pronuncia un contemporáneo y amigo de Guillermo, Bernardo de Claraval, cuando en sus *Sermones in Cantica Canticorum* afirma:

Tal es el parentesco de sus naturalezas [del Verbo y del alma], que él es imagen y ella según la imagen [*ad imaginem*]. Después, porque la semejanza atestigua el parentesco. No fue creada el alma solo según la imagen, sino también según su semejanza. El Verbo es verdad, sabiduría, justicia, esto es ser imagen. [...] Ninguna de estas cosas es el alma, porque no es imagen. Pero es capaz de todas ellas y las apetece. Por eso es según la imagen. [...] Pues lo que es según la imagen debe ajustarse a la imagen y no llamarse en vano imagen.⁴⁶⁸

Ahora bien, Guillermo es claro a la hora de recordar que el proceso de crecimiento en la semejanza no implica nunca una identificación con Dios. La relación de amor entre Dios y su imagen es, como veremos más adelante en detalle, una relación en la que los amantes no se anulan el uno al otro. Como afirma el propio Guillermo, no se trata de identidad, sino de imagen: “Pero de una imagen no se exige que no se aparte en nada en cuanto está comprendido en el original, porque entonces habría identidad y no imagen”⁴⁶⁹ (NCEA 72). D. Bell insiste en su estudio en que no deja nunca de existir un cierto grado de desemejanza⁴⁷⁰, y A. Saword, estudiando los textos de Guillermo, concluye que incluso en la gloria, la semejanza será por medio de la *visio Dei*, no por medio de la plena semejanza⁴⁷¹.

⁴⁶⁷ Cf. Marion, J. L., *El fenómeno erótico...*, 99 y ss.

⁴⁶⁸ SC 80, 2. Como afirma M. Casey comentando este pasaje, la imagen se culmina no simplemente con la donación de una serie de características al alma, sino fundamentalmente por la capacidad de relacionarse con el Verbo, imagen del Padre. El alma ha sido creada *ad imaginem* y ese *ad* implica una tendencia a establecer una relación que constituye y plenifica. Cf. Casey, M. *A Thirst for God...*, 164.

⁴⁶⁹ “Sed non exigitur ad imagine ut in nullo eorum quae in principali suo intelligitur deficitat. Iam enim identitas esset, non imago”

⁴⁷⁰ Cf. Bell, D. N., *The image and likeness...*, 100.

⁴⁷¹ Cf. Saword, A. “Man as the Image of God...”, 297.

Al mismo tiempo, es de gran relevancia para nosotros comprobar cómo en sus obras más maduras (singularmente en la *Epistola ad fratres de Monte Dei*) Guillermo desarrolla la cuestión de la recuperación de la semejanza perdida, abriendo el camino a algunos temas que podremos ir desarrollando en epígrafes subsiguientes. Así, el punto de partida es el mismo (la desemejanza causada por el pecado) y también lo es la meta propuesta (la semejanza divina por el crecimiento en la relación amorosa), pero los matices que añade esta obra son de interés. El retorno a Dios es identificado como un bien para el hombre, en tanto que Dios es el *Summum Bonum*⁴⁷².

Por otro lado, Guillermo afirma que el hecho de ser imagen de Dios, a pesar de la pérdida de la semejanza, da al hombre *conocimiento de su llamada* a la comunión con Dios en el amor. La vida humana como respuesta al ser imagen de Dios se hace al hombre transparente, inteligible: “en efecto, el hombre es imagen de Dios, y por el hecho de serlo entiende que puede y debe unirse a aquel de quien es imagen” (EpMD 209)⁴⁷³. Si, como vimos anteriormente, la *llamada* que recibe el hombre es la categoría que explica la noción de *imagen y semejanza*, ahora podemos comprobar como también actúa como clave de inteligibilidad del propio ser. Esta es una de las grandes aportaciones del abad de Saint-Thierry: el hombre solo se entiende a sí mismo en el contexto de su *vocación a la relación*. Lo que al margen de Dios resulta una *magna quaestio* (la propia identidad y, por medio de ella, la comprensión de la realidad) se ilumina *sub specie Dei* o *sub specie amoris*. Volveremos más adelante sobre la cuestión de autoconocimiento en Dios, que se suscita a la luz del deseo como *respuesta* a la llamada.

Por otro lado, destaca en esta obra la distinción que desarrolla Guillermo entre dos *semejanzas* en el hombre con Dios (excluyendo la semejanza básica que tiene todo lo creado por ser obra divina y que ya hemos visto), un extremo en el que Guillermo se aleja de Agustín y se acerca a Gregorio de Nisa⁴⁷⁴. Guillermo parece admitir aquí dos caminos

⁴⁷² “[...] Que la conversión sea hacia Él mismo, para que Él sea nuestro bien; Él que es la fuente de todo bien. Hemos sido creados a su imagen y semejanza; para que, mientras vivamos aquí, nos acerquemos lo más posible a Él por la semejanza, de la cual solo nos apartamos por la desemejanza” (EpMD 208) (“ut ad ipsum sit conversio eius, ut ipse sit bonum eius; hic autem ex illo bono bonum. Ad imaginem et similitudinem eius conditus est; hoc ut quamdiu vivitur hic, quam propius potest accedat ad eum similitudine, a qua sola receditur dissimilitudine”).

⁴⁷³ “Ipse enim imago Dei est, et per hoc quod imago eius est, intelligibile ei fit et posse se, et debere inhaerere cuius imago est”. Cf. Saword, A. “Man as the Image of God...”, 297, donde la autora recoge otros textos en los que fruición del Bien e inteligibilidad se relacionan.

⁴⁷⁴ Cvetkovic, C. A., *Seeking the face of God...*, 149.

para acercarse al *Summum Bonum*: la práctica de las virtudes, por un lado, y el crecimiento en el amor, por otro, aunque no se trate de caminos excluyentes, sino complementarios como veremos en el capítulo sexto al hilo de la reforma de la voluntad. Así, de la lectura de EpMD 260-262 podemos extraer las siguientes conclusiones:

- Como ya hemos afirmado antes, el ser imagen de Dios no es algo que el pecado haya borrado en el hombre. De hecho, Dios está siempre presente en sus criaturas, y en el hombre se halla presente en su alma⁴⁷⁵.
- Pero además de esta semejanza hay otra, ya fruto de la voluntad humana, que se desarrolla por medio de la práctica de la virtud: “Pero hay otra semejanza más cercana a Dios en la medida en que es voluntaria. Esta reside en las virtudes: en ellas, el alma, por la grandeza de la virtud aspira a imitar la grandeza del Sumo Bien y, perseverando en el bien con constancia, aspira a participar en la inmutabilidad de su eternidad.” (EpMD 261)⁴⁷⁶.
- Pero la semejanza superior es calificada con la expresión *Unitas Spiritus* a la que tendremos que dedicar más adelante un apartado: “Pero hay todavía otra semejanza con Dios; esta, de la que ya hemos hablado, es tan cercana que ya no se llama semejanza sino unidad de espíritu en tanto que el hombre se convierte en un único espíritu con Dios” (EpMD 262)⁴⁷⁷.

En esta triple diferenciación vemos cómo Guillermo parte de una ontología en la que en todos los seres hay un vestigio de Dios pero en el hombre ese vestigio se da de un modo particular⁴⁷⁸ en forma de *vocación al amor*, que es la forma suprema de semejanza. Al mismo tiempo, Guillermo concibe la recuperación de la semejanza perdida como un proceso que se desarrolla en el tiempo en el seno de una relación, una progresiva respuesta a la vocación del hombre que pasa por diversas etapas. Esto tiene una gran relevancia,

⁴⁷⁵ “Hay una semejanza con Dios que el hombre pierde solo al morir. Esta la ha mantenido el Creador de todos los hombres como testimonio de otra semejanza más preciosa y excelente ya perdida [...]” (EpMD 260) (“Est autem Dei quaedam similitudo quam nemo vivens, nisi cum vitam exivit, perdit; quam omni homini in testimoniium amissae melioris et dignioris similitudinis Creator omnium hominum reliquit”).

⁴⁷⁶ “Sed est alia Deo magis propinqua, in quantum voluntaria, quae in virtutibus consistit; in qua animus, virtuti magnitudine, summi boni quasi imitari gestit magnitudinem, et perseverante in bono constantia, aeternitatis eius incommutabilitatem”.

⁴⁷⁷ “Super hanc autem et alia adhuc est Dei similitudo; haec de qua iam aliquanta dicta sunt, un tantum proprie propria, ut non iam similitudo, sed unitas spiritus nominetur; cum fit homo cum Deo unus spiritus [...]”.

⁴⁷⁸ Cf. Bell, D. N., *The image and likeness...*, 110.

pues como recuerda Bell, la voluntad ocupa en el proceso de la recuperación de la semejanza un papel clave⁴⁷⁹: sin la voluntad dispuesta hacia el bien por medio del amor, el hombre no puede actualizar su potencial, descubrir su verdadera identidad, abrirse al Dios que le llama a relacionarse con él por medio del amor. *La vocación es por tanto el amor*. El amado, el hombre, es un ser *llamado al amor*. La *vocación*, por la situación del hombre (semejanza perdida por la ruptura del pecado), está llamada a realizarse de forma progresiva en un dinamismo de relación amorosa. El motor de este dinamismo es el deseo.

4.2. El deseo como punto de partida hacia Dios.

El deseo y su origen

La preeminencia que el deseo tiene en la tradición del platonismo la hemos podido atestiguar en la primera parte de nuestro estudio, en un itinerario ininterrumpido que, desde el *Banquete* platónico hasta la Edad Media, pasando por las *Confesiones* de Agustín, pone de manifiesto que la reflexión antropológica no se entiende sin la dimensión desiderativa del hombre. El hombre es un *vir desideriorum*, un “ser de deseos”⁴⁸⁰, que la Biblia, como vimos, concibe como incompleto, abierto constitutivamente a la alteridad.

De esa constitución, de esa “herida metafísica” surge la dimensión del deseo. Esto lo podemos comprobar al poner en relación lo que vimos en la primera parte con lo que acabamos de exponer sobre la antropología de la imagen: perdida la semejanza con Dios, el hombre -imagen divina- vive *llamado, vocacionado* a recuperar dicha semejanza por medio de la relación amorosa⁴⁸¹. Esta *llamada* que constata la existencia de una distancia entre el ser humano y el *Summmum Bonum* estimula permanentemente el *deseo* del

⁴⁷⁹ Ibid., 113.

⁴⁸⁰ Así lo ve P. Ryan en su trabajo sobre *De contemplando Deo*: “Como se experimenta Guillermo a sí mismo? Se ve como un ser necesitado y lleno de problemas. Pero, ante todo, se experimenta a sí mismo como un ser que arde de deseos de experimentar a Dios. (“How does William experience himself? He experiences himself as needy and troubled, but also, and primarily, he experiences himself as a man aflame with the desire to experience God”). Cf. Ryan, P. H., *The Experience of God in the De Contemplando Deo of William of Saint Thierry* (1977). Master's Theses, 150
https://scholarworks.wmich.edu/masters_theses/2265

⁴⁸¹ Cf. Casey, M. *A Thirst for God...*, 183.

hombre, suscitado por su propia indigencia para alcanzar el Bien al que está llamado. El propio Agustín pondrá el acento en esta indigencia cuando afirme que el deseo no es sino el apetito de poseer lo que nos falta⁴⁸². Justamente, la no posesión del Bien es la que estimula la búsqueda de este⁴⁸³, y, al mismo tiempo, lo revela. El deseo es así una *ausencia que revela una presencia*, o como lo ha expresado más recientemente J. L. Marion:

Me convierto en mí mismo y me reconozco en mi singularidad cuando descubro y admito finalmente lo que deseo; solo eso me manifiesta mi centro más secreto -lo que me faltaba y me sigue faltando, aquello cuya clara ausencia concentraba desde hace tiempo mi oscura presencia ante mí mismo. Mi deseo me dice a mí mismo mostrándome aquello que me excita.⁴⁸⁴

Al haber perdido la semejanza divina, la ausencia del Bien estimula el deseo que recuperarlo. De ahí que el hombre sea, como decía Agustín, un *cor inquietum* que no descansa hasta hallar en Dios su bien. El mismo Guillermo empleará, en sus *Meditaciones*, una expresión muy similar a la célebre expresión del obispo de Hipona: “Mi corazón está inquieto e impaciente por ti, y no sé cómo darle descanso fuera de ti” (MO VI, 25)⁴⁸⁵. Guillermo asume, así, la antropología agustiniana que parte de la propia experiencia como ser de deseos. En su primera obra, *De contemplando Deo*, Guillermo vuelve la atención hacia sí mismo, y al modo de Agustín en las *Confesiones*, constata la presencia del deseo dentro de sí:

Pues soy imprudente y malvado, oh mi eterno y siempre atento baluarte. Pero mira que lo hago por el amor a tu amor. Me ves a mí sin que yo te vea, y has puesto en mí el deseo de ti, y cuanto en mi te agrada. Perdonas rápidamente al ciego que corre hacia ti, y extiendes la mano para que no tropiece mientras corre (DCD 2).⁴⁸⁶

⁴⁸² “Luego ¿qué es el deseo? Una codicia de las cosas que faltan.” (“Desiderium ergo quid est, nisi rerum absentium concupiscentia?”) Cf. *Enarratio in Ps* 118, 8, 4-5, donde el obispo de Hipona elabora toda una “fenomenología del deseo”, preguntándose por su origen, sus posibles objetos y su fin último: Dios.

⁴⁸³ Cf. Desthieux, M., *Désir de voir Dieu...*, 174. La monografía de Desthieux contiene un sutil análisis de los matices que el deseo tiene en la obra de Guillermo de Saint-Thierry, subrayando la herencia patristica, filosófica y bíblica que recoge.

⁴⁸⁴ Marion, J. L., *El fenómeno erótico...*, 127.

⁴⁸⁵ “Domine, inquietum et impatiens est ad te cor meum, nec extra te requiem et invenio”.

⁴⁸⁶ “Impudens quippe sum et improbus, o adiutor meus Antique, et susceptor indeffesse. Sed vide qua amore amoris tui hoc facio. Sicuc vides me non videntem te, et sicut tui desiderium dedisti mihi, et si quid tibi placet in me, et cito ignoscis caeco tuo ad te correnti, et manum das in aliquis in currendo offendendi”.

Sin embargo, Señor, estoy seguro a través de tu gracia de tener el deseo del deseo por ti, y de tener en todo mi corazón y en toda mi alma el amor por tu amor. Hasta ahora, por tu acción, he avanzado para desear desearte y amar amarte (DCD 5).⁴⁸⁷

Esta dimensión desiderativa que Guillermo constata en sí mismo no es, en ningún caso, fruto del propio esfuerzo. Él mismo constata en los textos que acabamos de citar que el mismo deseo es ya de por sí *donación* de Dios. Dios, que ha puesto su imagen en el hombre, ha colocado en él también el “desiderium desiderii tui”, el deseo de desearte a él que es el Bien supremo del hombre⁴⁸⁸.

Ya vimos cómo, a juicio de G. Reale, el mérito de la visión agustiniana del amor es justamente haber integrado la dimensión desiderativa del hombre en la relación personal del Dios que sale al encuentro del hombre, que en su *avance* transforma el deseo de verdad agustiniano al hallar un objeto -que no es objeto, sino persona- digno de sí: el Dios que le ha amado primero. El avance del dinamismo amoroso envuelve a la criatura y a sus deseos y ansias de verdad y de sentido, que se entienden ahora no como una fuerza autónoma, sino como una respuesta al dicho avance. Es lo que Jean Louis Chrétien denomina la prioridad de la llamada respecto de la respuesta⁴⁸⁹.

El deseo forma parte así de la misma constitución del hombre en la antropología que maneja Guillermo. Como afirma M. Casey: “Hay un movimiento en el ser [del hombre] que le lleva hacia Dios. No es resultado de una elección humana, sino que es una tendencia que está presente al nivel de su naturaleza”⁴⁹⁰. De forma más poética lo expresa Guillermo en las *Meditaciones* reflexionando sobre el papel que la iniciativa divina tiene en el camino de recuperación de la semejanza: “no te desearía ni te buscaría si no estuviera tu gracia ya presente en mí. Nunca te encontraría si no hubieran venido a mi tu misericordia y tu bondad” (MO II, 2)⁴⁹¹. De la misma manera, en la *Expositio in Cantica* el abad de Saint-Thierry llega a afirmar que es el deseo que Dios tiene del hombre el que

⁴⁸⁷ “Tamen, tamen Domine, certe certus sum per gratiam tuam desiderium desiderii tui, et amorem amoris tui habere me in toto corde et in tota anima mea. Hucusque te faciente profecti ut desiderem desiderare te, at amem amare te.”

⁴⁸⁸ Cf. Destieux, M., *Désir de voir Dieu...*, 175.

⁴⁸⁹ Cf. Chrétien, J. L. *La llamada y la respuesta...*, 9-10.

⁴⁹⁰ “There is, accordingly, a movement in being which carries the human person toward God. This is not the result of any choice on the part of the person; it is a tendency presente at the level of nature”. Cf. Casey, M. *A Thirst for God...*, 183.

⁴⁹¹ “Non desiderarem, non quarerem te, nisi ex praesente gratia tua; nunquam invenirem te, nisi occurreret mihi misericordia et bonitas tua”.

abre el camino al deseo humano, un tema también compartido por su amigo Bernardo (“Su deseo [el de Dios por el hombre] crea el tuyo”)⁴⁹². Dice Guillermo:

Aunque un muro espeso de barro se interponga sin ninguna posibilidad de que la esposa contemple al esposo, tú, oh anhelo de su alma, haces ventanas rectas en él para ti a través de las cuales la miras directamente; y haces rejillas oblicuas, a través de las cuales pareces mirar desde un ángulo (ExCC 152).⁴⁹³

Aquello que Guillermo encuentra dentro de sí (el deseo de verdad, de bien y de belleza) sabe que ha sido puesto por otro, que le precede en la relación amorosa. Este deseo de buscarle procede de la sobreabundancia del Dios Trinidad, comunión de amor, que (como vimos al estudiar el concepto cristiano de amor) sale al encuentro del hombre iniciando con él una relación amorosa antes de que el hombre tome incluso conciencia de ello. Así lo afirma Guillermo comentando el *Cantar de los Cantares*:

Si conoces, has de saber que eres pre-conocida; si eliges, has de saber que eres elegida de antemano; si crees, has de saber que para eso eres creada; si amas, has de saber que para eso has sido formada (ExCC 62).⁴⁹⁴

El deseo humano desvela la *llamada* al amor que todo hombre lleva ínsita dentro de sí como imagen divina, que espera del hombre una *respuesta*:

Hay un amor de deseo, y hay un amor de posesión. El amor de deseo merece en algún momento la visión, la visión la posesión, y la posesión la perfección del amor. [...] Por lo tanto, deseo amarte, y amo desear amarte, y de esta manera corro para alcanzar aquello en lo que he sido alcanzado; es decir, amarte perfectamente en algún momento, ¡oh Señor, amable y amado, tú que nos amaste primero! (DCD 7).⁴⁹⁵

El deseo se manifiesta así como una *respuesta* a una *llamada*. Si, como vimos antes, la llamada provoca una alteración en el hombre, le saca de una aparente neutralidad,

⁴⁹² “Illius namque desiderium, tuum creat”. Cf. SC 57,6.

⁴⁹³ “Sed cum et densum huc parietem luti, nulla sponsae ad sponsum pateat via contemplationis, tu tamen, o desiderium animae eius, tu tibi facis in eo fenestras rectas, per quas in directum eam aspicias; et cancellos obliquos, per quos quasi ex obliquo ei prospicias”.

⁴⁹⁴ “Si cognoscis, scito qua praecognita es; si eligis, scito quia electa es; si credis in hoc es creata; si amas, in hoc es formata”. Este texto muestra muy bien la complejidad de traducir las expresiones de Guillermo, que sintetiza con hábiles construcciones gramaticales ideas muy complejas que, al ser vertidas a lenguas modernas, requieren de construcciones más complejas.

⁴⁹⁵ “Est amor desiderii, et est amor fruitionis. Amor desiderii meretur aliquando visionem, visio fruitionem, fruitio amoris perfectionem. [...] Desidero itaque amare te, et amo desiderare te, et hoc modo curro ut apprehendam in quo apprehensus sum; scilicet ut amen te perfecte aliquando, o qui prior nos amasti, amande et amabilis Domine”.

la *respuesta* se manifiesta como el fin de todo deseo humano⁴⁹⁶. Para la antropología de Guillermo (que hemos calificado antes como *responsorial*), como para toda antropología que quiera llamarse cristiana, el hombre es siempre una *respuesta* a una palabra creadora previa:

[...] Antes de todas las respuestas que quepa dar o no dar, antes de las respuestas que comprometen una responsabilidad, un poder de respuesta ya constituido y ya presente, existe esa respuesta que somos -en virtud de nuestro propio ser, de nuestra propia venida-, a un grito eterno, al grito que llama al ser y a ser [...].⁴⁹⁷

Al hombre se le da dado el deseo para que busque a Dios, para que emprenda un camino. Como afirma Diego Rosales en su brillante análisis sobre el deseo en Agustín: “la incertidumbre sobre el deseo es una constante que provoca a la acción y nos mueve a buscar en el mundo aquello que deseamos y que puede aquietar esa marea de desasosiego que con frecuencia puede asaltar a quien quiere vivir honestamente”⁴⁹⁸. Para este autor, es verdad que, desde la perspectiva cristiana, el deseo no puede saciarse en esta vida, pero la dimensión desiderativa del hombre es la que le mueve a la acción, siempre que pueda orientarse a conocer el objeto de su deseo.

Ahora bien, tras esta cuestión late la respuesta cristiana a la pregunta socrática: ¿cómo conocemos aquello que no vemos? ¿cómo deseamos aquello que no conocemos aún? Ya pudimos comprobar la respuesta de Agustín a través de su experiencia de las *Confesiones* y sus reflexiones en *De Trinitate* que concluían con la presencia en el hombre de una huella trinitaria que, estimulada por el deseo, abría al hombre a la iniciativa divina. Pues bien, podemos hallar el mismo camino antropológico en la obra del abad de Saint-Thierry: “pues me digo en la tristeza de mis deseos: ¿Quién ama lo que no ve? ¿Cómo puede amarse lo que no es visible de alguna manera?” (DCD 4)⁴⁹⁹. A nuestro juicio, la clave de su respuesta está en el método que sigue Guillermo para reflexionar sobre el deseo en el hombre: el conocimiento de sí.

⁴⁹⁶ Chrétien, J. L. *La llamada y la respuesta...*, 34.

⁴⁹⁷ Ibid.

⁴⁹⁸ Cf. Rosales, D. I., *Antropología del deseo. La existencia personal en Agustín de Hipona*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2020, 99.

⁴⁹⁹ “Dico enim in languore desiderii mei: Quis amat quod non videt? Quomodo potest esse amabile quod non aliquatenus est visibile?”

*Autoconocimiento y experiencia*⁵⁰⁰

Como hemos podido comprobar, en su reflexión sobre el deseo en obras como *De contemplando Deo* y las *Meditaciones* el género literario que emplea el abad de Saint-Thierry es muy similar al empleado por Agustín en las *Confesiones*: la exploración de sí en diálogo con el Dios en que se cree⁵⁰¹. La tradición socrático-platónica parte del hombre como objeto de su reflexión, pero no se encierra en una antropología inmanente. El hombre es en esta tradición un ser capaz de saber del Bien, de la Verdad, de la Belleza. Es en el fondo capaz de conocer un Logos de origen divino y está llamado a ajustar su vida a dicho Logos⁵⁰². En ese sentido, esta tradición en la se encuadra Guillermo de Saint-Thierry pone el acento en la exploración de la propia interioridad en aplicación del precepto delfico de *conócete a ti mismo* que ya hiciera el propio Sócrates.

Desde una perspectiva ya netamente cristiana, el hombre no puede conocerse a sí mismo sin la ayuda de la gracia. Para el platonismo cristiano medieval solo volviéndose a Dios el hombre podrá obtener el verdadero conocimiento de sí. Guillermo halla, al igual que Orígenes, un fundamento bíblico a la máxima delfica en el Cantar de los Cantares: *si ignoras te o pulchra inter mulieres egredere* (Ct, 1, 7). Así la comenta:

Pero no así, oh esposa de Cristo, no así. Mejor, conócete a ti misma; sé competente para discernirte. Si deseas que el Rey, tu Señor Dios, aprecie tu belleza, al acercarte a Él, olvida tu pueblo y la casa paterna. Olvida todo aquello a lo que estás acostumbrada por los sentidos corporales y los placeres a los que te has unido por amor. Olvida las imágenes que has grabado profundamente en tu memoria debido al

⁵⁰⁰ Ya en nuestro TFM desarrollamos la importancia del autoconocimiento en el platonismo cristiano medieval. Retomamos dichas reflexiones pero profundizándolas y ayudándonos de autores contemporáneos como J. L. Marion y E. Falque.

⁵⁰¹ Cf. Desthieux, M., “Guillaume de Saint-Thierry et le désir de voir Dieu”, en: *Collectanea Cisterciensia* 81 (2019) 367.

⁵⁰² Así lo afirma, con singular acierto, el prof. Verdú: “la grandeza del platonismo, [...] reside en su convicción de que lo que hace del hombre el ser que es el hecho de saber, lo quiera o no, de la belleza, de la verdad, en definitiva, del Bien, Luz, Logos; aun habitando en las sombras, entre la fealdad del desorden, sumido en ignorancia y maldad. Reside, en verdad, en concebir un Logos, divino, como fundamento y vida de este mundo y de cada uno de nosotros; Logos que hemos olvidado, aunque nunca de modo pleno; Luz, Vida de nuestra vida, Luz de toda luz. Y en afirmar, así mismo, que no es posible la felicidad para el hombre, la plenitud, si no se compromete con el Logos [...]”. Cf. Verdú Berganza, I., “Amor y metafísica. Una reflexión acerca de la filosofía primera”, en: *Cauriensia* 14 (2019), 118. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.14.117>

deseo de disfrutar de ellos. Pues, a través de estos, saliendo de ti misma, te has alejado de ti misma por el afecto hacia tus inclinaciones [...] (ExCC 62).⁵⁰³

La ignorancia de sí es comparada a la salida de sí, de tal forma que en sus sermones sobre el Cantar Guillermo podrá afirmar que la belleza del alma, imagen de Dios, se encontrará al entrar en sí y así no sólo se conocerá al alma, sino también a Dios. Esto es consecuencia, afirma Tomasic⁵⁰⁴, del carácter de imagen divina del hombre: conocerse es conocer a Dios, mientras que perder la propia identidad es alienarse de Dios. Salir de sí es ignorarse, mientras que volver dentro de sí es el camino hacia Dios. Autoconocimiento por tanto es para el platonismo cristiano búsqueda dentro de sí de lo que está fuera de sí. Como veremos en el próximo epígrafe, esta comprensión de la importancia del conocimiento de sí es la que permite entender la noción de *hombre interior*, hombre unificado en torno al Dios con quien se relaciona por medio del amor.

Este vínculo esencial entre deseo y autoconocimiento ha sido puesto de manifiesto recientemente por Jean Luc Marion al reflexionar sobre el papel individualizador del deseo en el contexto de la relación amorosa:

El amante se individualiza en primer lugar por el deseo, o más bien por su deseo propio y de nadie más. En efecto, a menos que obedezca a necesidades naturales y fisiológicas (pues entonces se trataría de una mera necesidad), el deseo no puede universalizarse para aplicarse a mí y a cualquiera; nada me pertenece más que aquello que deseo, porque eso me falta; y lo que me falta me define más íntimamente que todo lo que poseo, pues lo que poseo sigue siendo exterior a mí y lo que me falta me habita; de manera que puedo intercambiar lo que poseo, pero no la falta que me posee el corazón.⁵⁰⁵

El deseo, como puede verse en el texto de Marion, remite al mismo tiempo al propio ser, a la individualidad, y al otro, al objeto de deseo. Así, para Guillermo de Saint-Thierry la vivencia del deseo y del anhelo le lleva a orientarse hacia quien ha puesto en

⁵⁰³ “Sed non sic, o sponsa Christi, non sic: quin potius cognosce temetipsam; praesto tibi esto ad discernendam temetipsam. Si vis ut concupiat rex dominus Deus tuus decorem tuum, accedens ad eum, obliviscere populum tuum et domum patris tui: corpora quibus per sensus corporis assuefacta es, et delectationes eorum quibus per amorem adhaesisti, imagines eorum quas fruendi cupiditate memoriae Altius impressisti. Per haec enim a temetipsa egrediens abisti a te per affectum in vestigia intentionum multarum [...]”

⁵⁰⁴ Cf. Tomasic, T. M. *William of St. Thierry, towards a Philosophy...*, 58. Tomasic ve en los textos guillermianos ecos de textos del pseudo-Gregorio de Nisa.

⁵⁰⁵ Marion, J. L., *El fenómeno erótico...*, 126.

sí esa dimensión: Dios mismo, a quien halla dentro de sí y, al mismo tiempo, más allá de sí. En el deseo se produce por tanto una articulación de la relación inmanencia-trascendencia que, como veíamos en la primera parte, explicaba el amor como relación. Esta articulación se lleva cabo en el pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry mediante un concepto clave en su antropología del que ya hablamos en la introducción al tratar el *sermo monasticus*: la experiencia.

Como ya vimos en la introducción, el contexto monástico en que el desarrollaron sus vidas autores como Bernardo o Guillermo ha determinado que su aproximación a la antropología no sea teórica sino experiencial⁵⁰⁶. Es la vivencia del propio deseo la que los lleva a reflexionar sobre el deseo en el hombre. Resulta interesante que autores contemporáneos como E. Falque hayan destacado este aspecto del pensamiento medieval-monástico como su mayor contribución a la reflexión contemporánea⁵⁰⁷. Aunque Falque adopta una perspectiva fenomenológica a la hora de leer los autores medievales que no compartimos, sí que destaca una idea que estimamos valiosa: para hablar de la experiencia es necesario “tener experiencia”⁵⁰⁸.

Como vimos en la introducción, el monacato como modo de vida centrado en la búsqueda de Dios se convierte en un contexto o suelo vital que genera un pensamiento que parte de la vivencia propia: desde la vida se pasa, así, a la reflexión⁵⁰⁹. Otros autores como P. Ryan, siguiendo a J. Mouroux, han definido la experiencia como *la afeción de una vivencia*⁵¹⁰. La experiencia se convierte en un libro que es susceptible de ser leído, reflexionado⁵¹¹. De hecho para Guillermo solo el que ha experimentado algo es capaz de comprenderlo: “En efecto, cuando se habla de los afectos, sólo entiende lo que se dice quien ha tenido similar experiencia” (ExCC 3)⁵¹². Hay algo propio en la experiencia, algo

⁵⁰⁶ Cf. Padrón, H. J., "Experto crede. Consideraciones sobre una antropología del deseo en San Bernardo de Claraval", en: Soto Bruna, M. J. (ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Eunsa, Pamplona 2005, 263.

⁵⁰⁷ Falque, E., *Le Livre de l'expérience*, Cerf, Paris 2017.

⁵⁰⁸ Ibid., 15.

⁵⁰⁹ Ibid., 20.

⁵¹⁰ Cf. Ryan, P. H., *The Experience of God...*, 135.

⁵¹¹ La expresión “libro de la experiencia” pertenece a Bernardo y está profundamente vinculada con la cuestión del autonocimiento: “Hoy abrimos el libro de la experiencia. Volveos vosotros mismos y que cada cual escuche en su interior lo que vamos a decir” (SC 3, 1).

⁵¹² “Ubi enim de affectibus agitur, non facile nisi a similiter affectis capitur quod dicitur”

único en quien lo vive, en quien tiene experiencia, que en cierto modo individualiza al hombre, lo distingue de todos los demás.

Ese vínculo entre deseo, conocimiento e individuación se da gracias a la experiencia: gracias a la experiencia del deseo tomo conciencia de Dios, objeto de deseo, origen de la *llamada* a la que estoy *respondiendo*. Pero al mismo tiempo, como dice J. L. Marion, la *experiencia del deseo* me abre a mí mismo:

Como amante, me dejo estampar el sello de lo que me adviene a tal punto que al recibirlo como la marca del otro, también me recibo a mí mismo. No me individualizo yo mismo por una afirmación o reflexión mía sobre mí, sino por procuración -por la atención que el otro me presta al afectarme y que me hace nacer de ese mismo afecto.⁵¹³

El deseo conduce, por tanto, a la propia verdad del hombre. Autores como Guillermo no buscan teorías, sino *entender para entenderse*. La relación amorosa que comporta el deseo implica un *recibirse por medio de la experiencia*. El esfuerzo reflexivo que va a llevar a Guillermo a pensar el deseo es un esfuerzo por hallar su propia verdad hallando, en último término, la Verdad, el Bien y la Belleza que anhela en Dios. De esta manera, nuestro autor parte de su experiencia de deseo para pensar sobre el deseo. La pregunta es por tanto ¿qué significa y cómo se articula el deseo del hombre en la reflexión de Guillermo de Saint-Thierry?

La dinámica del deseo

Señor, siento ya en mí un cierto aroma tuyo, no sé qué, pero si se completara en mí ahora mismo ya no buscaría más. A veces envías a tu servicio algunas migajas de tu consuelo; pero ¿qué es esto para el deseo voraz que siento? Te ruego, dile a mi alma, oh salvación suya, ¿por qué has inspirado en ella este anhelo por ti? ¿Es acaso para atormentarme, desgarrarme y matarme? ¡Ojalá hubiera muerto! Te lo ruego, Señor, ¿es este mi infierno? Que lo sea y que nunca deje de atormentarme, que nunca deje de arder, ni se me permita respirar un solo día, una hora, un momento, hasta que

⁵¹³ Marion, J. L., *El fenómeno erótico...*, 130.

aparezca ante tu presencia, y tu gloria me sea revelada, y la eterna fiesta de tu rostro ilumine mi alma (MO III, 5).⁵¹⁴

La viva descripción del deseo que le habita que hace Guillermo de Saint-Thierry en el texto que acabamos de citar nos muestra que su experiencia del deseo no es estática, sino dinámica. Su deseo de Dios se ve estimulado por esas “migajas de consuelo” que Dios le concede, aumentando así el “tormento” que el abad de Saint-Thierry afirma padecer: el *avance* del amor divino estimula al hombre a entrar en la relación amorosa con Dios para saciar su deseo.

En su reflexión sobre el deseo, Guillermo irá progresivamente pasando de la descripción de las vivencias (como hacía en *De contemplando Deo* y en las *Meditaciones*) a un tratamiento más sistemático de la naturaleza del deseo y de su dinámica en la *Expositio in Cantica*, obra de madurez. Comentando el texto bíblico Guillermo va a ser capaz de comprender mejor el funcionamiento de la dimensión desiderativa del hombre y, sobre todo, su resolución en forma de *respuesta* a la llamada divina, respuesta que no es sino el amor.

De esta forma, la *Expositio* comienza recordando que Dios, *Summum Bonum*, inspira el deseo en el hombre⁵¹⁵. Pero lo que a nosotros nos interesa es ver cómo Guillermo se sirve del texto del *Cantar* para explicar la naturaleza dinámica del deseo. Así, en ExCC 26 a 40 interpreta los siguientes versos del Cantar:

¡Bésemme con los besos de su boca! | ¡Tus amores son más dulces que el vino! ¡Qué exquisito el olor de tus perfumes; | aroma que se expande es tu nombre; | por eso te aman las doncellas! Llévame contigo, ¡corramos!; | condúzcame el rey a su alcoba; | disfrutemos y gocemos juntos, | saboreemos tus amores embriagadores. | ¡Con razón te aman las doncellas! (Ct 1, 2-4)

⁵¹⁴ “Ipsam, Domine, iam mihi spirat nescio quis odor tuus, qui saltem si perficeretur in me, nunc interim non quaererem amplius. Siquidem mittis tibi aliquando quasi quasdam consolationis tuae bucellas; sed quid hoc ad desiderium famis meae? Obsecro, dic animae meae, o salus eius, quare ei tuum inspiraveris desiderium. Num ut tantum torqueat me, discerpat et occidat? Et utinam occidisset. Obsecro Domine, haecine est mea gehenna? Et haec sit. Nec unquam me desinat torquere, nec unquam desinat in hac ardere, nec in aliquo liceat respirare una die, una hora, uno momento, donec appaream in conspectu tuo, et appareat mihi gloria tua, et faciei tuae festivitas aeterna illuxerit animae meae”

⁵¹⁵ “Belleza del sumo bien, que arrastras hacia ti a toda alma racional por el deseo que inspiras en ellas” (ExCC 1) (“Summi boni species, quae rapis omnem animam rationalem desiderio tui”).

La relación entre la Esposa y el Esposo (entre el hombre y Cristo) se describe como una dinámica entre presencia y ausencia que no hace sino estimular el deseo. Al igual que en el texto antes citado de las *Meditaciones* Guillermo hablaba de “migajas de consuelo”, en ExCC hablará de las riquezas que provocan las visitas del Esposo a la Esposa, y de la situación de tristeza y deseo que provoca su ausencia:

Una vez introducida en las cámaras interiores, la esposa aprendió mucho del esposo y mucho de sí misma. Todo lo que le fue otorgado al principio al acercarse al esposo fue un estímulo para el amor y la gracia que la atraían. [...] Al salir y alejarse el esposo quedó la esposa herida por la ausencia de amor y ansiosa por su deseo, conmovida por la dulzura de la santa novedad, renovada por su sabor [...] Acompañada por las jóvenes, que con ella estuvieron en las cámaras interiores, corre hacia el aroma del que se aleja y, comenzando un sagrado canto por el calor de su deseo, exclama y dice: Que me bese con el beso de su boca (ExCC 26).⁵¹⁶

Muchos aspectos que ya hemos ido estudiando se ven reflejados en este texto (importancia de la experiencia, vínculo entre el conocimiento del Esposo y el conocimiento de sí), así como algunos que veremos más adelante (la cuestión de los sentidos espirituales). En cuanto a lo que nos interesa ahora, en este texto podemos ver esa dinámica de entradas y salidas, de presencias y ausencias que van determinando la relación entre la esposa y el esposo. La no posesión del Bien, como decía Agustín, suscita el deseo en la esposa, pero este deseo se ve además animado y estimado por el propio Dios, que no es sino el otro término de la relación amorosa.

Por eso puede afirmar M. Desthieux que el deseo, como dimensión de la antropología de Guillermo, es siempre movimiento, dinámica que pone al hombre en camino a su realización plena⁵¹⁷. Si el hombre es imagen de Dios, en su vida mortal se constituye como buscador de la fuente de dicha imagen, por lo que en cierto modo expresa su yo por medio de su búsqueda de Dios⁵¹⁸. Esto está en armonía con la tendencia, señalada por muchos expertos, del pensamiento del siglo XII a subrayar la individualidad

⁵¹⁶ “In cellaria ergo introducta sponsa, multa de sponso, multa didicit de seipsa. Ubi quaecumque ei collata sunt primo acceso ad sponsum, irritamen amoris et gratia fuit trahentis [...] Egresso enim et abeunte sponso, vulnerata caritatis, desiderio absentis aestuans, sanctae novitatis suavitate affecta, gustu bono innovata [...] Comitantibus adolescentulis, quas in gratia cellariorum aliquatenus consortes habuerat, in odorem fugientis excurrit, et ab aestu desiderii sui sancto cantico principium imponens clamat et dicit: osculetur me osculo oris sui”.

⁵¹⁷ Cf. Desthieux, M., *Désir de voir Dieu...*, 176.

⁵¹⁸ *Ibid.*, 177.

del sujeto y su relación con Dios⁵¹⁹. Esta constitución del sujeto por medio del deseo de Dios lleva a Desthieux a subrayar un aspecto que es, a nuestro juicio, clave para entender la antropología de Guillermo de Saint-Thierry. Para esta autora:

El deseo no puede sino articularse en una persona que se reconoce constituida [por otro] como sujeto. Solo en una relación entre dos alteridades puede nacer el deseo. No podría surgir de una relación que terminada en una fusión. La dinámica del deseo supone dos sujetos y así no se agota nunca.⁵²⁰

De esta forma, si el deseo es, como dijimos, respuesta a una llamada, esta respuesta se articula en la relación amorosa que estudiaremos más adelante, relación que no implica fusión (como vimos ya en el primer capítulo al contrastar la visión plotiniana del amor y la cristiana). Por eso justamente comentando el Cantar de los Cantares es donde Guillermo reflexiona sobre la dinámica relacional que implica el deseo. El Cantar va narrando una historia de encuentros y desencuentros en forma de diálogo, como ya vimos en el capítulo segundo de la primera parte. La dialéctica entre lo que Montanari ha llamado “ausencia dolorosa y presencia donante”⁵²¹ no se termina mientras el esposo y la esposa sigan relacionándose, por dolorosa que pueda ser esa relación. El propio Guillermo lo expresa bellamente:

Pues, mientras dices a la esposa: “voy y vuelvo”, y no permaneces con ella eternamente, oh esposo de las almas castas con sabio consejo de tu sabiduría, a veces permites que sufran por su deseo [...] Cuando lloran, no desean ser consolados para no llorar ante ti; consideran esto como un regalo supremo, llorar por ti, porque tienen como lo mejor y lo más dulce llorar ante ti, Señor su Dios, que los creaste para llorar por ti [...] Y cuando encuentran juntos esa alegría y ese dolor, hacen que esas

⁵¹⁹ Cf. Montanari, C. A., *Per figuras amatorias: L'Expositio super Cantica Canticorum di Guglielmo di Saint-Thierry: esegesi e teologia*, PUG, Roma 2006, 402. Para este autor, el recurso al Cantar de los Cantares en el siglo XII es diferente al recurso que hacen autores de la Antigüedad como Orígenes o Gregorio de Nisa (aunque los autores del XII los hayan leído y consultado). En el siglo XII el Cantar es leído como expresión de la identidad del sujeto como deseo de Dios. Los autores de esta época, a juicio de Montanari, están así más atentos a la complejidad del hombre y a su existencia como *microcosmos*, término sobre el que volveremos.

⁵²⁰ “Le desir ne peut prendre forme que dans une personne se reconnaissant constituée comme sujet. C’est dans une relation entre deux alterités que peut naître le désir. Il ne pourrait surgir dans une reaction fusionnelle. La dynamique du désir suppose deux sujets et elle n’épuise pas”. Desthieux, M., *Désir de voir Dieu...*, 176.

⁵²¹ Cf. Montanari, C. A., *Per figuras amatorias...*, 455.

lágrimas sean a la vez dulces y suaves, lágrimas de dolor pero también de dulzura por el amor, y por tu amor, oh amor [...].

Esta dulzura del consuelo y el dolor, del atraer y correr, del hablar y responder, del acariciar y amar, está contenida tanto en las palabras como en las acciones de todo este canto. [...] (ExCC 30-31).⁵²²

La cita es larga pero revela la intención de Guillermo al comentar el Cantar: poner de manifiesto la naturaleza relacional del deseo humano, basándose en la historia de amor entre el esposo y la esposa, una historia que en ExCC 8 califica como “drama”, como la historia de una relación. Resulta, a nuestro juicio, muy interesante que el abad de Saint-Thierry se refiere a esta relación como una relación entre “quien habla y quien responde”, volviendo a las categorías filosóficas de *llamada* y de *respuesta* a las que ya hemos hecho referencia. La respuesta de la esposa es, para Guillermo, la purificación de los afectos y la conversión de la amada, con todas sus facultades, hacia el esposo⁵²³: en eso va a consistir la esencia de la relación amorosa como veremos en el capítulo sexto. Así, la llamada y la respuesta son la clave de la relación entre el esposo y la esposa en la segunda parte de la *Exposición*:

La voz de mi amado, dice la esposa. Y saltando hacia el encuentro del que viene, ella dice: Helo aquí, él está ahí. La voz del esposo para la esposa es una gracia repentina que agrada mucho a la memoria del amante; su palabra, formada en su entendimiento, es un sentimiento afectuoso. Por lo tanto, al oír la voz del esposo que viene, la esposa dice: Helo aquí [...] (ExCC 145).⁵²⁴

Y, más adelante,

Llama a su amada, a la cual, según la dignidad de la antigua condición, reconfigura a su imagen y semejanza. Le ordena no solo levantarse y venir, sino también

⁵²² “Quamdiu enim dicis ad sponsam: vadi et venio, nec manes cum ea in aeternum, o castarum sponse animarum, [...] provido consilio sapientiae sinis eos nonnumquam in desiderii suo dolore [...]. Ubi plorantes nolunt consolari, ut non plorent tibi; a quo hoc ipsum pro summo dono habent, ut plorent tibi; quia optimum ac dulce habent plorare coram te Domino deo suo, qui fecisti eos; et ut plorent tibi, in hoc ipsum efficis eos [...] Et dum simul se inveniunt illud gaudium et ille dolor, suaves illas ac dulces lacrimas faciunt effluere, lacrimas quia doloris, suaves qua amoris, et amoris tui, o amor [...].

Hanc suavitatem consolantis ac dolentis, trahentis et currentis, alloquentis et respondentis, blandientis et amantis, continet tota cantici huius tan verborum quam gestorum prosecutio”.

⁵²³ En ese sentido puede verse ExCC 43, donde la *memoria* (facultad con importantes resonancias para un agustiniano como Guillermo) es la clave para el retorno hacia Dios.

⁵²⁴ “Vox, ergo, inquit, dilecti mei. Et exsiliens in occursum invenientis: Ecce, inquit, iste. Vox sponsi ad sponsam est repentina gratia bene afficiens memoria amantis; verbum eius, in intellectum suum formatus affectus. Ad vocem ergo sponsi venientis dicit sponsa: Ecce [...]”

apresurarse; [...] Él le ordena venir mientras la atrae; apresurarse mientras la impulsa [...] (ExCC 157).⁵²⁵

La dialéctica ausencia-presencia que hemos señalado antes se convierte aquí en una dialéctica llamada-respuesta, es decir, en un *diálogo*. Si en el epígrafe anterior veíamos como Guillermo concibe al hombre como un ser *llamado a una relación*, ahora podemos complementar esa afirmación con la llamada del hombre a una relación que es un *diálogo*. La antropología guillermiana que concibe el deseo como un aspecto constitutivo del hombre lo abre, para saciar dicho deseo, al *diálogo* con lo otro de sí, con el Otro que es al mismo tiempo, donación (pone en la persona el deseo) y don en sí mismo.

De esta forma, si al principio de este epígrafe partíamos de la pregunta que se hace Guillermo sobre cómo conocemos lo que no vemos, la respuesta viene dada en el contexto de un *diálogo* entablado con el Bien que, amándole, le sale al encuentro y hacia el que el ser humano se mueve por el deseo que halla dentro de sí. Por eso la respuesta a la pregunta socrática (¿cómo conocemos lo que no vemos?) se responde para Guillermo por medio del autonoconocimiento y de la experiencia dinámica del deseo de Dios.

El alma es constantemente estimulada, si se deja, por las visitas de Dios, *Summum Bonum*, que inflama el deseo. Conocemos lo que no vemos no sólo porque ya está dentro de nosotros (imagen divina), sino porque sale a nuestro encuentro: nos llama y espera de nosotros una respuesta. Y eso es así porque, como vimos, el deseo de bien, de verdad y de belleza en el hombre halla respuesta en otro ser personal, el amante, el Dios cristiano como *Summum Bonum*, que, lejos del estatismo del Uno plotiniano, ama y conoce y permite que el hombre, para acercarse a él, conozca y ame. Por eso podemos decir que el deseo se articula, para Guillermo, en una relación *llamada-respuesta* que se resuelve en una relación de amor:

La voz de mi amado. Y esa voz misma se convierte en la voz tanto del esposo a la esposa como de la esposa al esposo, en el gozo de la unión y posesión mutua, en la

⁵²⁵ “[...] Formosam suam denominat, quam secundum antiquae conditionis dignitatem imagini et similitudini suae reformat. Iubet eam non solum surgere et venire, sed et properare; [...] Iubet venire, quam trahit; properare quam compellit”.

cual continuamente hablan y responden el uno al otro, con la bondad del que da y el amor del que recibe. (ExCC 138)⁵²⁶

De esta forma podemos comprobar como la experiencia del deseo que reflejan los escritos de Guillermo de Saint-Thierry nos proporciona otro de los elementos clave de su antropología: el hombre como ser *de diálogo*, diálogo que halla su culmen en el amor.

La permanencia del deseo

Finalmente, hay un aspecto que conviene que destaquemos por cuanto nos va a ayudar más adelante a fundamentar la categoría de relación y que tiene mucho que ver con el deseo. En páginas anteriores hemos visto como J. L. Marion afirmaba que el deseo constituía al sujeto, lo cual aparece reflejado en los escritos de Guillermo de Saint-Thierry. Al mismo tiempo hemos estudiado como, a juicio de M. Desthieux, el deseo “no se agota nunca”. Pues bien, esta última afirmación es clave, a nuestro juicio, para entender el funcionamiento del deseo en el hombre y la categoría de relación que articula toda la visión del dinamismo amoroso del abad de Saint-Thierry.

La cuestión filosófica que subyace es, a nuestro juicio, la siguiente: si el hombre es un ser de deseos, cuya plenitud se encuentra en el *diálogo amoroso* con el *Summum Bonum*, en el *encuentro* con esa realidad personal que es el Dios cristiano, ¿se extingue como movimiento el deseo cuando el hombre, en la vida futura, se encuentra cara a cara con Dios? Esta cuestión ha sido planteada por el prof. Verdú en un artículo reciente, contrastando la actitud del aristotelismo y del platonismo (antiguo y medieval) en cuanto a la hipótesis de la “culminación del saber”. Afirma Verdú:

Es cierto que Aristóteles afirma que todo hombre desea; pero lo que desea es saber. Alcanzado el saber se apaga, suprime, el deseo. Y el saber no se anhela por otra cosa que por saber; no se anhela porque sea bueno, sino por ser la culminación de un proceso cerrado y prefijado desde el inicio [...] El deseo, el querer, se agota en el saber; se agota. El saber es vida y es quietud; la ausencia de distancia, la identidad

⁵²⁶ “Vox dilecti mei. Fitque vox ipsa et sponsi ad sponsam, et sponsae ad sponsum, gaudio mutuae coniunctionis et fruitionis, in quo iugiter sibi loquuntur et respondent, et bonitas dantis, et amor accipientis”

perfecta: la luz del ser. Sólo desea el que no sabe, solo se asombra, se maravilla, el que no sabe; el que aún está a distancia, en la distancia: distanciado.⁵²⁷

En consecuencia, aplicando el esquema aristotélico el encuentro con Dios extingue el deseo de Dios, pues ya se ha hallado lo que se desea. Sin embargo, la perspectiva platónica es diferente:

El deseo, frente a Aristóteles, no es deseo del mero saber, sino del Bien. [...] La filosofía es anhelo, deseo, de sabiduría, pero la sabiduría no es el saber entendido como ciencia teórica, visión, sino el reconocimiento del Bien como aquello que merece nuestra adhesión, nuestra entrega. [...] Para el platonismo, tal y como lo entenderá su apasionado interprete Plotino, la culminación del deseo no es el saber estático, sino la entrega y el abandono, más allá de nuestro saber, al Bien que todo lo sustenta y funda, al bien que debe reinar.⁵²⁸

Pues bien, ¿cómo concibe la “culminación del deseo” Guillermo de Saint-Thierry? Ya desde su primer escrito, *De contemplando Deo*, afirma:

Pero ¿existe alguna vez, en algún lugar, oh Señor, esta perfección de tu amor, esta consumación de bienaventuranza en tu amor, de tal manera que un alma sedienta en dirección al manantial vivo que es Dios pueda estar tan satisfecha, tan llena, que diga: “es suficiente” ¿Dónde está la perfección cuando la ausencia de suficiencia sería lo más apropiado? ¿Qué puede ser la perfección? [...] Así, se logra lo que se desea cuando se desea algo [...] Y cuanto más profusamente se derrama a sí mismo en los sentidos de aquellos que aman, tanto más los hace capaces, proporcionando saciedad pero sin hastío; no disminuyendo el deseo por la misma saciedad, sino aumentándolo, y eliminando toda miseria de ansiedad (DCD 7-8).⁵²⁹

De manera similar se expresa en escritos más maduros como la *Exposición sobre el Cantar de los Cantares*:

Y para consolar su naturaleza cambiante, ora para que se le revele un día de eternidad, no uno que comience por la mañana y termine al anochecer, sino uno que

⁵²⁷ Cf. Verdú Berganza, I., “Amor y metafísica...”, 120-121

⁵²⁸ Ibid., 122.

⁵²⁹ “Sed estne aliquando ut alicubi, Domine, haec amoris tui perfectio, haec in amore tuo beatitudinis consummatio, ut sitiens anima ad Deum fontem vivum, sic satietur, sic impleatur, ut dicat: Sufficit? Sed ubi iustius sufficientiae est defectio, quae potest esse perfectio? [...] Assequitur ergo quod desiderat quisquis aliquid desiderat [...] Et quantum se amantium sensibus largius infundit, tanto eos sunt capaces efficit, sacietatem faciens, sed sine fastidio; de ipsa satietate non minuens desiderium, sed augens, sed remota omni anxietudinis miseria”.

siempre permanezca en el cenit del calor y del umbral, de la sabiduría y del entendimiento, del amor y de la bienaventurada posesión [...] Donde, en la bienaventuranza eterna, Dios sacia de sí tanto a los ángeles como a los hombres santos, siempre plena debido a su perfección y siempre mirándolo con deseo debido a su piedad y la dulzura del amor (ExCC 53).⁵³⁰

“De ipsa satietate non minuens desiderium, sed augens”. Con esa afirmación el abad de Saint-Thierry se coloca en la línea de platonismo medieval que no cree en la extinción del deseo, pero también se encuentra en una línea cercana a la filosofía contemporánea. Así, Jean Louis Chrétien, en su análisis fenomenológico de la llamada y la respuesta, constata siempre la inconmensurabilidad entre llamada y respuesta: la respuesta humana nunca abarca la totalidad de la llamada, ni siquiera en el momento de la visión⁵³¹.

El deseo, dimensión constitutiva del hombre como hemos podido comprobar, no desaparece ni siquiera en el momento en que el hombre pueda gozar del *Summum Bonum* que tanto desea. Su llamada al diálogo con lo otro de sí, su apertura a la alteridad sanante (recuperación de la semejanza perdida) y saciante (plenitud del deseo) no desaparece ante el encuentro con el amado⁵³². Resultan, en este sentido, muy sugerentes los versos de R. M. Rilke citados por D. Rosales en su monografía sobre el deseo en Agustín:

Apágame los ojos y te seguiré viendo,
cierra mis oídos, y te seguiré oyendo,
sin pies te seguiré,
sin boca continuaré invocándote⁵³³

Por eso, a nuestro juicio, en la antropología del abad de Saint-Thierry el hombre es siempre *sujeto* de una relación o, como veremos más adelante, *persona*. Una vez que

⁵³⁰ “Et in consolationem mutabilitatis suae revelari sibi orat diem aeternitatis, non qui incipit a mane et desinit in vespem, sed semper manet in meridiano caloris et liminis, sapientiae et intellectus, amoris et beatae fruitionis [...] Ubi in aeterna beatitudine pascit de seipso tam angelorum quam sanctorum hominum satietate, semper plenam ob perfectionem semperque in eum respicere desiderantem ob pietatem et dulcedinem amoris”. En su edición castellana de la *Exposición*, E. Otero apunta que la construcción latina intenta conjugar la idea de saciedad y de permanencia del deseo, tanto en los bienaventurados como en los ángeles. Cf. Guillermo de Saint-Thierry, *Exposición...*, 87, en nota.

⁵³¹ Cf. Chrétien, J. L. *La llamada y la respuesta...*, 36.

⁵³² “[Dios] no me subsume en su inmensidad, sino que me constituye y recrea como otro que Él con su donación, elevándome a la sobrecogedora condición de amado, llamado, apelado, a amar: en devenir. Que me despierta, para siempre, haciendo de mi vida drama, historia, anhelo, deseo, búsqueda; dolor y regocijo”. Cf. Verdú Berganza, I., “Amor y metafísica...”, 127.

⁵³³ Rosales, D. I., *Antropología del deseo...*, 100.

hemos calificado al hombre como ser *llamado* y ser *responsorial*, llamado al diálogo amoroso como manifestación de su deseo, estamos en condiciones de comprender en el contexto adecuado el análisis que de las dimensiones corporales y anímicas del hombre hace el abad de Saint-Thierry. Es lo que podríamos denominar la “antropología descriptiva” que complementa la “antropología experiencial” que hemos descrito en estos dos primeros epígrafes y que nos permitirá avanzar hacia una noción del hombre como *persona* que se entiende a la luz de las personas trinitarias.

4.3. El hombre exterior y el hombre interior.

Contexto de la reflexión antropológica guillermiana

Como ha señalado Bernard McGinn, una de las particularidades del platonismo cristiano del siglo XII es su atención al estudio del hombre, sus dimensiones y sus facultades. Este estudio acomoda la tradición bíblica y la especulación antropológica e incluso médica de la Antigüedad y llega a los autores medievales por diversas mediaciones, entre las que destacan Orígenes y san Agustín⁵³⁴.

Es lo que vamos a denominar “antropología descriptiva”, en contraposición a la reflexión que hemos realizados en los dos epígrafes anteriores, donde la situación del hombre se ha planteado desde un punto de vista más existencial, que a nuestro juicio es condición de posibilidad de la “antropología descriptiva”, que quedaría totalmente áfona, reducida a una “topología” si no tuviera en cuenta las reflexiones anteriores sobre el hombre. Así, la imagen del hombre que vamos a presentar hay que entenderla siempre en el contexto planteado por la “antropología existencial” que ve en el hombre ante todo un ser *vocacionado* (imagen de Dios) al amor, a *responder* a la *llamada* divina por medio de la relación amorosa.

A pesar del interés de los autores del platonismo cristiano medieval por el hombre y por sus facultades, Guillermo de Saint-Thierry destaca por un aspecto: su interés por el

⁵³⁴ Cf. McGinn, B., “Introduction”, en: Íd. (ed.), *Three treatises on man: a Cistercian anthropology*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1977, 5-6. McGinn señala otras influencias como Calcidio, Boecio o Marciano Capella en la configuración de la antropología del siglo XII. Asimismo, en el caso de Guillermo, hay que citar a Gregorio de Nisa y a Escoto Eriúgena.

cuerpo y los sentidos, lo que le llevará a escribir no un *De anima* (tratado sobre el alma y sus facultades), sino un *De natura corporis et animae*. De esta forma, Guillermo participa, a juicio de muchos autores, de un cierto optimismo antropológico propio del siglo XII que se revela en una consideración más global del hombre, incluyendo su dimensión corporal⁵³⁵. Este hecho surge, a juicio de Olsen Pierre, de la polémica mantenida entre autores cistercienses como Guillermo y Bernardo con autores de la escuela de Chartres como Guillermo de Conches y con Pedro Abelardo⁵³⁶. En este contexto filosófico, que necesita aclarar la composición del hombre y el sentido y ordenación de sus facultades, es el que hemos de encuadrar la antropología descriptiva guillermiana.

A Guillermo le va a interesar, estimamos, el hombre en su totalidad como llamado a relacionarse con Dios⁵³⁷. Ese es, a nuestro juicio, el sentido de la “antropología descriptiva” para Guillermo, entender quién es el amado, el término de la relación amorosa con Dios. Por eso, a la hora de estructurar nuestra exposición, no seguiremos la dualidad cuerpo-alma a la hora de estudiar las dimensiones corporales y anímicas del hombre, sino la dicotomía *hombre interior/hombre exterior*, de origen paulino y agustiniano, y que a nuestro juicio es más fecunda a la hora de comprender quién es el hombre y qué papel juega el amor en su ser.

Para orientarnos así nos inspira un escrito del prof. P. Nouzille⁵³⁸ que lleva a cabo una interesante lectura filosófica de la antropología guillermiana sobre la que volveremos, aunque no estemos completamente de acuerdo con lo que plantea el autor en sus conclusiones. Sin embargo, el esfuerzo del autor es sumamente loable por cuanto pretende hacer algo que está en el corazón de nuestro estudio: elevar la reflexión filosófica sobre un tema (en su caso, el valor del cuerpo) a partir de los datos concretos de la obra de Guillermo de Saint-Thierry.

⁵³⁵ Cf. Olsen Pierre, T, “That We May Glorify Him in Our Bodies, William of St. Thierry’s Views of the Human Body.” *TSpace Repository*, 1998, www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk3/ftp04/nq35284.pdf, 192-193, y Boquet, D., “Un nouvel ordre anthropologique au XIIe siècle: réflexions autour de la physique du corps de Guillaume de Saint-Thierry” en: *Cîteaux*, 55(2004), 5-20. El autor habla de un “humanismo monástico” que se refleja en una visión más positiva de la corporalidad.

⁵³⁶ Cf. *Ibid.*, 216.

⁵³⁷ Cf. De la Torre, J. M., *Guillermo de Saint Thierry, un formador de creyentes*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1993, 105-111. El autor hace notar la insuficiencia de las antropologías dualistas para comprender el pensamiento de Guillermo, más interesando en la totalidad de la persona y en su relación con Dios.

⁵³⁸ Nouzille, P., “L’homme extérieur et l’homme intérieur selon Guillaume de Saint-Thierry”, en : *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 100 (2016), 77-96.

Así, aunque nos vayamos a detener en particularidades terminológicas y en análisis de textos, no debe olvidarse que tras las reflexiones de Guillermo sobre el hombre y sus facultades están la pregunta sobre la identidad del ser llamado a responder a la iniciativa amante de Dios. La lectura del proemio de *De natura corporis et animae*, su gran obra antropológica, lo revela:

Es famosa entre los griegos la respuesta del oráculo de Apolo en Delfos: “Hombre, concóctete a ti mismo” Esto lo dijo también Salomón, o más bien Cristo en el Cantar de los Cantares: “Si no te conoces a ti misma, sal”. Aquel que por la sabiduría de la contemplación no se detiene en lo que le es propio, sale necesariamente hacia cosas ajenas por la vanidad de la curiosidad [...].

Por lo tanto, investiguemos en parte tanto interna como externamente nuestro “microcosmos”, es decir, nuestro pequeño mundo -específicamente el hombre, es decir, alma y cuerpo-, para ascender, a través de lo visible y sensible entendido por nosotros, hacia el autor visible de todas las cosas invisibles (NCEA 1-2).⁵³⁹

Dos ideas clásicas del platonismo cristiano aparecen en el texto: el autoconocimiento como método filosófico y camino hacia la auténtica sabiduría (algo de lo que ya hemos hablado), y el hombre como *microcosmos*, como unión de realidades espirituales y materiales.

Esta última idea, que ya se halla en Isidoro de Sevilla⁵⁴⁰, presenta una gran fecundidad filosófica. Si el hombre es un *microcosmos*, conociendo el *logos* de la realidad humana podremos acceder al *logos* de toda la realidad y a Dios como creador y sostén de dichas realidades. Pasaremos así de la antropología a la ontología. Al mismo tiempo concebir al hombre como microcosmos tiene la virtualidad de verlo como una unión de lo material y lo espiritual, una suma de todos los órdenes de realidad. Como afirma M. Desthieux, “en el hombre [como microcosmos] se encuentran reunidas la realidad divina y la materia. El alma y el cuerpo no son dos realidades yuxtapuestas o independientes,

⁵³⁹ “Fertur celebre apud Graecos delphici Apollinis responsum: homo, scito teipsum. Hoc et Salomon, immo Christus in Canticis: si non, inquit, cognoveris te, egredere. Qui enim non immoratur in eis quae sua sunt per sapientiam contemplationem, egreditur necessario in aliena per curiositatis vanitatem [...]. Ut igitur microcosmon nostrum, id est minorem mundum, hominem scilicet, ex aliqua parte intus perscrutemur et foris, id est anima et corpore, ut per visibilia vel sensibilia nostra intellecta ad visibilia per invisibilia omnium surgamus auctorem”.

⁵⁴⁰ *De natura rerum*, 2, 2. Citado por Peretó Rivas, R., (ed.), *La antropología cisterciense del siglo XII...*, 70.

sino que están profundamente vinculadas”⁵⁴¹. De hecho, es esta idea del hombre como microcosmos la que, a juicio de P. Nouzille, ha servido a Guillermo para articular su visión del hombre⁵⁴² y de sus dimensiones corporales y anímicas. Si el hombre es microcosmos, un punto de encuentro entre dos órdenes de realidad, ¿qué papel juega cada una de ellas en su composición? Lo veremos en las páginas que siguen.

El cuerpo y la exterioridad

También hay otra obra mía sobre la naturaleza del alma, escrita con la dedicatoria “de Juan a Teófilo”. Dado que quería tratar sobre el hombre en su totalidad, por eso también he añadido el tratado sobre la naturaleza del cuerpo, aprovechando los libros que se dedican a la curación del alma y del cuerpo (EpMD 13).⁵⁴³

Como hemos dicho antes, Guillermo se singulariza entre los escritores de su tiempo por haber escrito un tratado sobre el cuerpo. Ahora bien, Nouzille se pregunta con acierto: ¿por qué?⁵⁴⁴. Si leemos otros escritos del abad de Saint-Thierry, hemos de afirmar que su consideración del cuerpo (al menos en una lectura superficial), no es muy positiva: es calificado como un esclavo del alma⁵⁴⁵, similar a las bestias que son dominadas por el hombre⁵⁴⁶. E incluso encontramos en sus escritos la imagen (clásica en el platonismo) del cuerpo como tumba del alma: “Así vive [el alma] cuando se encuentra encerrada en la tumba del cuerpo”⁵⁴⁷, dirá en NCEA 120. Por otro lado, el texto con el que hemos encabezado este apartado revela justamente la intención de escribir sobre *el hombre entero* (*de toto homine*), y escribir sobre el hombre entero significa escribir también sobre el cuerpo. ¿Cómo compaginar ambas afirmaciones? Esta es una cuestión clave a la hora de comprender el papel que tiene el sujeto de la relación amorosa.

Nos hallamos ante uno de los aspectos más destacados, a nuestro juicio, de la antropología cristiana tal y como es leída en el siglo XII, especialmente por el abad de

⁵⁴¹ “En l’homme se trouvent réunies la réalité divine et la matière. L’âme et le corps ne son pas deux réalités juxtaposées ou indépendantes, ils sont étroitement liés”. Cf. Desthieux, M., *Désir de voir Dieu...*, 269.

⁵⁴² Cf. Nouzille, P., “L’homme extérieur...”, 81.

⁵⁴³ “Est etiam aliud opusculum nostrum De natura animae, scriptum sub nomine Iohannis ad Theophilum, cui de toto homine, quasi congruere videbatur, aliquid prestringerem, praemisi etiam De natura corporis, hoc ex eorum qui curandis animabus invigilat libris decerpens”.

⁵⁴⁴ Cf. Nouzille, P., “L’homme extérieur...”, 78.

⁵⁴⁵ Cf. EpMD 74.

⁵⁴⁶ Cf. MO, IV, 11.

⁵⁴⁷ “Sic vivit quamdiu sepulcro corporis includitur”.

Saint-Thierry. Así, estimamos (siguiendo las intuiciones de Nouzille) que la distinción clásica cuerpo-alma no se corresponde con la dicotomía *interioridad/ exterioridad*⁵⁴⁸. La *exterioridad* es, según Nouzille, una “forma de vivir el cuerpo”⁵⁴⁹, una vivencia del cuerpo caracterizada por la dispersión, por la alienación de este, y es la forma de vivir el cuerpo propia del hombre que vive en la “región de la desemejanza”, roto en su relación con Dios por el pecado.

Como veíamos al principio de este capítulo, el hombre lejos de Dios se *animaliza*, se hace como las bestias. De hecho, el propio Guillermo reconoce que *hombre exterior* no es equivalente al cuerpo cuando en NCEA 48 rechaza esta identificación: “tratamos del hombre exterior, no de las cosas exteriores sino de las realidades que se encuentra en el cuerpo humano”⁵⁵⁰.

Se trata, por tanto, de un cambio clave a la hora de comprender al ser humano y de reflexionar sobre él que tiene presente la visión del cuerpo como un *locus* de relaciones y vivencias que resultan claves a la hora de conocerse a uno mismo y de conocer el mundo. La dicotomía interioridad/ exterioridad no resulta así geográfica sino relacional. El cuerpo tiene por ello en el pensamiento de Guillermo un carácter dual: es el camino por el cual, por medio de la ascesis (como veremos) el hombre es capaz de abrirse a la relación amorosa con Dios, pero también es el camino por el cual puede disolverse en la exterioridad que le aliena. Esta visión cristiana del cuerpo ha sido tematizada singularmente en el siglo XX por Gabriel Marcel, cuyas obras presentan una especial resonancia con los escritos de Guillermo en este aspecto. Así, el carácter dual del cuerpo como centro de relaciones aparece en *Ser y tener* descrito de la siguiente manera:

Cuando afirmo que una cosa existe es que considero tal cosa como vinculada a mi cuerpo, como susceptible de entrar en contacto con él, por indirectamente que sea. Únicamente es preciso tener muy en cuenta que esta prioridad, que de esta manera atribuyo a mi cuerpo, se debe al hecho de que éste me es dado de modo no exclusivamente objetivo, al hecho de que es mi cuerpo. El carácter, al mismo tiempo

⁵⁴⁸ La diferencia *hombre interior/hombre exterior* está ya en la Biblia, y es un tema que san Agustín trata en detalle en su *De diversis quaestiones octoginta tribus*, 51. Volveremos más adelante sobre este texto al tratar la cuestión de la sede de la imagen divina en el hombre.

⁵⁴⁹ Nouzille, P., “L’homme exterieur...”, 78.

⁵⁵⁰ “Haec de homine exteriore dicimus, non tamen omnino exterior, sed de quibusdam quae sunt in corporibus humanis”.

misterioso e íntimo, de la vinculación entre yo y mi cuerpo (no empleo el término relación a propósito) tiñe, en realidad, todo juicio existencial.⁵⁵¹

De la misma manera, en *De la negación a la invocación* Marcel llamará al cuerpo “punto de partida de mi relación con los existentes”⁵⁵². El cuerpo es así el *medio de la relación* pero también es la puerta hacia diferentes formas de contacto con la realidad: *exterioridad*, que hace desaparecer el ser más auténtico del hombre en las relaciones con el mundo que le rodea, o *interioridad*, que acoge y discierne el abanico de relaciones que pueden establecerse.

Sin embargo, el *conocerse a sí mismo* que Guillermo recoge al principio de *De natura corporis et animae* ayuda justamente a entender que ese *sí mismo* que hay que conocer es *interioridad*, es el ser más auténtico del hombre, pero no es exclusivamente la parte anímica. De ahí que Guillermo haya escrito una parte sobre el cuerpo. Conocerse a sí mismo es conocer el cuerpo como ámbito de relaciones, al estilo de lo que afirma Marcel. Por eso adquiere gran relevancia -afirma Nouzille-⁵⁵³, la cita del Cantar de los Cantares: *si no te conoces, sal*, de la que ya hemos hablado y que ahora adquiere pleno sentido. Exterioridad es desconocimiento de sí (si el “sí” más auténtico del hombre se halla en la relación con Dios, como estamos defendiendo), mientras que interioridad es conocimiento de sí, del ser del hombre como llamado al encuentro con Dios.

De hecho este es un aspecto que vincula el pensamiento de Guillermo con la filosofía contemporánea, que valora la corporalidad como lugar del encuentro con el propio ser. En ese sentido resulta también ilustrativo el pensamiento de G. Marcel al dar importancia al posesivo cuando se habla del cuerpo: cuando afirmamos “mi cuerpo”, se revela para el pensador francés una especial intimidad con uno mismo⁵⁵⁴ que implica una posesión del propio cuerpo diferente a la de los objetos, pero que puede caer en una “objetualización”⁵⁵⁵, aquello que en palabras del abad de Saint-Thierry llamaríamos *exterioridad*.

⁵⁵¹ Marcel, G., *Ser y tener*, Caparrós, Madrid 2003², 13.

⁵⁵² Cf. Marcel, G., *De la negación a la invocación*, en: Íd., *Obras selectas II*, BAC, Madrid 2004, 22.

⁵⁵³ Cf. Íbid., 81.

⁵⁵⁴ Cf. Marcel, G., *El misterio del ser*, sección 1ª, lección 5ª, en: Íd., *Obras selectas I*, BAC 2002, Madrid, 94.

⁵⁵⁵ Cf. Íbid., 96.

De ahí que la dicotomía *exterioridad/interioridad* se relacione en el pensamiento del abad de Saint-Thierry con la de *unificación/dispersión* como actitud ante las relaciones que se establecen por medio del cuerpo. Salir de sí, estar en la exterioridad, es dispersarse en la región de la desemejanza, donde como hemos visto el hombre está perdido, ciego y sordo a la Verdad que le llama⁵⁵⁶. Dependerá del *uso* del cuerpo que se haga (dispersarse o unificarse en torno al *Summum Bonum*) la consideración que merezca la corporalidad humana. En NatAm 2 expresa Guillermo con singular viveza el triste destino del que vive en la exterioridad:

Pues si [el corazón] degenera por el fuego de la concupiscencia carnal, licuándose a causa de la molicie, viene a parar al vientre y no saborea más que lo que está en él. Y del vientre pasa a zonas aún más inferiores, confundiendo, degenerando y adulterando todas las cosas, pervirtiendo el afecto natural del amor en bruto apetito carnal. Este no sólo apetece lo que no debe, en relación con los excesos del cuerpo y con las pasiones de la carne, sino que, habiendo olvidado su antigua dignidad con la que fue creado para solo Dios, es visto por corruptores y corrompidos como el hogar natal de la lujuria y el lupanar de todos los vicios. Desgraciados aquellos que a pesar de los reclamos de la naturaleza se envilecieron de tal forma que hicieron del lugar de su alma, lugar que es propiedad de Dios, imposible de comunicar a otra criatura, la sede de Satán, de la inmundicia y de la suciedad (NatAm 2).⁵⁵⁷

En este contexto adquiere sentido la ascesis corporal que recomienda Guillermo en muchas de sus obras. El cuerpo, por participar de la ruptura del pecado, es una dimensión ambigua (dual) que forma parte del proceso de reconciliación dibujado por el abad de Saint-Thierry en su obra. Este mismo sentido de la ascesis cristiana aparece en la obra *Fragilité* (Fragilidad) de Jean Louis Chrétien. El pensador francés, releendo a Juan Casiano y sus escritos dirigidos a monjes, ve en la ascesis una revelación de la

⁵⁵⁶ Esta situación ya la hemos visto descrita, entre otros textos, en las *Meditativae Orationes* y en las *Confesiones* de san Agustín. Es la suma alienación de la lejanía de Dios.

⁵⁵⁷ “Ad concupiscentiae carnalis ignem degenere quadam mollitie liquescens, totum defluxit in ventrem, et in medium ventris; videlicet non sapiens nisi ea quae sunt ventris, et de ventre in ventris inferiora, omnia confundens, omnia degenerans, omnia adulterans, amoris naturalem affectum pervertens in brutum quemdam carnis appetitum; non solum quae non licet appetentem cum contumeliis corporis, in passionibus ignominiae, sed adeo oblitum suae antiquae generositatis, ut, qui creatus erat Deo soli, a corruptis et corruptoribus suis aestimetur esse potius luxuriae naturale domicilium, et vitiorum omnium prostibulum. Infelices, qui in tantum, natura reclamante sibi viluerunt, ut animae suae locum, qui proprius Dei creatoris erat, et nulli creaturae communicabilis, sedem satanae, sedem spurcitarum, et omnis immunditiae constituerent”.

ambigüedad del cuerpo pero también un camino de reconciliación, de unificación por medio del aprendizaje que suscita la práctica ascética (tanto sus éxitos como sus fracasos)⁵⁵⁸.

De esta manera, el cuerpo y la necesaria ascesis son parte integral de la *vocación* del hombre al amor, a *responder* a la *llamada* divina por medio del diálogo de la relación amorosa. Así, una lectura de *De natura et dignitate amoris* revela una progresiva apertura de la voluntad al amor de Dios que no se queda en el plano meramente espiritual o anímico, sino que necesita de la ascesis para reconciliar el cuerpo. De hecho, como se puede comprobar en NatAm 8⁵⁵⁹, el cultivo de las virtudes tiene como objetivo ordenar la vida frente al desorden de las concupiscencias que alejan al hombre de Dios, el *Summum Bonum* que le atrae a sí.

Por eso en la visión que Guillermo tiene del cuerpo no se trata tanto de “liberarse del cuerpo” como de “liberar el cuerpo”⁵⁶⁰ del peso de la ruptura que ha supuesto el pecado original y de la tendencia que tiene el cuerpo a dispersarse si prescinde del *Summum Bonum* que le llama. Si empleamos la terminología acuñada por Gabriel Marcel y su distinción entre *ser* y *tener*, diríamos que la dicotomía entre el hombre interior y el hombre exterior es la dicotomía entre *quien “es su cuerpo”* y *quien “tiene un cuerpo”*. De hecho, el propio Marcel calificó la corporalidad como la “zona fronteriza entre el ser y el tener”⁵⁶¹.

Para esa transición entre el *tener* y el *ser*, “para liberar el cuerpo”, se hace necesaria para Guillermo la ascesis. Como ha afirmado H. J. Padrón, la ascesis es justamente un camino de salida de sí, de búsqueda del ser más propio, más auténtico, ser

⁵⁵⁸ Cf. Chrétien, J. L., *Fragilité*, Les éditions de Minuit, Paris 2017, 181.

⁵⁵⁹ “Que se esfuerce en abrazar la pureza de corazón y del cuerpo, el silencio y la palabra bien ordenada, la modestia y no la altivez de la mirada ni la curiosidad en el oír, el sueño y la alimentación moderados (de tal forma que no le impida realizar buenas obras), la modestia de las manos y la mansedumbre del andar. Que no incline su corazón al mal por la risa sino que sonría suave y graciosamente. Que su meditación sea continua y elevada, que sus lecturas sean apropiadas y no llevadas por la mera curiosidad [...]” (NatAm 8) (“Studeat etiam habere hic talis et amplectatur cordis puritatem, corporis munditiam, silentium, vel verbum ordinatum, oculos stabiles, et non sublimes; aures non prurientes; victum et somnum sobrium, et qui faciat, non impediatur boni operis diaetam; manus continentes, gressum mitem; non ridendo cordis prodere lasciviam; sed leniter subridendo gratiam; meditationes spirituales et assiduas; opportunas lectiones et non curiosas”).

⁵⁶⁰ La expresión es de F. Finotello: Finotello, F., “La riflessione sul corpo nell’opera di Guglielmo di Saint-Thierry”, *I Castelli di Yale VI* (2003), 106.

⁵⁶¹ Cf. Marcel, G., *Ser y tener...*, 77.

que “recibe del Otro que no es él en un acto de dación continua y misteriosa”⁵⁶². La ascesis es un camino de *descentramiento*, de apertura a la interioridad (que es presencia de una alteridad radical, como ya vimos en Agustín) que permite integrar en esa interioridad la corporalidad. Magistralmente lo expresó ya É. Gilson cuando afirmaba:

Al luchar contra la carne, el asceta medieval quiere restituir el cuerpo a su perfección primitiva; si se abstiene de gozar del mundo por el mundo, es porque sabe que la verdadera manera de hacerlo es volviéndolo a sí mismo reintegrándolo a Dios. [...] Nada más positivo que semejante ascetismo, nada que suponga mayor esperanza, ni tampoco nada que suponga un optimismo más resuelto.⁵⁶³

En este contexto, el cuerpo forma parte también del microcosmos que es el hombre y que es camino, como afirma el prólogo de *De natura corporis et animae*, de elevación hacia las realidades divinas, es decir, al Dios que llama al hombre a relacionarse con él. Es lo que D. Boquet ha llamado antropología de la reconciliación⁵⁶⁴, y que en el pensamiento de Gabriel Marcel se llama *encarnación*⁵⁶⁵, es decir, vivencia de la corporalidad como algo esencial al ser hombre, como *responsividad* que viene determinada por la presencia encarnada en el mundo.

Por eso mismo el retrato que hace Guillermo del *hombre reconciliado*, plenificado por el amor (en la medida en que es posible en esta tierra), sanado de sus heridas, es un retrato del hombre *encarnado*. En *De natura et dignitate amoris* lo encontramos en su definición de la edad de la sabiduría, de forma muy similar a como luego aparecerá reflejado en la *Epistola ad fratres de Monte Dei* cuando hable del hombre espiritual, que en el crecimiento del amor ha integrado su corporalidad:

Por eso el alma sabia, como lleva dentro de sí el reflejo de la gloria divina y el reflejo de la majestad de Dios, cuando se relaciona con las criaturas, expresa y muestra la imagen de la bondad y la justicia divinas, y como está henchida de la fuerza de Dios, la emanación de la luz y el amor de Dios se difunde hacia el exterior. Por eso dice Salomón: la sabiduría del hombre luce en su rostro. Y en otro lado: los ojos del sabio

⁵⁶² Padrón, H. J., "Experto crede...", 277.

⁵⁶³ Gilson, É., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 2021, 193.

⁵⁶⁴ Boquet, D., "Un nouvel ordre anthropologique...", 14.

⁵⁶⁵ Cf. Marcel, G., *El misterio del ser*, sección 1ª, lección 6ª..., 100.

están en su cabeza, porque no contemplan el exterior sino por la fuerza interna y natural de su cerebro, es decir, de la sabiduría, y no se mueve de allí (NatAm 42).⁵⁶⁶

El hombre espiritual utiliza espiritualmente su cuerpo, y por ello merece recibir la servidumbre de lo animal por la fuerza que ha ejercido sobre él, así como la servidumbre de lo racional por la costumbre que ha subyugado. Donde unos logran la obediencia por la fuerza, él tiene esa misma obediencia por amor; donde unos alcanzan las virtudes con mucho esfuerzo, él las posee ya en forma de hábito (EpMD 191).⁵⁶⁷

La plenitud del hombre, unificado en torno al Bien, no prescinde de la corporalidad, sino que la interioriza, la hace formar parte del hombre interior. Ese el sentido de un importante pasaje de NatAm, donde la dicotomía *hombre interior/hombre exterior* que nos ha servido como clave hermenéutica de la corporalidad adquiere sentido:

[Al hombre reconciliado] Todo lo que atañe al cuerpo, bueno o malo, le resulta exterior, y no puede afectar a quien está en lo interior. Por eso el apóstol, en la miseria de la cárcel y de los grilletes, coronado de tribulaciones en el cuerpo y de desgracias, escribiendo a los discípulos dice: Os enviaré a Timoteo, para que sepáis lo que sucede a mi alrededor. Dice “lo que sucede a mi alrededor”, es decir, en el hombre exterior, en el exterior de la túnica carnal, que a mí, que estoy en el interior, no me afecta (NatAm 38).⁵⁶⁸

Así, a nuestro juicio, el cuerpo del hombre forma también parte de su *llamada* al encuentro con Dios, vocación que es única entre los seres creados. No resulta posible, en el pensamiento guillermino, relacionarse con Dios sin un cuerpo, pues abre, como vimos que decía G. Marcel, el ámbito de relaciones, tanto con Dios como con los hombres. En

⁵⁶⁶ “Ideo sapiens anima, sicut candorem lucis aeternae intra se gerit, et speculum Dei maiestatis; sic cum in creaturam se exponit, exprimit et exhibet imaginem bonitatis et iustitiae Dei; et sicut virtute Dei vaporatur interius, sic claritatis et caritatis Dei emanationem effundit exterius. Unde et alibi dicit Salomon, Sapientia hominis lucet in vultu eius; et alibi, Oculi, inquit, sapientis in capite eius; quia non aliunde quam de naturali et interna virtute cerebri sui, id est sapientiae, exterius se effundunt, et a capite non recedunt”.

⁵⁶⁷ “Ideo vir spiritualis, etiam corpore suo spiritualiter utens, servitatem eius quam habet animalis per vim coactam, rationalis per consuetudinem subactam, accipere meretur quasi naturaliter affectam; ubi illi obedientiam necessitatis, ipse eam habet caritatis; ubi illi labores plenas virtutes, ipse habet eas versas iam sibi in mores”.

⁵⁶⁸ “Quidquid ad corpus spectat sive bonum, sive malum foris est, nec potest pertingere ad eum qui intus est. Unde Apostolus in squalore corporis iacens et vinculis, et quantum ad corpus tribulatione coronatus et miseria, scribens discipulis; Mittam, inquit, ad vos Timotheum, ut sciatis quae circa me sunt. “Quae circa me sunt”, inquit; id est, in exteriori homine, in exteriori tunica carnis, quae ad me, qui intus sum, non pertingunt”.

esa línea podemos interpretar la referencia que hace el abad de Saint-Thierry a la importancia que la posición erguida tiene para entender al hombre, lo que lo diferencia del resto de los animales. Esta es una idea clásica del patrimonio de platonismo que había aparecido en el *Timeo*⁵⁶⁹ y que Guillermo asume en sus obras:

[...] Ciertamente, erguido naturalmente por encima de todas las criaturas animadas, atestigua tener algo en común con el cielo [...] (NCEA 48).⁵⁷⁰

[...] ¿Qué significa la rectitud de la figura corporal? La figura erguida del hombre extendida hacia el cielo y mirando hacia arriba, representa la dignidad imperial y real del alma racional, mostrando el dominio que le fue confiado por el Creador sobre todas las miradas que están debajo de él. [...] (NCEA 73).⁵⁷¹

Los rectos, dice, te aman. Todas las criaturas animales se inclinan naturalmente hacia el vientre y hacia la tierra. Solo el hombre, con la rectitud de su cuerpo, se alza hacia el cielo, demostrando en esto tener algo en común con lo celestial [...] (ExCC 42).⁵⁷²

Por eso el hecho de que el hombre sea un ser corpóreo no es indiferente a una antropología como la de Guillermo de Saint-Thierry que ve en el hombre ante todo un ser vocacionado, llamado a la comunión amorosa con Dios⁵⁷³. El cuerpo ya indica su *ser-hacia* o su *ser-con* Dios.

Así, el cristianismo (y Guillermo de Saint-Thierry lo manifiesta en sus escritos) va a corregir la visión platónica del cuerpo como tumba del alma para proponer una consideración más positiva del hombre como carne, en tanto que creado y animado por Dios, llamado también a recuperar la semejanza divina unificándose por medio del amor, pasando de la exterioridad (hombre exterior) a la vivencia de la interioridad (hombre interior). El cuerpo vivido es así el vehículo por medio del cual el alma expresa su deseo de Dios⁵⁷⁴ o por emplear los términos del apartado anterior, el *medio por el cual se produce la respuesta humana a la llamada divina*. Y esta respuesta no es sino una

⁵⁶⁹ *Timeo* 90a-90b.

⁵⁷⁰ “Scilicet naturaliter prae cunctis animantibus in caelum erectus aliquid se cum caelo habere testatur”

⁵⁷¹ “Quid sibi vult corporeae figurae rectitudo? Erecta hominis figura ad caelum extensa et sursum aspiciens imperialem regalemque dignitatem animae rationalis significat, ostendens traditum sibi a creatore dominium omnium aspicientium deorsum”.

⁵⁷² “Recti, inquit, diligunt te. Omnia animalia naturaliter in ventrem et in terram curvantur. Solus homo rectitudine corporis in caelum erigitur, monstrante in hoc natura aliquid eum commune habere cum caelestibus”.

⁵⁷³ Cf. Montanari, C. A., *Per figuras amatorias...*, 376.

⁵⁷⁴ Cf. Desthieux, M., *Désir de voir Dieu...*, 269.

respuesta relacional que implica a todo el hombre. Por eso estimamos que para completar la visión del cuerpo de nuestro autor es necesario acudir a su tratamiento de los llamados “sentidos espirituales”, donde el cuerpo es visto como camino hacia el encuentro con Dios⁵⁷⁵.

¿Qué queremos decir cuando hablamos de *sentidos espirituales*? De acuerdo con la definición clásica de K. Rahner de 1935, entendemos por sentidos espirituales la forma de “describir el acceso a lo inefable partiendo de expresiones tomadas de la experiencia sensible”⁵⁷⁶. Así, si los cinco sentidos vinculan al ser humano al mundo que le rodea por medio de su cuerpo ¿tienen importancia los sentidos para la percepción de realidades trascendentes, o más concretamente, para la percepción de Dios? La llamada doctrina de los sentidos espirituales viene a responder en cierto modo a esta cuestión.

Como ha señalado Baudalet, el origen de esta doctrina es la experiencia bíblica de la relación hombre-Dios que parte de la experiencia sensible a la hora de intentar expresar lo inefable⁵⁷⁷, como ya tuvimos ocasión de comprobar en el primer capítulo de nuestro estudio al hilo del Cantar de los Cantares y su “bosque simbólico”. Sin embargo, emplear expresiones sensoriales para describir la relación con Dios no es algo exclusivo del Cantar de los Cantares. Abundan los testimonios bíblicos, como por ejemplo:

Gustad y ved qué bueno es el Señor (Sal 33, 9)

Oigo en mi corazón: | «Buscad mi rostro». | Tu rostro buscaré, Señor. No me escondas tu rostro. (Sal 26 8-9)

Yo sé que mi redentor vive | y que al fin se alzaré sobre el polvo:
después que me arranquen la piel, | ya sin carne, veré a Dios.

Yo mismo lo veré, y no otro; | mis propios ojos lo verán. | ¡Tal ansia me consume por dentro! (Jb 19, 25-27)

Las citas son claras: los ojos verán a Dios, los oídos escuchan *en el corazón*. Incluso se invita a *gustar* a Dios. Por ello se ha desarrollado en el pensamiento cristiano

⁵⁷⁵ Dado que el tratamiento más profundo que hace Guillermo de la doctrina de los sentidos espirituales se halla en NatAm, retomamos aquí las reflexiones de nuestro TFM al respecto, pero ampliándolas, intentando dar una visión más completa del tema, acudiendo a otros escritos de Guillermo y a otros autores que podrán ayudar a interpretarlo.

⁵⁷⁶ Rahner, K., “Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène”, *Révue d'Ascétique et de Mystique* XIII (1935), 113-145.

⁵⁷⁷ Baudalet, Y.A., “Introduction”, en Guillaume de Saint-Thierry, *Nature et dignité de l'amour*, Cerf, Paris 2015, 49-50.

toda una línea de pensamiento que considera que el hombre está dotado de *sentidos espirituales* por medio de los cuales se tiene experiencia de Dios. El gran referente de Guillermo, Agustín de Hipona, lo expresa con singular lirismo en algunos pasajes de sus *Confesiones*:

Amo una cierta luz y cierta voz y cierta fragancia y cierto manjar y cierto abrazo cuando amo a mi Dios: luz, voz, olor, manjar, abrazo de mi hombre interior, donde para mi alma fulgura lo que ningún lugar abarca, y donde suena lo que ningún tiempo arrebatara, y donde huele lo que el aura no dispersa, y donde se saborea lo que la voracidad no consume, y donde queda unido (abrazado) lo que la hartura no separa. Esto es lo que amo cuando a mi Dios amo (*Conf.*, X, 6, 8).

Me llamaste y me gritaste y rompiste mi sordera. Brillaste y resplandeciste y ahuyentaste mi ceguera. Exhalaste tu perfume y respiré, y ahora suspiro por ti. Gusté de ti, y ahora desfallezco de hambre y de sed de ti. Me tocaste y en tu paz me inflamé (*Conf.* X, 27, 38).

Por su parte, si por algo destaca el pensamiento del abad de Saint-Thierry en ese aspecto es su esfuerzo por intentar comprender cómo funcionan los sentidos espirituales y cuál es su relación con el hombre. Así, en dos de sus tratados, *De natura et dignitate amoris* y *De natura corporis et animae* vamos a encontrar textos muy significativos:

El alma tiene sus sentidos. Tiene su vista y sus ojos, con los que ve a Dios. Igual que el cuerpo tiene sus cinco sentidos que le vinculan al alma por medio de la vida, así el alma tiene cinco sentidos que la unen a Dios por medio de la caridad. Así dice el apóstol: No os ajustéis a este mundo, sino renovaos en la novedad de vuestros sentidos, para que conozcáis cuál es la voluntad de Dios: buena, agradable y perfecta.

Aquí se muestra la razón de que por medio de los sentidos corporales envejecemos y nos conformamos con el mundo, mientras que por medio de los sentidos espirituales nos renovamos en el conocimiento de Dios, en la vida nueva según la voluntad y el beneplácito divino. Cinco son los sentidos corporales o animales, con los que el alma hace sensible al cuerpo. Empezando por abajo: tacto, gusto, olfato, oído, vista. Pues de la misma forma hay cinco sentidos espirituales, por medio de los cuales la caridad vivifica el alma, a saber: el amor carnal a los padres, el amor social, el amor natural, el amor espiritual y el amor a Dios. A través de los cinco sentidos corporales, por mediación de la vida, el cuerpo se une al alma, mientras que con los

cinco sentidos espirituales el alma se asocia a Dios gracias a la mediación de la caridad (NatAm 15).⁵⁷⁸

El texto muestra que la experiencia de Dios no tiene solo un componente interior, sino que la percepción sensorial tiene un papel muy importante que jugar. La analogía con los sentidos corporales es evidente por cuanto estos sirven para que el sujeto se relacione con la realidad que le rodea, mientras que los sentidos espirituales ponen al sujeto en relación con Dios. Esta relación puede calificarse como una relación *experiencial* en la que la presencia de Dios es vivida de tal forma que queda implicada la totalidad de la persona⁵⁷⁹.

Para B. McGinn, la percepción divina por medio de los sentidos espirituales es uno de los aspectos más interesantes del pensamiento de Guillermo y también más fluido, pues parece enfatizar diferentes sentidos en diversas obras. En NatAm es la vista el sentido más importante, como refleja NatAm 20 y 21, donde es comparada con la forma más pura del amor, la caridad, como “luz natural del alma, colocada por el autor de la naturaleza para ver a Dios”. En obras siguientes, como el comentario al Cantar de los Cantares, sentidos como el tacto o el olfato alcanzarán una mayor relevancia en el conocimiento divino.

Llama además la atención en la exposición de Guillermo en NatAm 15 que todos los sentidos espirituales se vinculan a formas de amor, con lo que podría hablarse de un único sentido espiritual: el amor en sus diversas formas⁵⁸⁰. Por eso dice Guillermo en el texto que hemos citado que “el alma tiene cinco sentidos que la unen a Dios por medio de la caridad” (NatAm 15). Hay en cierto modo una unificación de todos los sentidos

⁵⁷⁸ “Habet enim anima etiam sensus suos, habet visum suum vel oculum, quo videt Deum. Sicut enim corpus habet suos quinque sensus, quibus animae coniungitur, vita mediante, sic et anima suos quinque sensus habet, quibus Deo coniungitur, mediante caritate. Unde dicit Apostolus; *Nolite conformari huic saeculo, sed renovamini novitate sensus vestri, ut probetis quae sit voluntas Dei bona, et beneplacens, et perfecta*” Hic ostenditur quia per sensus corporis veterascimus, et huic saeculo conformamur; per sensum vero mentis renovamur in agnitionem Dei, in novitatem vitae, secundum voluntatem et beneplacitum Dei. Quinque enim sunt corporis sensus animales vel corporales, quibus anima corpus suum sensificat (ut ab inferiori incipiam); tactus, gustus, odoratus, auditus, visus. Similiter quinque sunt sensus spirituales, quibus caritas vivificat animam; id est, amor carnalis parentum scilicet, amor socialis, amor naturalis, amor spiritualis, amor Dei. Per quinque sensus corporis, mediante vita, corpus animae coniungitur; per quinque sensus spirituales, mediante caritate, anima Deo consociatur”.

⁵⁷⁹ Cf. Walsh, J., “Guillaume de Saint-Thierry et les sens spirituels”, en: *Revue d’Ascetique et de mystique* 35 (1959), 27-42.

⁵⁸⁰ Cf. McGinn, B. “Late medieval mystics”, en: Gavrilyuk, P.B., Coakley, S. (eds.), *The Spiritual Senses: perceiving God in Western Christianity*, CUP, Cambridge 2014, 193.

espirituales en el amor, en aquello que más adelante llamaremos con Guillermo *sensus amoris*. El fundamento de esta unificación es, como veremos la teoría de la sensación que sostiene el abad de Saint-Thierry, que estudiaremos al hilo de la epistemología guillermiana y que tiene como base la idea de *asimilación* del sentiente con lo sentido. Baste ahora traer a colación un texto del *Speculum Fidei* donde aparece con claridad la unificación de la percepción espiritual en el amor:

Así como los sentidos exteriores del cuerpo están relacionados con los cuerpos y lo corporal, también el interior se relaciona con aquello que es semejante a él, es decir, con lo racional, o con divino o espiritual. El sentido interior del alma, sin embargo, es su entendimiento. Sin embargo, el mayor y más digno de sus sentidos, y el entendimiento más puro, es el amor, si este mismo es puro. Con este sentido, el Creador mismo es sentido por la criatura; con este entendimiento es comprendido hasta donde puede ser sentido o comprendido Dios por parte la criatura (*SpecFid* 97).⁵⁸¹

Para Guillermo el amor es por tanto un sentido, pero acierta D. Bell⁵⁸² al afirmar que no es un sentido como los demás. Es cierto que, como los sentidos, implica una cierta asimilación, pero al mismo tiempo es algo mucho más denso y complejo, como veremos al hablar del *sensus amoris*. De una manera similar se va a expresar Guillermo en *De natura corporis et animae*:

El alma tiene los sentidos animales, pero también posee los espirituales. Sin embargo, obra en ambos tan poderosamente y de manera tan maravillosa, que apenas la mente humana puede comprender esto [...]

Además, el sentido interior de la vista del alma se ilumina con la prudencia, se oscurece con la insensatez; el oído se ofende con la falsedad, se calma con la verdad; la equidad arde en el alma racional, mientras la iniquidad o la impureza hieden; se marchita con la vanidad, prospera con la virtud [...] Además, es posible ver lo que se

⁵⁸¹ “Etenim sicut se habet sensus exterior corporis ad corpora et corporalia, sic et interior ad similia sibi, id est rationabilia ac divina vel spiritualia. Interior vero animae sensus, intellectus eius est. Maior tamen et dignior sensus eius, et purior intellectus amor est, si fuerit ipse purus. Hoc enim sensu ipse Creator a creatura sentitur; hoc intellectu intelligitur; quantum sentiri vel intelligi potest a creatura Deus”.

⁵⁸² Bell, D. N., *The image and likeness...*, 164.

escucha, oler lo que se saborea o se toca, cuando tal unión o capacidad no puede existir en el cuerpo. (DNCEA 92-94).⁵⁸³

Como se puede comprobar, de nuevo se apunta a la tendencia a unificar los sentidos espirituales en un único sentido. Sin embargo, hay un tema que esta unificación de los sentidos espirituales no resuelve pero que, en nuestra investigación sobre la antropología guillermiana debe ser planteada. En efecto, ¿supone la percepción espiritual por medio del amor un abandono o una superación de los sentidos físicos? A juicio del prof. Verdú no puede ser así:

Cabría decir que los sentidos espirituales no son entendidos como una mera metáfora, una alegoría, ni tan siquiera un modo analógico de hablar de la experiencia de Dios. Si bien esta afirmación es más que probable que nos fuerce a repensar profundamente lo que somos; lo que es la sensibilidad misma, la carne; no es pensable que la plenitud a la que somos llamados suponga la pérdida, la aniquilación, de lo que nos hace tocables, heribles, abrazables; de lo que nos permite acoger, acariciar, besar, cantar⁵⁸⁴.

Guillermo no desarrolla la relación existente entre los sentidos corporales y espirituales de forma explícita, y por ello puede plantearse si se trata de conjuntos sensoriales separados o más bien de una plenificación de los sentidos movidos por el amor. La antropología unitaria de Guillermo apoyaría una visión que no separara los sentidos espirituales como facultades sólo del alma y los corporales como facultades solo del cuerpo, de tal forma que el amor (en su consideración como sentido) no tuviera ya en cuenta a los sentidos corporales⁵⁸⁵. Tanto McGinn como D. Bell, apoyados en NatAm 15 entre otros, afirmarán que la relación que establece Guillermo entre la percepción sensorial y la percepción divina apunta hacia esta unidad en el conocimiento de Dios⁵⁸⁶.

⁵⁸³ “Habet autem anima sensus animales, habet nihilominus et spirituales. In utriusque vero tam potenter, tam mirabiliter operatur, ut vix humanus hoc comprehendat intellectus. [...] Sed et interior visus animae clarescit prudentia, insipientia tenebrescit; auditus fallacia offenditur, veritate mulcetur; flagrat animae rationali aequitas, foetet iniquitas vel immunditia; vanitate tabescit, virtute pinguescit [...] Adde quod hoc es tibi videre quod audire, odorari quod gustare vel tangere, cum huiusmodi unitas vel potentia in corpore esse non possit”.

⁵⁸⁴ Verdú Berganza, I., “Los Sentidos Espirituales Como Sentidos Plenos.” *Youtube*, www.youtube.com/watch?v=Fby3TiyTp90. Último acceso 17 de enero de 2024.

⁵⁸⁵ Cf. Así lo afirma M. Desthieux basándose en lo que vimos anteriormente sobre el hombre como microcosmos. Cf. Desthieux, M., *Désir de voir Dieu...*, 269.

⁵⁸⁶ Cf. McGinn, B. “Late medieval mystics” ..., 194. Bell, D. N., *The image and likeness...*, 104-107.

Así, no se ajusta a la antropología cristiana una visión de los sentidos espirituales que los oponga a los sentidos físicos, sino que, en el fondo, tienen que estar profundamente relacionados. Por eso estimamos de gran utilidad para nuestra hermenéutica del pensamiento del abad de Saint-Thierry traer a colación a otro pensador: Gregorio de Nisa, que ha influido profundamente *De natura corporis et animae*. De hecho en esta obra se pueden comprobar abundantes préstamos del *De opificio hominis* de Gregorio de Nisa en la traducción de Juan Escoto Eriúgena titulada *De imagine*⁵⁸⁷. Pues bien, en su reciente estudio sobre Gregorio de Nisa y los sentidos espirituales⁵⁸⁸, la profesora S. Coakley ofrece un camino de interpretación que puede ser de gran utilidad. Para esta autora,

Las obras de Gregorio, desde el *De anima* en adelante, van mucho más allá que las de Orígenes, pues comienzan a desarrollar una comprensión de la percepción ordinaria y de los sentidos corporales como capaces de una progresiva transformación en esta vida, transformación en sentidos espirituales a través de un proceso purgativo de muerte y regeneración.⁵⁸⁹

Para Coakley, la transformación de los sentidos físicos en espirituales se expone de forma clara en *De anima et resurrectione*, donde se comprueba que entre sentidos corporales y espirituales lo que hay es un “continuum epistemológico”⁵⁹⁰. Los argumentos que propone esta autora son, sintéticamente, los siguientes:

- La importancia dada por Gregorio en *De anima et resurrectione* a la doctrina de la resurrección de los cuerpos tal y como es interpretada por san Pablo en 1 Co 15. El cuerpo glorioso de los resucitados poseerá sentidos, sentidos plenos o espirituales que no son sino la “glorificación” de los sentidos corporales, y por medio de los cuales los resucitados verán cara a cara al Creador.

⁵⁸⁷ Estos préstamos pueden verse en la edición crítica de NCEA publicada por M. Lemoine: Gulielmus de Sancto Theodorico, *De natura corporis et anima*, texte et traduction de Michel Lemoine, Les Belles Lettres, Paris 1988.

⁵⁸⁸ Cf. Coakley, S. “Gregory of Nyssa”, en: Gavriluyk, P.B., Coakley, S. (eds.), *The Spiritual Senses...*, 193.

⁵⁸⁹ “Gregory’s works, from the time of his *De anima* on, go well beyond Origen’s approach, for they set out a developing and systematic account of how ordinary perception and the gross physical senses are capable of a progressive transformation in this life into spiritual senses via a purgative process of death and regeneration”. Ibid., 42.

⁵⁹⁰ Ibid, 45.

- La polémica que emprende en esta obra contra otras visiones de los sentidos como la epicúrea y la aristotélica.
- Pero sobre todo un pasaje de la obra que contiene una interesante reflexión sobre el papel de los sentidos:

Para él [Epicuro] la apariencia es la que define la naturaleza de los seres, e hizo de la percepción el medio de comprensión de todas las cosas. Cerró totalmente los sentidos del alma de tal forma que era incapaz de contemplar los entes incorpóreos que son concebidos por el intelecto. Es como si sus sentidos estuvieran encerrados en una pequeña casa y no fuera capaz de contemplar las maravillas celestiales que le rodean por culpa de las paredes y el techo. Así, las cosas de este mundo no son sino una especie de muros terrenos que coartan la visión de las almas pequeñas.⁵⁹¹

Este pasaje revela que los sentidos pueden cambiar y crecer, acercarse a las realidades espirituales para que el hombre, conforme se acerca a Dios, pase de ser un “alma pequeña” a ser un alma grande. Los sentidos tendrían capacidad de transformarse, por medio de la apertura al amor de Dios que precede al hombre y que se desborda sobre él, transformando así la vivencia de la corporalidad. Esto lo confirma un pasaje algo posterior de la obra de Gregorio en la que se afirma que “es por la misma operación de nuestros sentidos que somos capaces de concebir aquella realidad e inteligencia que está más allá de nuestros sentidos”⁵⁹².

No podemos entrar aquí en todos los detalles del brillante análisis de la profesora Coakley, pero hay dos corolarios de su argumento que, por su similitud con lo que Guillermo afirma, nos interesan. El primero es la tendencia, presente en ambos, a unificar los sentidos espirituales en un único sentido de percepción espiritual⁵⁹³. Pero el más importante es la afirmación de que la postura de Gregorio (como la de Guillermo) es un paso más en la valoración del cuerpo y sus posibilidades respecto a las tendencias dualistas del platonismo y neoplatonismo clásicos. La entrada en juego de conceptos cristianos como *resurrección* o *encarnación* es clave a la hora de pensar el cuerpo y sus sentidos⁵⁹⁴. A juicio de S. Coakley, en textos más maduros de Gregorio esta línea de pensamiento se va haciendo más evidente. Buena prueba de ello es, a nuestro juicio, un

⁵⁹¹ *De anima et resurrectione*, 2. (PG 46, 21), citado por Coakley, S. “Gregory of Nyssa” ..., 48.

⁵⁹² *Ibid.*

⁵⁹³ *Ibid.*, 51.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, 54.

fragmento de NCEA en el que Guillermo reproduce casi literalmente a Gregorio en su *De opificio hominis*:

Y así como los expertos en música, encontrando un instrumento adecuado para su arte, solemnemente practican el oficio de su arte, si este instrumento se desgasta por daño, vejez o cualquier otro evento perturbador, el artista no pierde su habilidad, pero el instrumento permanece inútil y desafinado, de manera similar, el alma, que tiene todo el cuerpo como un instrumento, está acostumbrada a utilizarlo para sus operaciones intelectuales (NCEA 66).⁵⁹⁵

El texto de Gregorio es el siguiente:

El cuerpo está constituido a la forma de un instrumento musical [...] La mente se extiende sobre todo el instrumento, tocando cada una de las partes de forma correspondiente a sus actividades intelectuales, produciendo su efecto de acuerdo con su naturaleza [...].⁵⁹⁶

De esta manera, Gregorio nos ayuda a interpretar a Guillermo en el sentido de una integración de las facultades sensoriales, físicas y espirituales, integración en torno al *hombre interior*, al verdadero ser del hombre unificado en su camino hacia el *Summum Bonum*. El cuerpo es “vehículo” del espíritu, no un peso, un lastre o una prisión. Esta visión tiene, a nuestro juicio, plena armonía con lo que llevamos expuesto de la antropología guillermiana.

Si el hombre es un ser *vocacionado*, llamado a recuperar la semejanza perdida, volver a los orígenes de la relación con Dios no puede implicar renunciar a lo corpóreo. *En el principio, el hombre era un ser corpóreo*. Para el cristianismo sin cuerpo no hay ser humano, no hay *sujeto* llamado a relacionarse con Dios. De hecho, Ph. Nouzille ha destacado en su estudio sobre Elredo de Rieval (contemporáneo de Guillermo) la vinculación que tiene la doctrina de los sentidos espirituales con la referencia a la verdadera naturaleza del hombre, que se revela en la relación amorosa que mantenía Adán

⁵⁹⁵ “Et sicut in organo musico modulare scientes, aptum artis suae instrumentum inuenientes, sollempniter artis ipsius officium exercent, si vero carie vel vetustate fuerit attritum vel quolibet evento turbatum, artifex quidem de arte nil perdit, organum verum inactuosum manet et absonum, sic et animus totum corporis organum obtinens, et intellectualibus operationibus consuevit tangens”.

⁵⁹⁶ *De opificio hominis*, 12, 8 (PG 44, 161). Coakley, S. “Gregory of Nyssa” ..., 54. Como hemos dicho, este texto llegó a Guillermo en la traducción de Escoto Eriúgena conocida como *De imagine*. De esta sí temenos, afortunadamente, versión crítica en *Corpus Christianorum, continuatio medievalis* 167, publicada en 2020: Herren, M., Dunning, A., Mandolino, G., Tomassi, C.O. (eds.), *Ioannis Scotti Eriugena: Carmina, De imagine*, Brepols Turnhout 2020.

con Dios⁵⁹⁷. Así la protología del hombre viene a coincidir con la escatología que hemos visto en san Gregorio de Nisa. Y en ambos casos el hombre es un ser *encarnado*, como diría Gabriel Marcel.

De hecho, a nuestro juicio la cuestión de los sentidos espirituales tal y como la concibe Guillermo es la clave para comprender la visión del cuerpo como *carne*, por emplear un término fecundo en la reflexión filosófica del siglo XX. En la antropología de Guillermo, ya lo hemos visto, el cuerpo es el centro de la vivencia de la relación con Dios. Así, la *carne* abarca lo interior y lo exterior, lo sentido y lo sintiente, como dice Jean Luc Marion:

La carne no puede sentir nada sin sentirse ella misma y sentirse que siente (que es tocada e incluso herida por lo que toca); también puede ocurrir que sienta no sólo sintiéndose sentir, sino además sintiéndose sentida (por ejemplo, si un órgano de mi carne toca otro órgano de mi propia carne). En la carne, el interior (lo que siente) ya no se distingue del exterior (lo sentido); se confunden en un solo sentimiento: sentirse sintiendo.⁵⁹⁸

Si el cuerpo abre la posibilidad de las relaciones, los sentidos son el camino por el que se desarrollan estas relaciones. Las posibilidades que abren los sentidos espirituales hacen de la *carne* un lugar privilegiado de la relación con Dios, de ahí la importancia que otorga Guillermo a la cuestión y que lo alinea con las reflexiones que concluyen la obra *L'appel et la réponse* de Jean-Louis Chrétien, obra a la que ya nos hemos referido. En ella, el pensador francés reflexiona sobre la relevancia de la carne y del sentir para, por un lado, sentirse a sí mismo, y por otro lado, sentir a los demás⁵⁹⁹. Esa apertura a la alteridad adquiere relevancia en tanto que revela la vida como un ser-con, un sentir-con-los otros⁶⁰⁰.

De ahí que para Chrétien (como para Guillermo) la relacionalidad sea la clave a la hora de dar un sentido coherente a los sentidos espirituales: solo pensando desde el amor “la carne adquiere una carga espiritual”⁶⁰¹, carga que implica paradójicamente una inversión. Se pasa del sentir (y, en el caso de Chrétien, del tocar) a *ser sentido* a *ser tocado*

⁵⁹⁷ Nouzille, Ph. *Expérience de Dieu et théologie monastique au XII siècle*, Cerf, Paris 1999, 54-55.

⁵⁹⁸ Marion, J. L., *El fenómeno erótico...*, 50.

⁵⁹⁹ Cf. Chrétien, *La llamada y la respuesta...*, 141.

⁶⁰⁰ Cf. *Ibid.*, 144.

⁶⁰¹ Cf. *Ibid.*, 151.

por el Otro que ad-viene. Recogiendo intuiciones de Tomas de Aquino y, sobre todo, de san Buenaventura, Chrétien indaga en la vivencia de los sentidos espirituales como *ser tocado, acariciado* por la presencia amorosa de Dios. De nuevo la prioridad del don, de la donación del amor divino, da sentido a las estructuras antropológicas: se puede sentir a Dios (gracias a los sentidos espirituales) porque Dios nos toca. La carne y sus sentidos, que han devenido plenos por el amor, son el lugar de la transparencia de Dios⁶⁰², donde el amante se hace presente:

Ser así tocado en la propia sustancia por el Verbo, más allá de cualquier imagen, es propiamente escuchar, escuchar con todo el propio ser, cuerpo y alma [...] La carne escucha. Y escuchar así es lo que hace que responda. San Juan de la Cruz, recuperando el vigor del lenguaje bíblico, describe, en efecto, cómo ese toque sobrenatural puede irradiar como gloria del cuerpo, como gloria del cuerpo en su totalidad [...] Cuando el cuerpo íntegro irradia y arde por este divino contacto, se hace canto y verbo [...].⁶⁰³

La interioridad y las potencias del alma

Si la vivencia de la *exterioridad* es una vivencia desviada del cuerpo (un ejercicio que también comporta las potencias anímicas), la *interioridad* es, como hemos dicho, la vivencia del propio ser encarnado de acuerdo con la *vocación* al amor de todo ser humano. Para ello hay que orientar todo el ser hacia la llamada recibida por parte de Dios a establecer una relación con el hombre. Se hace necesario entonces que veamos ahora, aunque sea brevemente, la comprensión que tiene Guillermo del espíritu humano que orienta y guía a la persona entera desde la exterioridad a la interioridad. Como dijimos en el epígrafe anterior, Guillermo no es sistemático en su denominación de las facultades del alma, aunque es bastante coherente en su sentido.

Aunque el estudio de estas clasificaciones no carece de interés, no es lo que pretendemos desarrollar en este apartado. En nuestra investigación sobre la antropología del abad de Saint-Thierry lo que interesa ahora es comprobar cómo se relaciona la

⁶⁰² La expresión es de E. Falque en su brillante tratamiento de la cuestión de los sentidos espirituales: “Dios se da y se transparenta por su amor hasta la carne humana” (“Dieu se donne et transparait par son amour jusqu’a une chair humaine”). Falque, E., *Dieu, la chair et l’autre...*, 309.

⁶⁰³ *Ibid.*, 152.

corporalidad tal y como la hemos expuesto en el apartado anterior y la dimensión anímica. Se trata de intentar responder a las preguntas que guían nuestra investigación en este capítulo: ¿quién es el hombre, amado y llamado a relacionarse con Dios?

Así, es necesario conocer la visión que tiene Guillermo del alma y de sus facultades, pero para conocer mejor al *sujeto*, al destinatario de la *llamada* divina. Para ello tenemos que acudir a los textos de Guillermo y ver, en un contexto más amplio, su descripción de las facultades del hombre.

En textos como *De natura et dignitate amoris* (NatAm) nos encontramos con la distinción en el hombre entre el cuerpo y el alma, y dentro del alma, dos partes diferenciadas: el alma animal (*anima*) y el alma espiritual (*mens* o *spiritus*). El alma animal vivifica el cuerpo y es el principio por el cual el hombre interacciona con el mundo sensible. Es la *psyché* de la antropología griega⁶⁰⁴, bajo la cual el hombre es considerado como un ser animado, dotado de vida.

Por su parte, el alma espiritual, la *mens* en NatAm, abre al hombre a las realidades divinas. La *mens* es el lugar privilegiado del encuentro con Dios, “cabeza del alma y la punta fina del alma” (NatAm 20). Como ha señalado C. A. Cvetkovic⁶⁰⁵, la *mens* es el lugar del amor, el lugar donde “nos adherimos a Dios y fruimos de Él” (NatAm 28). Es en el seno de la *mens* donde se halla la tríada *memoria, intellectus, voluntas* que Guillermo toma del libro IX del *De Trinitate* agustiniano⁶⁰⁶. Es lo que los estudiosos han llamado *punta fina del alma* o *apex mentis*: “el lugar en el que el alma toca a Dios y en el que Dios se refleja en el alma”⁶⁰⁷.

Ahora bien, NatAm destaca no solo por clasificar de esa manera los poderes del alma, sino por vincularlos de forma íntima con el cuerpo y sus sentidos, contribuyendo a una comprensión unitaria del hombre. Esa vinculación entre las potencias anímicas y la corporalidad se refleja en NatAm 16-20, donde Guillermo dibuja un paralelo entre las diversas formas de amor y los sentidos corporales, desarrollando aspectos de su doctrina de los sentidos espirituales expuesta como vimos en NatAm 15. A la hora de describir

⁶⁰⁴ Desthieux, M., *Désir de voir Dieu...*, 206.

⁶⁰⁵ Cf. Cvetkovic, C. A., *Seeking the face of God...*, 139.

⁶⁰⁶ Véase nuestra edición de NatAm: Guillermo de Saint-Thierry, *Naturaleza y dignidad...*, 20-21, en nota. También puede verse. McGinn, B., “Introduction”, en: Íd. (ed.) *Three treatises on man...*, 44-45.

⁶⁰⁷ De Andia, Y., *Homo Viator: antropología del camino espiritual*, BAC, Madrid 2017, 95.

estos sentidos los va clasificando según afecten al hombre en sus diversas dimensiones.

Así:

- El tacto (comparado al amor de los padres) “es propio de todo el cuerpo” (NatAm 16).
- El gusto (comparado al amor social o fraterno), “aunque es un sentido plenamente corporal, también se verifica que afecta parcialmente al alma animal del hombre” (NatAm 17).
- El olfato, (que se compara con el amor natural a todos los hombres) “parece afectar principalmente más al alma animal que al cuerpo” (NatAm 18).
- Finalmente, el oído y la vista (comparados respectivamente con el amor espiritual y el amor divino en NatAm 19 y 20) se vinculan al alma espiritual. Por eso dice Guillermo que “los amores espirituales serán más cercanos [al alma espiritual o espíritu], mientras que los propios del alma animal del cuerpo serán los más lejanos” (NatAm 20).

Sin embargo, el retrato que del alma hace Guillermo en NatAm va progresivamente completándose y unificándose en sus obras posteriores, singularmente en NCEA y en EpMD⁶⁰⁸. En NCEA 4 parte directamente de la definición de alma que recoge Casiodoro en su *De anima*: “según nuestros teólogos o doctores de la Iglesia, el alma espiritual es una sustancia propia, creada por Dios, vivificadora de su propio cuerpo, racional, inmortal, pero susceptible de inclinarse hacia el bien o el mal” (NCEA 4)⁶⁰⁹. De dicha definición destaca ante todo la importancia que juega la racionalidad del alma. De hecho, Guillermo concibe la razón como la reina de las facultades, capaz de organizar las demás potencias del alma y los movimientos del cuerpo: “[...] Pues como una reina sentada, la razón en el centro de su ciudadela, con las puertas de los sentidos abiertas por todas partes [...]” (NCEA 62)⁶¹⁰.

⁶⁰⁸ El estudio más completo y actualizado sobre esta cuestión es Rydstrøm-Poulsen, A., “William of Saint-Thierry on the Soul” en: Tyler Sergent, F. (ed.), *A Companion to William of Saint-Thierry...*, 93-108. https://doi.org/10.1163/9789004392502_006. En lo que sigue asumimos las conclusiones de este autor.

⁶⁰⁹ “Porro secundum nostros, id est ecclesiasticos doctores, anima spiritualis propriaque est substantia a Deo creata, sui corporis vivificatrix, rationabilis, immortalis, sed in bonum malumque convertibilis”

⁶¹⁰ “Quasi enim regina sedens ratio in media civitatis suae arce, portis sensuum undique patentibus”.

Esta capacidad racional del hombre es también fuente de su dignidad y de su diferencia frente a los animales⁶¹¹, una facultad que hay que encuadrar en el marco más amplio de facultades que describe nuestro autor, entre las que también destaca la libertad. Como veremos en el capítulo sexto, el énfasis que Guillermo pone en NCEA sobre el papel de la razón desaparecerá en sus últimas obras, donde la voluntad cobra una mayor relevancia, aunque ya en NCEA se le otorgue un papel importante.

En efecto, en NCEA Guillermo reflexiona también sobre el papel que en el alma juega la libertad como manifestación de la voluntad. Por ello no puede decirse que exista en el alma una separación tajante entre la razón y la voluntad. El alma es racional y en su racionalidad se pone de manifiesto su vínculo con Dios. Pero al mismo tiempo es libre, y no podría ser libre sin ser racional, ni ser racional sin ser libre. A nuestro juicio, en el pensamiento de Guillermo ambas facultades son condiciones de posibilidad la una de la otra. Por eso, a los abundantes textos en los que Guillermo vincula la racionalidad con Dios hay que añadir este sugerente texto de NCEA, ya citado, en el que la voluntad es expresión de la dignidad del hombre:

El alma libre de toda necesidad, no sometida a ninguna potencia natural, tiene por sí misma la voluntad poderosa para lo que desea y además expresa su dignidad por su fuerza, es decir, por su libre albedrío. No se halla sometida a dominio y es además una virtud voluntaria (NCEA 86)⁶¹².

De esta forma, no puede afirmarse que Guillermo separe de forma tajante las facultades del alma. Así, estimamos que la “topografía anímica” que lleva a cabo no pretende distinguir para separar, sino para unir. Lo más propio del hombre, su imagen divina, no puede reducirse a una de las facultades del alma, sino que ha de referirse, como veremos, a un sujeto⁶¹³. En esa hermenéutica adquiere sentido un texto como NCEA 101:

Y de alguna manera, en esto también reconoce en sí misma la imagen de su Creador, en que ve la luz que ilumina, pero ella misma es una luz que puede ser iluminada. Además, en relación con la imagen de la Suprema Trinidad, en cierto modo ve lo que está presente en ella misma, a saber, la mente, el pensamiento y la voluntad.

⁶¹¹ Cf. Rydstrøm-Poulsen, A., “William of Saint-Thierry on the Soul...”, 96.

⁶¹² “In eo item quod sit liber omni necessitate animus nullique naturali potentiae subiugatur, sed per se potentem ad id quod desiderat habet voluntatem, virtutem scilicet liberi arbitrii, suam exprimit dignitatem. Res enim est dominatu carens ac voluntaria virtus [...]”.

⁶¹³ Cf. Rydstrøm-Poulsen, A., “William of Saint-Thierry on the Soul...”, 100.

Porque cuando piensa en algo, todo lo que está pensando se halla ya en su mente; y cuando recuerda todo al mismo tiempo, piensa todo al mismo tiempo, y quiere pensar y recordar, es decir, ama tener una mente y pensar. Y cuando se recuerda pensando, ciertamente comprende todo el pensamiento con toda su mente, y piensa todo su amor o su mente completa con todo su pensamiento, cuando piensa en amar o recordar, y con todo su amor ama toda su mente y todo su pensamiento, cuando ama y piensa en sí misma y en amarse a sí misma (NCEA 101).⁶¹⁴

Así, las clásicas facultades del alma (memoria, pensamiento y voluntad) que Guillermo recoge de Agustín no son consideradas de forma aislada, sino que en su ejercicio están implicadas las tres en tanto que ejercicio del todo el hombre en sus potencias anímicas. El texto de NCEA que acabamos de citar es, a nuestro juicio, un buen remedio contra cierta literatura “topográfica” del alma que, al igual que cuando tratamos el cuerpo, pretende separar lo que en una antropología como la de Guillermo está unido. De esta manera, el alma humana no es simplemente un haz de facultades en las que se subdividiría la dimensión anímica o espiritual del hombre, sino algo único que anima y vivifica el cuerpo permitiendo al hombre responder a la llamada del amor. Es la conclusión a la que llega Rydstrøm-Poulsen al estudiar las distintas denominaciones del alma en NCEA:

En el primer caso, Guillermo usa la palabra *anima* para hablar del alma en términos generales; en el otro caso, cuando habla de que el alma se vuelve racional, prefiere la forma masculina de la misma palabra, *animus*, o puede usar una expresión como *anima rationalis*. Pero siempre está hablando del alma humana. De la misma manera, cuando describe el alma humana como *spiritus hominis*, que se convierte en *unus spiritus* con Dios en el Espíritu Santo, se refiere también al alma humana. Asimismo, cuando Guillermo diferencia entre los poderes del alma en *memoria*, *consilio* y *voluntas*, habla de la misma alma individual como una trinidad de cualidades. Por lo

⁶¹⁴ “Et in hoc etiam de aliqua parte imaginem sui conditoris in se recognoscit, in hoc etiam quod videt illum lumen illuminans, se vero lumen luminabile. Amplius. Ad imaginem summae Trinitatis videt quodammodo suo respondere quae sibi in seipsa praesto sunt, mentem scilicet, cogitationem et voluntatem. Nam cum cogitat aliquid, totum est in mente quod cogitat; et quod totum simul meminit totum simul cogitat, et vult cogitare et meminisse, hoc est amat habere mentem et cogitationem. Cumque cogitare se meminit, totam certe cogitationem tota mente comprehendit, et totum amorem suum vel mentem suam tota cogitatione cogitat, cum amare vel meminisse se cogitat, et toto amore suo eandem totam mentem atque eandem cogitationem suam tota diligit, cum meminisse et cogitare se ipsumque amare diligit”.

tanto, es la palabra *individuo* la más precisa para comprender lo que Guillermo quiere decir sobre el alma [...].⁶¹⁵

Este último aserto es de singular interés: cuando Guillermo habla del alma, de la dimensión anímica y espiritual del hombre, no habla de un aspecto parcial del hombre, sino del individuo en sí en cuanto ejerce estas potencias. Por emplear la terminología que hemos propuesto, está hablando del *hombre interior*.

A esta hermenéutica unitaria contribuyen también otras obras de Guillermo cuando tratan el alma. Para Rydstrøm-Poulsen, EpMD debe ser leída en esa dirección. El autor polemiza frente a las lecturas más clásicas (Déchanet, McGinn)⁶¹⁶ que ven en EpMD una antropología del camino espiritual en la que Guillermo lleva a cabo una “fenomenología de las facultades del alma”: *anima, animus, spiritus*. Sin embargo, una lectura de EpMD revela que Guillermo no trata de estas facultades, sino *del hombre animal, del hombre racional y del hombre espiritual*, es decir, del hombre en su totalidad pero contemplado desde el uso de ciertas facultades:

Puede decirse que hay tres estados: el del principiante, que es animal; el de quienes progresan, que es racional; y el del perfecto, que es espiritual. A veces se debe perdonar en algunas cosas a aquellos que todavía están en estado animal, lo que no debería ser perdonado a aquellos que ya son racionales; y nuevamente, a veces se perdona a los racionales en algunas cosas, lo que no se perdona a los espirituales, cuyas acciones deben ser todas perfectas, más dignas de imitación y elogio que de reproche. La totalidad de los estados de la religión está compuesta por estos tres tipos de personas, que se distinguen por sus propios nombres [...] (EpMD 41-42).⁶¹⁷

⁶¹⁵ “In the first case, William uses the word *anima* about the soul in general terms; in the other case, when he speaks about the soul becoming rational he prefers the masculine form of the same word, *animus*, or he can use an expression as *anima rationalis*. He is speaking about the human soul. In the same way, when William describes the human soul as *spiritus hominis* which becomes *unus spiritus* with God in the Holy Spirit, he refers to the same human soul. Likewise, when William differentiates between the soul’s powers in *memoria*, *consilio*, and *voluntas*, he talks about the same individual soul as a trinity of qualities. Thus, the word “individual” is precise about William’s understanding of the soul in his treatise”. Cf. Rydstrøm-Poulsen, A., “William of Saint-Thierry on the Soul...”, 104.

⁶¹⁶ Cf. *Ibid.*, 105.

⁶¹⁷ “Incipientum status dici potest animalis, proficientum rationalis, perfectorum spiritualis. Ignoscendum aliquando in aliquibus est ei qui adhuc sunt animales, in quibus ignosci non debet eis qui iam habentur quia rationales; rursumque rationalibus in quibusdam ignoscitur, in quibus non ignoscitur spiritualibus, quorum perfecta debent esse omnia, et imitatione et laude potius quam reprehensione digna. Et cum ex tribus hominum generibus constet omnis status religionis, quae sicut propriis nominibus distinguuntur [...]”

El alma sería así una en esencia pero con diferentes facultades⁶¹⁸, lo cual suscita un interesante paralelo con el Dios Trinidad (uno en su esencia pero trino en su personalidad) que trataremos en el próximo epígrafe. El progreso espiritual descrito en EpMD (que, como veremos, corresponde a un crecimiento en la relación amorosa con Dios por medio de la *ratio fidei* y el *sensus amoris*) afecta a todo el hombre e implica una mayor *afectación* del amor divino en la persona, crecimiento que no implica la desaparición de un grado y su sustitución por otro, sino un crecimiento integrador de la persona, en una hermenéutica de la continuidad que, como veremos en el capítulo sexto, es un leiv motiv del pensamiento guillermiano. Esta afirmación encuentra apoyo en otro pasaje de EpMD:

Es necesario saber que cuando discutimos sobre el sentido carnal o animal, el conocimiento racional o la sabiduría espiritual, describimos a un solo hombre en el cual, según sus progresos, los resultados de sus avances y afectos de su alma. Todo esto puede encontrarse en diferentes momentos. Por eso hay tres tipos de personas luchando en las celdas, es decir, en la vida monástica, cada uno según las propiedades de estos estados (EpMD 140).⁶¹⁹

De esta manera, Guillermo es coherente con el pensamiento que ya antes había expuesto en NatAm. En esta obra, su primer esfuerzo por exponer un itinerario de crecimiento del hombre hacia Dios concluía afirmando:

Todo el que quiera ascender con sabiduría debe saber que no son los grados de esta subida como los escalones de una escalera como si cada uno de estos afectos sólo fuera válido en un momento y no en otro. Cada afecto tiene su lugar y su tiempo en

⁶¹⁸ “El alma es una entidad incorpórea, capaz de razón, apta para dar vida al cuerpo. Esta alma constituye a los hombres animales, los cuales son sabios para lo carnal, adheridos a los sentidos del cuerpo. Una vez que la razón comienza a ser perfecta, no solo capaz sino también participe de la razón perfecta, inmediatamente abandona la característica del género femenino y se convierte en un *animus*, participe ya de razón y capaz de gobernar el cuerpo siendo un espíritu dueño de sí. Mientras el *anima* aún existe, rápidamente se debilita hacia lo carnal; sin embargo, el *animus* solo medita sobre lo que es viril y espiritual” (EpMD 198) (“Anima est res incorporea, rationis capax, vivificando corpori accomodata. Haec animales constituit homines, quae carnis sunt sapientes, sensibus corporis inhaerentes. Quae ubi perfectae incipit rationis esse, non tantum capax sed et particeps, continuo abdicat a se notam generis feminini, et efficitur animus particeps rationis, regendo corporis accommodatus, vel seipsum habens spiritus. Quamdiu etiam anima est, cito in id quod carnale est effeminatur; animus vero, vel spiritus, non nisi quod virile est et spirituale meditatur”).

⁶¹⁹ “Sciendum vero est quia cum de carnali vel de animali sensu, vel de rationali scientia, vel de spirituali sapientia disserimus, et unum hominem describimus, in quo, secundum diversos profectus et profectuum proventus et intentionis affectus, haec omnia diversis temporibus possibile est inveniri; et tria hominum genera, singula secundum statuum horum proprietates, in professione religionis, in cellis militantia”.

la ascensión, de tal forma que con la cooperación de los otros afectos cumple la parte que le toca, pero también concurren y cooperan los otros, siguiéndose y adelantándose, y a veces *los primeros son los últimos, y los últimos primeros* (NatAm 45).⁶²⁰

Así, la interpretación de la teoría del abad de Saint-Thierry sobre el alma que hace A. Rydstrøm-Poulsen es, a nuestro juicio, coherente con la antropología unitaria que estamos presentando en nuestro estudio. Así, estimamos que la lógica que hay detrás de una antropología como la de Guillermo es la lógica de la unificación de la persona en torno a la respuesta a la llamada divina, respuesta que se concreta en el amor y que constituye la razón de ser del hombre. Por eso puede decir el profesor danés:

Los ejemplos en el resto de la *Epístola Aurea* sobre el uso de *animus*, *spiritus*, *conscientia* y *anima* no dan ninguna información nueva, pero confirman que el alma es la parte espiritual del individuo que da vida al cuerpo; es capaz de desarrollar la razón o el intelecto o la mente; tiene memoria, entendimiento y voluntad; así como es capaz de amar; y lo más importante, puede ser divinizado por la presencia y la unidad con el Espíritu Santo, que es amor, de modo que el amor divino está en la persona humana en forma de amor humano.⁶²¹

La cuestión de la imagen y la identidad del hombre

Para concluir nuestro tratamiento de la “antropología descriptiva” del abad de Saint-Thierry hemos de abordar una cuestión que se ha debatido entre los expertos y tras de la cual hay importantes cuestiones filosóficas. Se trata de la cuestión de la *sede de la imagen*. Ya hemos visto que Guillermo participa de una visión cristiana del hombre como *imagen de Dios* y lo que esto significa de la vida como vocación. Ahora bien, es bastante frecuente que los autores intenten ubicar dicha imagen en un aspecto concreto del hombre

⁶²⁰ “Scire autem debet omnis sapiens ascensor, non sic esse gradus huius ascensionis, quomodo gradus scalae, ut singuli affectus isti, suis tantum temporibus, et non alio tempore sint necessarii. Habet quippe unusquisque affectus in ascensus ordine tempus suum et locum, quo cooperantibus aliis affectibus suas videatur partes sollicitius exsequi; sed omnes tamen sibi concurrunt et cooperantur, praeveniunt, et sequuntur; et saepe fiunt primi novissimi, et novissimi primi”.

⁶²¹ “The examples in the rest of the Golden Epistle about the use of animus, spiritus, conscientia, and anima do not give any new information, but they confirm that the soul is the spiritual part of the individual which is life-giving to the body; is able to develop reason or intellect or mind; has memory, understanding, and will; just as it is able to love; and most importantly, it can be divinized by the presence of and unity with the Holy Spirit, which is love, so that the divine love is in the human person in the form of human love”. Rydstrøm-Poulsen, A., “William of Saint-Thierry on the Soul...”, 108.

o en una facultad. En suma: ¿qué es lo que hace al hombre ser imagen de Dios? La cuestión no es baladí a nuestro juicio, pues supone dar primacía a una facultad humana concreta en el hombre, colocándola por encima de las demás y dando por tanto una visión concreta de la identidad humana.

El punto de partida de esta cuestión es, como es costumbre, san Agustín. El doctor de Hipona presenta una doctrina sintética de su noción de *imagen* en una de sus 83 *cuestiones diversas*. De ella se suele citar el final, en que se lee:

Con todo, quieren que a imagen fue creada la mente, que, sin ninguna sustancia interpuesta, es formada por la misma verdad, que se llama también espíritu, no el Espíritu Santo, que es de la misma sustancia de la que es el Padre y el Hijo, sino el espíritu del hombre. En efecto, el Apóstol los distingue de esta forma: Nadie sabe qué se obra en el hombre sino el espíritu del hombre, y nadie sabe qué se obra en Dios sino el Espíritu de Dios. Y dice también del espíritu del hombre: Que Dios salve vuestro espíritu, el alma y el cuerpo. Porque también este espíritu fue creado por Dios igual que toda criatura. Ciertamente está escrito en los Proverbios de este modo: Sábetes que el Señor conoce los corazones de todos; y Aquel que ha dado el espíritu a todos, El sabe todas las cosas. Luego se entiende unánimemente que ha sido creado a imagen de Dios este espíritu en el que está la inteligencia de la verdad; porque se adhiere a la verdad sin criatura alguna intermedia. Lo demás del hombre quieren que parezca hecho a imagen, porque toda imagen ciertamente es semejante, pero no todo lo semejante es también propiamente imagen, aunque a veces puede llamarse abusivamente (*De diversis quaestionis octoginta tribus*, 51, 4).

Una lectura sinóptica de este pasaje agustiniano con otras obras del obispo de Hipona revela su tendencia a hablar de la *mens*, la parte superior del alma (integrada, como hemos visto, por tres facultades: memoria, entendimiento y voluntad) como la sede de la imagen divina⁶²². Ahora bien, una lectura completa de la cuestión 51 revela que la problemática de la sede de la imagen se halla en el contexto de la distinción entre el hombre interior y el hombre exterior:

Respuesta: Como la divina Escritura menciona al hombre exterior y al interior, y los distingue hasta llegar a decir el Apóstol: *Y aunque nuestro hombre exterior se*

⁶²² Cf. Montanari, C. A., *Per figuras amatorias...*, 420-421, donde puede hallarse amplia bibliografía al respecto.

*deteriora, (pero) el interior se renueva de día en día, se puede preguntar si uno solo de ellos ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Pues cuando es uno solo, parece absurdo preguntar cuál de los dos. De hecho, ¿quién va a dudar en decir que ese que se renueva es mejor que el que se deteriora? Pero la gran cuestión está en si son los dos. En efecto, si el hombre exterior es Adán y el interior es Cristo, se comprenden los dos perfectamente. Pero cuando Adán no permaneció bueno, tal como Dios lo creó, y, amando las cosas carnales, llegó a hacerse carnal, no puede parecer absurdo que, para él, pecar fue lo mismo que perder la imagen y semejanza de Dios. Por eso él mismo se renueva y él mismo es interior. ¿Cómo entonces él mismo es también exterior? ¿Acaso es según el cuerpo, de manera que interior es según el alma, y del interior es la resurrección y la renovación, que ahora se realiza según la muerte de la vida primera, es decir, del pecado, y según la regeneración de la vida nueva, es decir, de la justicia? En ese sentido los llama dos hombres, de tal modo que recuerda que el primero es el viejo al que debemos despojar, y el segundo es el nuevo y de él debemos ser vestidos. Y otra vez al primero lo llama imagen del hombre terreno, porque procede según el pecado del primer hombre, que es Adán; y al segundo, imagen del hombre celestial, porque procede según la justicia del hombre segundo, que es Jesucristo. Y en cuanto al hombre exterior que ahora se deteriora, será renovado por la resurrección futura, cuando haya pagado la deuda de esa muerte que debe a la naturaleza, por aquella Ley que le fue dada en el paraíso mediante un precepto *De diversis quaestionis octoginta tribus*, 51) [El subrayado es nuestro].*

La cita es larga pero la estimamos justificada, porque en ella Agustín nos revela la altura de su antropología, que lejos de quedarse en dualismos eleva la cuestión de la sede de la imagen al contexto *hombre interior/hombre exterior*. Como se comprueba de la continuación del texto⁶²³, la distinción *interioridad/exterioridad* afecta al uso del

⁶²³ “[...] En consecuencia, como el hombre puede ser partícipe de la sabiduría según el hombre interior, así es a imagen según él mismo, de tal manera que se forma sin ninguna naturaleza intermedia, y por eso nada hay más unido a Dios. Y porque entiende, vive y existe, nada hay mejor que esa criatura. [...] Si por hombre exterior se entiende esa vida por la que sentimos, mediante el cuerpo, con los cinco sentidos conocidísimos, que tenemos en común con las bestias —porque también ellas se pueden corromper por las molestias sensibles que se lanzan con tantas persecuciones—, con toda razón este hombre se dice partícipe de la semejanza de Dios, no sólo porque vive —lo cual también se ve en las bestias—, sino más bien porque se convierte hacia la mente que le rige, a la que ilumina la sabiduría, lo cual no es posible en las bestias, que carecen de razón. También en cuanto al cuerpo del hombre, porque él solo entre los cuerpos de los animales terrestres no está humillado, inclinado hacia el vientre, sino visible y erguido para mirar al cielo, que es el principio de las cosas visibles, aunque se sabe que él no vive por su vida propia, sino por la presencia del alma; con todo, no sólo porque existe y en cuanto existe es ciertamente bueno, sino también porque existe tal que es el más apto para contemplar el cielo, con razón puede parecer creado más a semejanza de Dios que los demás cuerpos de los animales. Sin embargo, porque el hombre sin vida no se llama propiamente

cuerpo y orientación de las potencias del alma, y es la clave para afirmar la sede de la imagen. No hay, como ya afirmamos más arriba, una coincidencia entre hombre interior y el alma y hombre exterior y el cuerpo. La sede de la imagen es la *mens* en tanto que, como parte superior del espíritu, es capaz de unificar al hombre hacia Dios en todas sus dimensiones, haciéndole pasar de la exterioridad a la interioridad. Ese es, para Agustín⁶²⁴ (y para Guillermo, estimamos), el hombre interior: el hombre que es gobernado por la *mens*. Pero no la *mens* exclusivamente, sino el hombre gobernado por la *mens*, llamada a regir todas las dimensiones del hombre.

Con base en estas afirmaciones de Agustín, el siglo XII ha vuelto a plantear la cuestión de la sede de la imagen con especial agudeza. En ese sentido, destaca la tendencia de los autores a dar primacía dentro de la *mens* a alguna de las facultades que contiene para acentuar alguno de los aspectos del hombre. En ese contexto hay que entender la postura de Bernardo de Claraval, que en su obra *De gratia et libero arbitrio* coloca la sede de la imagen divina en el hombre en la voluntad, más concretamente en la libertad:

En estas libertades consiste la imagen y la semejanza del creador. Creo que la imagen y semejanza del creador con las que fuimos creados se encierran en estas tres clases de libertad: la imagen en la libertad de elección, y en las otras dos, cada uno de los aspectos de la semejanza. Si el libre albedrío es incapaz de sufrir el menor defecto o disminución es porque ha recibido más particularmente el sello de la imagen indeleble y sustancias de la divinidad (*De gratia et libero arbitrio*, IX, 28).

Así, el abad de Claraval es, a juicio de M. Ballano, el padre del voluntarismo cristiano que ve en la voluntad la facultad más elevada del hombre, la que lo hace semejante a Dios⁶²⁵. Con todo, la comprensión que tiene Bernardo de la voluntad no puede identificarse con nociones más modernas de libertad. Para Bernardo no se puede disociar de la racionalidad⁶²⁶, pues es un *motus rationalis*. Bernardo así abundaría en la línea agustiniana que ya presentamos en el capítulo anterior, que estima que la voluntad

hombre, tampoco el cuerpo solamente es llamado hombre exterior, ni solamente la vida que está en la sensibilidad del cuerpo, sino que se entiende quizá con más propiedad el uno y la otra juntamente” *De diversis quaestionis octoginta tribus*, 51).

⁶²⁴ Finalmente, no debe olvidarse que la cuestión 51 termina con un *caveat* agustiniano contra las distinciones muy acentuadas: “Habrá que guardarse en tales casos de hacer afirmaciones exageradas”.

⁶²⁵ Cf. Ballano, M. “A su imagen y semejanza. Aproximación a la antropología de san Bernardo”, en: *Obras Completas de san Bernardo II*, BAC, Madrid 1994, 27.

⁶²⁶ Cf. Cvetkovic, C. A., *Seeking the face of God...*, 51.

necesita de la razón, de la misma manera que la razón se manifiesta luego por medio de la voluntad.

En este contexto, ¿cuál es la postura de Guillermo de Saint-Thierry? Tanto C. A. Cvetkovic como C. A. Montanari estiman que Guillermo es fiel heredero de Agustín al poner el acento en la *mens*⁶²⁷ como *caput animae*, como vimos ya al hablar de la distinción de facultades que lleva a cabo en Nat Am. Para Cvetkovic además, la facultad más importante dentro de la *mens* es la memoria:

La sabiduría tiene su lugar en el espíritu o mente. La mente se llama así porque recuerda o porque domina en el alma, y se le adscribe la virtud del alma que domina todas las demás virtudes. La mente es una cierta fuerza del alma por la que nos adherimos a Dios y fruimos de Él (NatAm 28).⁶²⁸

Guillermo sería por tanto más partidario de un “misticismo intelectualista”⁶²⁹ que da una gran importancia a las facultades racionales del hombre. El elogio de la razón humana que recorre algunas de sus obras (singularmente NCEA) apoyaría esta visión. Con todo, esta visión nos parece que, por centrarse en aspectos muy concretos de los escritos, pierde la visión general del problema, que debe ser abordado a nuestro juicio desde la perspectiva que ha empleado también Agustín: no se trata singularizar facultades, sino de contemplar al hombre en su conjunto⁶³⁰. Como veremos más adelante, el hombre entero, en su relación con Dios, está llamado a convertir su razón abriéndose a la fe. La razón, como todas las facultades humanas, tiene que purificarse en el seno de la relación amorosa para devenir *ratio fidei*, razón sostenida (e iluminada) por la fe, como tendremos ocasión de comprobar en el capítulo sexto cuando analicemos el papel de la fe como inicio de la relación amorosa.

⁶²⁷ Cf. Cvetkovic, C. A., *Seeking the face of God...*, 137; Montanari, C. A., *Per figuras amatorias...*, 422 y ss.

⁶²⁸ “Sapientia vero digne constituitur in mente. Quae cum ideo mens dicatur, quod meminit, vel eminent in anima, bene illi adscribitur virtuti, quae super omnes eminent animae virtutes. Est enim mens vis quaedam animae, qua Deo inhaeremus et Deo fruimur”.

⁶²⁹ Cvetkovic, C. A., *Seeking the face of God...*, 138.

⁶³⁰ Montanari, C. A., *Per figuras amatorias...*, 421. Montanari recuerda que esta cuestión en el siglo XII no se plantea ya en los mismos términos que en Agustín, pues había autores que expresamente negaban el papel del cuerpo en la imagen divina (Arnaud de Bonneval) y otros que afirmaban la dignidad del cuerpo del hombre como parte de la imagen divina (Pedro Comestor y Esteban Langdon).

De esta forma, cuando se rige por la *mens* y ordena su *voluntas* según su *memoria Dei*, es capaz de volver sobre sí mismo y descubrir la presencia del Dios que le llama, que espera del hombre una respuesta acorde con la *llamada al amor* que ha recibido:

La semejanza por la que el hombre difiere de la bestia es la razón. Pues recordar a Dios no es propio del animal. [...] Recordar para comprender es propio del hombre, pero la perfección de la razón humana es comprender hasta el punto de amar y disfrutar amando. En efecto, si la piadosa memoria resplandece rápidamente en un cierto entendimiento acerca de Dios o en un pensamiento razonable sobre Él, la mente pura o el razonamiento se enciende en amor; y el amor, a través del afecto por el bien, inmediatamente asume una imagen tal o tan grande como es el propio bien supremo (ExCC 85).⁶³¹

Ese es el *hombre interior*, el que entra dentro de sí y ordena todos los aspectos de su ser (corporalidad, racionalidad, facultades volitivas y afectivas) en torno al *Summum Bonum* que ha descubierto en sí y que le llama a salir de sí para *elegir el bien*. En ese sentido tenemos que volver a traer a colación el texto de EpMD 200 donde se recuerda que la dignidad del hombre, que está en su albedrío (entendido como capacidad para elegir el bien) no se pierde en ningún momento⁶³². Inteligencia y voluntad se unen en la respuesta a la vocación humana.

Por eso a nuestro juicio la imagen de Dios no es un aspecto concreto del hombre: es la persona en tanto que abierta a Dios. Es la interpretación que del pensamiento de los agustinianos del siglo XII hace el pensador Pierre Magnard, que conviene que citemos:

En efecto, la semejanza del hombre con Dios no está en el orden de la pasión sino en el de la razón. La razón, dominando los afectos, permite al hombre usar los bienes terrestres para fruir únicamente de Dios. La semejanza con Dios está en la libertad

⁶³¹ “Similitudo quippe ista ratio est, qua distat homo a pecore. Dei enim non reminisci pecoris est; [...] reminisci ad intelligendum hominis est: intelligere usque ad amandum vel amando fruendum iam hominis perfecta rationis est. Si quidem pia memoria cito clarescit in quemdam intellectum de Deo vel rationabilem cogitationem, purus intellectus seu cogitatio rationalis statum calescit in amorem; amor vero per affectum boni continuo summi boni induit imaginem talem vel tantam, qualis vel quantus ipse est [...]”

⁶³² “Pues como castigo por el pecado y como testimonio de la dignidad natural perdida, se le ha otorgado como señal el libre albedrío, pero está cautivo. Incluso antes de la conversión y liberación de la voluntad nunca puede perderse por completo por ningún rechazo de esta. Este libre arbitrio permanece en el hombre, la criatura más digna y excelente, aunque lo utilice eligiendo el mal en lugar del bien [...]” (EpMD 200) (“Nam in poenam peccati, et testimonium amissae dignitatis naturalis, positum est ei in signum arbitrium, sed captivum; quod etiam ante conversionem et liberationem voluntatis numquam perdere potest ex toto ulla aversione ipsius voluntatis. In qui, etiam cum eo abutitur in eligendo malum pro bono, sicut dictum est, melior est et dignior omni corporea creatura”).

que implica el imperio de la razón sobre las afecciones. El alma humana adquiere en definitiva su estatuto de imagen no en la pasividad de un reflejo especular, sino en el acto por el cual el alma unifica el cuerpo, asegura su funcionamiento, le otorga la identidad personal al controlar los instintos naturales. Este acto no tiene como principio ninguna facultad subordinada, sino el soplo mismo de Dios.⁶³³

La persona, al poseer una voluntad libre, una razón que puede ser purificada y ordenada hacia el Bien, y una memoria que le revela quién es en realidad, es la imagen divina⁶³⁴. De ahí que la respuesta al interrogante que estamos planteando en este capítulo (¿quién es el amado, el sujeto de la relación amorosa con Dios?) sea: la *persona*.

Si como hemos visto la constitución del hombre es tal que está abierto a Dios, que es llamado es la restauración de la semejanza perdida por medio de la respuesta amorosa a Dios, no puede en ningún caso afirmarse que Dios se relacione solo con el alma, o con alguna de sus facultades (como la *mens*), sino que el sujeto de la relación con Dios es el hombre completo, el *hombre interior* o la persona, creada a imagen y semejanza de Dios: “Así, Dios, autor de la naturaleza, del cuerpo y del alma, forma al hombre a su imagen y semejanza” (NCEA 57)⁶³⁵. Así volvemos al inicio de este capítulo: el hombre se realiza amando, realiza la plenitud de su ser imagen de Dios por medio del amor.

[...] Porque para esto precisamente fue creado el hombre a imagen de Dios: para recordar piadosamente a Dios, y al acordarse, comprender con humildad y amar con ardor y sabiduría, hasta que pueda gozar de él y llegar a la perfección de su ser racional [...] (ExCC 84).⁶³⁶

Si el sujeto de la relación con Dios, el amado, es *la persona*, la pregunta que se impone por tanto ahora es, ¿qué es una persona y qué papel juega el amor en su

⁶³³ “En effet, la ressemblance de l’homme avec Dieu n’est pas dans l’ordre de la passion, mais dans celui de la raison que, dominant les affections, permet à l’homme d’user des biens terrestres pour ne jouir que de Dieu. Au demeurant, la ressemblance avec Dieu est dans la liberté, dont fait preuve cet empire de la raison sur les affections. L’âme humaine acquiert, en définitive, son statut d’image, non dans la passivité du reflet spéculaire, mais dans l’acte par lequel elle unifie le corps, en assure les synergies fonctionnelles, en pose l’identité personnelle, en maîtrise les instincts naturels. Cet acte a son principe non dans quelque suppôt, mais dans le souffle même de Dieu”. Magnard, P., “Image et ressemblance” en Brague, R. (ed.), *Saint Bernard et la philosophie...*, 76-77.

⁶³⁴ Cf. Ibid., 78.

⁶³⁵ “sic auctor naturae et corporis et animae conditor Deus *hominem* format *ad imaginem et similitudinem* suam [...]”.

⁶³⁶ “[...] In hoc etenim homo ad imaginem Dei conditus est, ut pie Dei reminiscens, hoc est ad intellegendum humiliter intelligens, hoc est ad amandum ardenter ac sapienter amans, usque ad fruendi affectum anima rationale existeret [...]”.

definición? Para responder a esa pregunta tenemos que seguir el itinerario agustiniano que ya expusimos en el tercer capítulo: del autodescubrimiento de la huella divina en las *Confesiones* al esfuerzo de comprensión del Dios que se ha hallado dentro de sí en *De Trinitate*. Conocer a Dios para conocerse a uno mismo.

En este caso en el caso de Guillermo de Saint-Thierry se impone pasar de la antropología en la que el ser humano aparece como *persona* llamada responder a su vocación al amor a la indagación por el *amante que avanza*, que será la que desvele el núcleo de significación del término *persona*. Por otro lado, a la luz de la persona del *amante* sabremos quién es de verdad el *amado*, y estaremos ya en condiciones de analizar la relación que se establece entre ambos, a la que dedicaremos el capítulo sexto.

Al mismo tiempo, el análisis del concepto *persona* aplicado a Dios nos va a abrir el camino a reflexionar, como ya hicimos con san Agustín, sobre el fundamento trinitario de la ontología, un aspecto muy original del pensamiento guillermiano que se halla en estrecha relación con la reflexión filosófica y teológica de nuestros días.

5. CAPÍTULO QUINTO. EL AMANTE: ONTOLOGÍA Y REVELACIÓN.

5.1. Persona y relación

A la hora de hablar de Dios, del *amante que avanza*, no podemos hacer aquí un estudio completo de la teología de Guillermo de Saint-Thierry, que supera el ámbito de nuestra tesis. En lo sustancial nos remitimos al retrato del Dios cristiano que hemos hecho a la hora de hablar de la figura cristiana del amor en la primera parte. Con todo, iremos viendo algunos aspectos de la visión específica que tiene Guillermo del Dios Trinidad conforme analicemos el papel que Cristo y el Espíritu Santo juegan en la relación amorosa en el capítulo sexto.

En este epígrafe nos vamos a centrar en una visión más amplia de Dios, visto como Trinidad, que nos ayudará a comprender no solo al *amante* como uno de los sujetos de la relación amorosa, sino también al *amado*, al ser humano como persona que se relaciona amorosamente con Dios.

¿Qué entiende Guillermo de Saint-Thierry por *persona*? Es la pregunta que se hace T. M. Tomasic en un artículo⁶³⁷ que nos va a servir de guía en nuestra exposición. En él, el autor elabora, dentro de su sistema fenomenologizante y de orientación neoplatónica, una lectura de la obra del abad de Saint-Thierry (singularmente del *Aenigma Fidei*⁶³⁸) en la que la noción de *persona* aparece en el centro y con unos rasgos filosóficos que estimamos tienen una gran fecundidad para nuestro estudio. De ahí que sigamos sus reflexiones en las páginas siguientes.

A la hora de estudiar la concepción guillermiana de la persona, el punto de partida ha de ser doble: el dogmático y el antropológico. Desde el punto de vista dogmático, el propio Guillermo se hace esta pregunta en el *Aenigma Fidei*, referida a las personas trinitarias: si el Dios cristiano es Trinidad, ¿qué significa decir que son tres? (*Si tres, quid tres?*, se pregunta en AeFid 32). Como recuerda M. Ruiz Campos en su monografía sobre

⁶³⁷ Tomasic, T. M., “William of Saint-Thierry against Peter Abelard: a dispute on the meaning of being a Person”, en: *Analecta Cisterciensia* 28 (1972), 3-76.

⁶³⁸ De acuerdo con Tomasic (Ibid., 4), Guillermo inicia su reflexión sobre la persona en el contexto de la disputa con P. Abelardo, que a su juicio disuelve en el seno de la Trinidad dicho concepto. Pero será en el *Aenigma Fidei* donde Guillermo no se limite a atacar a Abelardo sino a proponer su propia visión de la persona. Por ello a la hora de citar los textos de nuestro autor nos centraremos en esta última obra.

la teología trinitaria de Guillermo⁶³⁹, la respuesta a esta pregunta es una de las empresas intelectuales más complejas que la revelación cristiana ha suscitado y a la que toda la reflexión patristica ha dedicado un amplio espacio⁶⁴⁰. Guillermo, como buen lector de Agustín y de los padres de la Iglesia, sabe que la respuesta clásica es afirmar que Dios es *uno en su esencia y trino en su personalidad*. Es decir, en Dios hay tres *personas*. Pero ¿qué es una persona?

El segundo punto de partida es el antropológico: de acuerdo con Tomasic⁶⁴¹, aunque el término persona remite no solo a las personas trinitarias sino también a los seres humanos, la comprensión de la *personalidad* del hombre no puede hacerse, como dijimos, sin la comprensión de la persona trinitaria. De ahí la importancia que tiene la reflexión trinitaria del abad de Saint-Thierry en la comprensión de los dos sujetos de la relación amorosa. De esta forma, resulta sumamente interesante que el punto de partida de la reflexión de Tomasic sea justamente la noción de *imagen y semejanza* de la que hemos partido también nosotros.

Para Tomasic, ser *imagen* implica que la identidad del ser humano no se puede descubrir al margen de aquello de lo que es imagen⁶⁴². Por tanto para tener claro qué es el hombre como persona, hay que mirar a la persona trinitaria. A nuestro juicio, la reciprocidad entre el Dios Trinidad y el hombre creado a su imagen se expresa mejor como una *relación*, término que nos parece más adecuado que los que a veces emplea Tomasic (“estructura Tú-Yo”)⁶⁴³. Si la estructura del ser humano se desvela a la luz del misterio trinitario de tal forma que uno no se puede entender sin el otro, la dialéctica *sponsus-sponsa* que retrata Guillermo en su *Expositio in Cantica* revela a juicio de Tomasic una estructura ontológica de reciprocidad⁶⁴⁴ por medio de la cual el ser del hombre se explica a la luz del ser de Dios y viceversa. La teología y el lenguaje sobre

⁶³⁹ Cf. Ruiz Campos, M., *Ego et Pater unum sumus...*, 239.

⁶⁴⁰ Puede verse un sucinto análisis del trasfondo que esta cuestión tiene en la historia de los concilios y en el debate teológico de la época patristica (que encuadra la reflexión de Guillermo) en Corbin, M., *L'itinéraire interieur de Guillaume de Saint-Thierry*, Cerf, Paris 2019, 126.

⁶⁴¹ Cf. Tomasic, T. M., “William of Saint-Thierry against Peter Abelard...”, 6.

⁶⁴² Cf. Ibid.

⁶⁴³ Cf. Tomasic, T. M., *William of Saint-Thierry, towards a Philosophy...*, 373.

⁶⁴⁴ Cf. Tomasic, T. M., “William of Saint-Thierry against Peter Abelard...”, 10.

Dios se convierten en Guillermo en ontología, en la base de un pensamiento metafísico que pone la *relación* en el centro⁶⁴⁵.

Así, si tomamos ahora ambos puntos de partida de forma conjunta, el camino a seguir es claro: se hace necesario definir la *persona trinitaria* para comprender la *persona humana* porque tras la definición de persona no hay una cuestión meramente antropológica, sino que hay una cuestión *ontológica*, que hace referencia al *logos* de la realidad, realidad que ha sido creada por el Dios Trinidad y que lleva su sello.

De ahí la trascendencia de dar una adecuada definición de persona trinitaria. El propio Guillermo es consciente de esto cuando en su *Aenigma Fidei* se aparta de la visión trinitaria de Agustín en este aspecto. En efecto, como nos dice Ruiz Campos, Guillermo no parte del “prejuicio” agustiniano contra la noción de persona⁶⁴⁶, que admitiría el término persona “sólo para evitar malentendidos sobre Dios”⁶⁴⁷, centrando el resto de su investigación trinitaria sobre la unidad de la esencia divina. Guillermo, por el contrario, considera que el término *persona* es sumamente fecundo:

Sin embargo, como no se atrevía a decir “tres esencias”, se buscó qué poder decir, y se dijo “tres personas”. Aunque no expresara la realidad como es, no quedaba del todo sin respuesta al hablar de “tres” o de qué se trata cuando se habla de estas realidades, sino que se respondía de alguna manera en el modo común de hablar. Y por medio de la referencia a “tres personas”, se ha facilitado a los creyentes un discurso más abundante y preciso de algo que es de por sí inefable. Este discurso permite responder con cautela a los enemigos, indagar más sutilmente acerca de Dios y hablar de Él con los demás. Y la confesión de fe tiene la forma de palabras sanas, y es un instrumento adecuado para tratar o discutir sobre la palabra (AeFid 37).⁶⁴⁸

⁶⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 7.

⁶⁴⁶ “¿Qué nos resta, pues, sino confesar que estas expresiones son pastos de la indigencia, al hablar, en numerosas disputas, contra las insidias y errores de la herejía? Al afanarse la pobreza humana por poner al alcance de los sentidos del hombre, mediante el lenguaje, lo que opina en el secreto de su pensar del Señor Dios, su Creador -ora sea creencia piadosa, ora una cierta inteligencia-, temió decir tres esencias, no fuera a sospecharse diversidad en aquella igualdad suprema” (*De Trin.* VII, 4, 9).

⁶⁴⁷ Ruiz Campos, M., *Ego et Pater unum sumus...*, 242. De la misma manera, Ladaria recuerda que el término persona lo emplea Agustín en ausencia de una mejor herramienta para explicar la pluralidad en Dios. Cf. Ladaria, L. F., *El Dios vivo y verdadero: el misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2015⁵, 356.

⁶⁴⁸ “Cum tamen non auderet tres essentias dicere, quaesivi sine offenculo diceret, et dixit tres personas. [...] Quo etsi res sicut est non diceret, non omnino tamen teceretur, cum loqueretur, quid tria vel quid tres, sed communi etiam modo loquendi aliquid responderetur. Non solum autem, sed et per haec nomina trium personarum facta est omnibus fidelibus fandi de ineffabili copia copiosior et compendiosior, et ad

De este fragmento nos interesa destacar dos cosas. La primera es que el concepto de persona se convierte en un *instrumento hermenéutico* para profundizar en la realidad inefable de Dios y por tanto en la entraña de la realidad. La noción de persona es, como hemos visto, un camino hacia la entraña de la realidad, hacia la reflexión ontológica. Por otro lado, Guillermo adopta una visión positiva del término persona, que es un “instrumento verbal adecuado” para penetrar en el misterio trinitario⁶⁴⁹.

El lenguaje se convierte así no en fuente de equívocos sino en instrumento de conocimiento de realidades ocultas, lo cual contrasta no sólo con la opinión que san Agustín tenía del uso del concepto *persona*, sino también con la visión de Pedro Abelardo. De hecho, uno de los aspectos que Guillermo ataca de Abelardo en su *Disputatio adversus Abaelardum* es justamente que su concepción del Dios cristiano implica una *destructio personarum*⁶⁵⁰, la destrucción del concepto de persona. De ahí que, en sus escritos, Guillermo adopte una visión que revela una mayor confianza en la razón (*fidei illustrata*, como veremos en el capítulo sexto) no solo para comprender, sino para expresar los misterios del Dios Trinidad por medio del término persona.

Aunque Guillermo dedica una serie de párrafos del *Aenigma Fidei* (38 y 39) a la definición de persona, a juicio de Tomasic la reflexión debe partir (para entender la opción que hará el abad de Saint-Thierry por una definición de persona que se aleja de la clásica de Boecio) de la *Expositio in Cantica*, es decir, del diálogo amoroso entre el esposo y la esposa, donde en un pasaje se dice lo siguiente:

Desde entonces, instruida por las tentaciones, purificada por el arrepentimiento e iluminada divinamente, comienza la esposa a conocerse a sí misma y a encontrar en sí misma a aquel a quien buscaba. Ahora, como esposo y esposa, en íntima compañía, con familiar conversación, insinuándose mutuamente, complaciéndose mutuamente, alabándose mutuamente, preludian la alegría de su unión mutua (ExCC 89).⁶⁵¹

respondendum cautius inimicis et ad subtilius inquirendum de Deo et conferendum cum amicis. Et confessio fidei formam habet sanorum verborum, et ad tractandum vel disputandum aptum verbi instrumentum”.

⁶⁴⁹ Cf. Ruiz Campos, M., *Ego et Pater unum sumus...*, 244.

⁶⁵⁰ “Por lo tanto, propone en la unidad de la esencia divina no tanto una distinción, como él mismo promete, sino la destrucción de las personas” (Adv Abael. III, 4-5) (“Proponit ergo in unitate divinae essentiae non tam distinctionem, sicut ipse promittit, quam destructionem personarum”).

⁶⁵¹ “Ex quo enim erudita tentationibus, mundata per paenitentiam, divinitus illuminata, semetipsam cepit cognoscere et in semetipsa quem quaerebat invenire, iam sponsus et sponsa amico consortio, familiar

Este texto revela que es en el contexto de la relación amorosa donde se conocen las personas. Mutua presencia, compañía, conversación, alabanza: términos que veremos constituyen el núcleo del concepto de relación que analizaremos en el capítulo sexto leyendo los textos de Guillermo. Esta vinculación profunda entre persona y relación es uno de los núcleos del pensamiento de Guillermo y uno de los aspectos más fecundos de su pensamiento, al llevar a cabo una descripción casi fenomenológica de lo que constituye una relación entre personas, y en concreto la relación amorosa. Para Tomasic, la palabra clave a la hora de entender el vínculo entre persona y relación es *insinuar*, que tiene aquí un significado literal: *in-sinu-are* significaría *estar-en-el-seno* del otro. Demos la palabra al propio Tomasic:

La estructura existencial de la persona es la de intencionalidad, reciprocidad y la noción adicional, insinuación. Desde el contexto del pasaje anterior, la insinuación no puede entenderse simplemente como implicación. Un *sponsus* y una *sponsa* no se mantienen a distancia el uno del otro, más bien se llevan mutuamente a sus pechos en un abrazo: ellos se *in-sinu-an* mutuamente. La insinuación es entonces un modo de conocimiento coextensivo a la situación intersubjetiva de *abrazo-abrazado*. La misma noción aparece en un pasaje que describe la relación mutua del Padre y el Hijo, en el cual el Hijo es entendido como la insinuación del Padre.⁶⁵²

Estar en el seno del otro es para Tomasic la base de la identidad personal en el pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry, y esta visión está de acuerdo con la importancia del autoconocimiento como modo de descubrir la alteridad que avanza que ya hemos expuesto en epígrafes anteriores. De acuerdo con esta visión, solo cuando se ama se es *persona*. Solo en el contexto de la relación amorosa se puede descubrir la propia identidad. El amar del amante y el amado se convierte así en el marco ontológico que permite, finalmente, dar un retrato ajustado de la antropología guillermiana.

colloqui, invicem se sibi insinuantes, invicem placentes, invicem laudantes praelibat gaudium mutuae coniunctionis”.

⁶⁵² “The existential structure the person is that of intentionality, reciprocity and the added notion, insinuation. From the context of the above passage insinuation cannot taken to mean simply implication. A sponsus and a sponsa not keep each other arms length rather they take each other to their breasts in an embrace: they insinuate one another. Insinuation is then a mode of knowledge coextensive with the intersubjective situation of embracing-embraced. The same notion appears in a passage describing the mutual relatedness of the Father and Son, in which the Son is understood the insinuation of the Father. Tomasic, T. M., “William of Saint-Thierry against Peter Abelard...”, 38.

Por tanto, en el pensamiento de Guillermo la intersubjetividad adquiere un matiz ontológico clave en el que la *relación es revelación*⁶⁵³, de la propia identidad y de la identidad del otro, del amado y del amante. Este carácter de *revelación* mutua de la verdadera identidad en el seno de la relación es lo que permite introducir a Guillermo un término que, como veremos, es clave: *agnitio* (reconocimiento). En la relación amorosa el amado se reconoce a sí mismo como persona, de la misma manera que es capaz de reconocer al amante que avanza. El reconocimiento se produce en la mutua donación, de tal forma que para D. Penna esta es la clave de la ontología guillermiana: *ser significa reconocer en la donación*⁶⁵⁴, una definición sobre la que volveremos más adelante.

Dicho esto estamos en condiciones de interpretar la definición de persona que emplea Guillermo de Saint-Thierry en *Aenigma Fidei* 38:

La persona se define de dos maneras: como una sustancia individual de naturaleza racional, o como aquel que puede ser conocido de forma cierta por su forma propia [cuius pro sui forma, certa sit agnitio].

La primera definición, que hace referencia a la substancia para producir una comprensión clara, une el término persona al consorcio de nombres que se dicen substancialmente y por sí mismos de Dios. Así como se dice Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, y sin embargo, no tres dioses, sino un solo Dios, así se predicaría y se diría que el padre es persona, el Hijo es persona y el Espíritu Santo es persona, en resumen, una sola persona. Según esta definición, no hay más razón para decir tres personas que para decir tres dioses.

De acuerdo con la segunda definición, cuando se pregunta qué son los tres, respondemos tres personas: cada una de ellas, desde su propia forma de pronunciación, con sus respectivas designaciones de persona del Padre, del Hijo o del Espíritu Santo, al revelar un conocimiento cierto de sí mismas, pueden dar una respuesta a la pregunta qué son los tres. Se dice que son tres personas con un nombre común, como se dice tres hombres o tres personas, como si fueran tres propiedades relativas, para entenderse la persona del Padre, la persona del Hijo, y la persona del Espíritu Santo. Y dado que lo propio del Padre es engendrar, lo propio del Hijo es

⁶⁵³ Tomasic, T. M., “William of Saint-Thierry against Peter Abelard...”, 39.

⁶⁵⁴ Penna, D., “Amor ipse intellectus est: Amore e conoscenza in Guglielmo di Saint-Thierry”, en: Moreschini, C. (ed.), *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all’Idealismo tedesco*, Feeria, Firenze 2015, 186.

ser engendrado, lo propio del Espíritu Santo es proceder de ambos, en estos aspectos propios no se entiende separación de naturaleza, sino un cierto reconocimiento personal [quaedam personalis agnitio] [...] (AeFid 38).⁶⁵⁵

La cita es larga y densa, pero de gran importancia. El punto de partida es, como puede comprobarse, el rechazo explícito de la definición de persona de Boecio. El rechazo a esta definición tiene sentido en la línea que hemos apuntado antes de defensa del concepto de persona frente a las interpretaciones como la de Abelardo que tendían a disolver la pluralidad trinitaria en la unidad de la esencia divina. Así, según Ruiz Campos, Guillermo manifiesta aquí un cambio frente a Agustín (que tendía a acentuar la unidad de la esencia divina) y también frente a la postura de Boecio, que “acentúa todavía más la afirmación de la sustancia divina como punto de partida de su teología trinitaria”⁶⁵⁶. El rechazo a la definición clásica de Boecio por parte de Guillermo se debe, según este autor⁶⁵⁷, a dos motivos principales:

- La predicación de la persona como sustancia la sitúa en el plano de las predicaciones *ad se* de Dios que solo se predicán de la unidad divina, no de la pluralidad de personas. Sería el equivalente a afirmar que Dios es una persona, sin que sirva para explicar la pluralidad trinitaria.
- En acento que pone la definición de Boecio en la individualidad separaría demasiado las personas trinitarias. La noción clásica de Boecio pone además el acento en una cierta “opacidad e incomunicabilidad”⁶⁵⁸ de las personas que casa mal justamente con las relaciones que se establecen en el seno de la Trinidad. Para Tomasic, si una persona es lo que afirma Boecio en la

⁶⁵⁵ Diffinitur autem persona a diffinitionibus duobus modis: sive rationalis naturae individua substantia, sive cuius pro sui forma certa sit agnitio. Prima diffinitio nomen substantia praefrens, quo se offerat, non ambiguus intellectus est; videlicet ad consortium nominum eorum quae substantialiter et ad se de Deo dicuntur. Ut sicut dicitur Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus, et tamen non tres dii, sed unus est Deus, sic de Deo persona praedicetur et dicatur persona Pater, persona Filius, persona Spiritus sanctus, in suma ver una persona. Et secundum hanc diffinitionem non magis ibi fas est dicere tres personas, quam tres deos. Porro iuxta altera diffinitionem requisiti quid tres, respondemus tres personas: cum singulae earum ex forma pronuntiationis suae, qua dicitur, sive persona Patris, sive persona Filii, sive persona Spiritus sancti, certam sui praefrens agnitionem, ad respondendum quid tres, aliquam habeant facultatem. Respondetur enim et dicitur tres personae, quasi tria propria relativa, et intelligantur persona Patris, persona Filii, persona Spiritus sancti. Et cum proprium sit Patris quod genuit, proprium Filii quod genitus est, proprium Spiritus sancti quod ab utroque procedit, in his propriis nulla intelligitur naturae separatio, sed quaedam personalis agnitio [...].

⁶⁵⁶ Ruiz Campos, M., *Ego et Pater unum sumus...*, 246.

⁶⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 247-248.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, 248.

definición, es imposible que sea aplicable a las personas trinitarias⁶⁵⁹. Las personas trinitarias no son *individuos*. Esto es lo que justifica que Tomasic afirme que para Guillermo hay una distinción entre el “yo” (*self*) y la “persona”⁶⁶⁰.

De ahí que nuestro autor apueste por otra definición: *cuius pro sui forma, certa sit agnitio*. El origen -también boeciano- de esta definición ha sido ampliamente trazado por los estudiosos⁶⁶¹, pero el punto de partida es bien distinto. Para analizar convenientemente esta definición, hemos de partir de su significado. Ruiz Campos, en su edición del *Aenigma Fidei*, la traduce “*aquello de lo que se tiene un conocimiento cierto en virtud de su forma*”. Anderson, en la edición inglesa de la obra, la traduce como “*that of which, by its form, there is a certain knowledge*”⁶⁶². M. Corbin traduce como “*ce dont la connaissance est certaine par sa propre forme*”⁶⁶³. Los términos principales de la definición son, a nuestro juicio, *forma* y *agnitio*: la forma con que se presenta la persona, y el reconocimiento que esta forma suscita. Se trata por tanto de una definición de persona que, en cierto modo, *lleva implícita la relacionalidad* en cuanto que necesita por un lado una *forma* que se manifiesta, y por otro, que esta forma sea reconocida por alguien. La base para la definición es, como dice Ruiz Campos, “*el conocimiento que las personas ofrecen de sí mismas*”⁶⁶⁴.

El verbo resulta clave, a nuestro juicio. La persona es *darse a conocer*, apertura de sí, ofrenda a otro, *reconocimiento en donación*, como decíamos antes. Lo que Guillermo dice de las personas trinitarias, afirma Tomasic, ha de aplicarse a la persona humana en tanto que la plenitud de la personalidad es justamente entrar en comunión con

⁶⁵⁹ Cf. Tomasic, T.M., “William of St. Thierry: an Archetypal Distinction between *self* and *persona*”, en: Sommerfeldt, J. R. (ed.), *Simplicity and ordinariness: studies in Medieval Cistercian History VI*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1980, 173.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, 171.

⁶⁶¹ Cf. Ruiz Campos, M., *Ego et Pater unum sumus...*, 249, en nota, donde el autor subraya cómo en un primer momento fue Déchanet quien atribuyó la definición a la influencia de san Basilio. Luego J. Anderson acertó en su edición del *Aenigma Fidei* al vincular la definición con el *Liber de persona et de duabus naturae* de Boecio. Finalmente, como señala Ruiz Campos, R. Silva ha destacado la influencia de Fulgencio de Ruspe y algunos de sus escritos en la interpretación del término *agnitio*. Cf. Silva, R., “Su una fonte sconosciuta del personalismo trinitario di Guglielmo di Saint-Thierry”, en: *Rivista Teologica di Lugano* 7 (2002), 449-472.

⁶⁶² William of St. Thierry, *The Enigma of Faith*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1973, 65.

⁶⁶³ Corbin, M., *L'itinéraire intérieur...*, 128.

⁶⁶⁴ Ruiz Campos, M., *Ego et Pater unum sumus...*, 246.

Dios y, en Dios, con los demás⁶⁶⁵. En ese sentido Guillermo continúa la línea de Agustín en las *Confesiones*, donde el proceso de *personalización* se lleva a cabo en el seno de la relación con Dios.

Junto al polo de la *forma*, el polo de la *agnitio* habla de re-conocer, de apertura al otro que re-conoce, que es tanto el Otro divino como los otros hombres. Frente a la noción substancialista boeciana, esta definición de persona se fundamenta en la existencia de otros con los que relacionarse en el horizonte de ser reconocido, del propio ser persona. Es lo que Tomasic explicaba con el término *insinuatio*: ser persona como *estar-en* el otro. Para este autor, tras la definición de *persona* adoptada por Guillermo hay una “intersubjetividad ontológica”⁶⁶⁶. La *agnitio*, tal y como la entiende este autor, es un “modo subjetivo de conocimiento”⁶⁶⁷, que implica al mismo tiempo una toma de conciencia del otro y de uno mismo, que “sugiere que la noción de la identidad personal de uno no es accesible a la conciencia si no es reconocida a la luz del otro”⁶⁶⁸.

La *agnitio* es por tanto, como decíamos antes, una *revelación* del propio ser personal que se produce gracias a la relación y en el seno de la relación. Esta mutua apertura, en el caso de las personas trinitarias, se realiza en una comunidad eterna⁶⁶⁹ que no implica pérdida de unidad, sino unidad de esencia cuando la esencia es apertura e intersubjetividad⁶⁷⁰.

En este sentido Guillermo se relaciona con un contemporáneo suyo, Ricardo de san Víctor, en su esfuerzo por superar la definición de Boecio de persona en favor de una perspectiva que favorece la intersubjetividad frente a la visión substancialista de la persona. Ricardo parte de la experiencia del amor humano para comprender la substancia divina, dado que Dios se ha definido a sí mismo en la revelación cristiana como amor⁶⁷¹. Así, la identificación del *Summum Bonum* divino con la *Summa Caritas*⁶⁷² le lleva a un

⁶⁶⁵ Tomasic, T. M., “William of Saint-Thierry against Peter Abelard...”, 42.

⁶⁶⁶ Ibid., 40.

⁶⁶⁷ Ibid., 43.

⁶⁶⁸ “It suggests the notion that one’s personal identity is inaccessible to oneself unless be recognized in light of another’s”. Ibid., 43.

⁶⁶⁹ Cf. Corbin, M., *L’itinéraire intérieur...*, 128.

⁶⁷⁰ Cf. Ibid., 57.

⁶⁷¹ Cf. Rydstrom-Poulsen, A., “Introduction” en: Richard of Saint-Victor, *On the Trinity*. Translated, with an Introduction, by Aage Rydstrom-Poulsen, Brepols Turnhout 2021, 39.

⁶⁷² Ibid., p. 44. Resulta interesante comprobar como para Ricardo el planteamiento sobre la substancia divina surge de la afirmación de Dios como amor, no de su identificación con el ser (Ex 3, 14), abriendo el

planteamiento de las personas trinitarias en línea relacional muy similar con el del abad de Saint-Thierry. Ricardo acentúa también el aspecto relacional al definir la persona como “existencia incomunicable de naturaleza racional”⁶⁷³ (“*naturae rationalis incomunicabilis existentia*”). La noción clave de esta definición es la de *existencia*. Una persona es una *existencia* o un existente, un *alguien* y no un *algo* (como podría deducirse de la definición substancialista de Boecio). Por eso afirma Ricardo:

Si reflexionas sobre esto con atención y lo meditas con cuidado, verás a través del nombre “substancia” no se significa tanto quién como qué. Y, al contrario, a través del nombre “persona” no se significa tanto qué como quien.⁶⁷⁴

Según Ladaria⁶⁷⁵, la clave para comprender la *existencia* está en que el término permite, al mismo tiempo, salvaguardar el ser de cada una de las personas (su *sistere* o permanencia en el ser) y al mismo tiempo vincularlas entre ellas (la partícula *ex* justamente abre a la alteridad de personas que se relacionan). Las personas trinitarias “*existen*”, es decir, permanecen en su ser relacionándose, que es lo que Guillermo, de acuerdo con la visión que estamos presentando, indica también con el término *insinuatio*.

Relación y amor

Volviendo a la comprensión guillermiana de la persona por medio de la *agnitio*, tenemos que preguntarnos ahora ¿en qué contexto se produce este reconocimiento, esta *agnitio*? A nuestro juicio, no cabe duda de que se presenta en la relación amorosa. Así lo afirma Tomasic al final del estudio que hemos estado comentando, afirmando que la plenitud de la apertura que es la persona es la relación amorosa⁶⁷⁶. Ya hemos podido comprobar al principio de esta primera parte del capítulo el papel que la relación (amorosa) con Dios juega en la *recuperación de la imagen divina*, en el ser auténticamente persona. Ahora, al estudiar la concepción guillermiana de persona podemos ver el fundamento teórico de esta afirmación. Por otro lado, el hecho de que las

camino a otras ontologías, como veremos más adelante. La identificación de la Trinidad con la caridad es un tema frecuente desde Agustín: *vides caritatem si vides Trinitatem* (*De Trin.*, VIII, 8, 12).

⁶⁷³ “*naturae rationalis incomunicabilis existentia*”. Cf. Ricardo de san Víctor, *De Trinitate*, IV, 23. Citamos según la edición de E. Otero: Ricardo de san Víctor, *La Trinidad*, Sígueme, Salamanca 2015.

⁶⁷⁴ Ricardo de san Víctor, *De Trinitate*, IV, 7.

⁶⁷⁵ Cf. Ladaria, L. F., *El Dios vivo y verdadero...*, 359.

⁶⁷⁶ Tomasic, T. M., “William of Saint-Thierry against Peter Abelard...”, 42.

personas trinitarias se manifiestan amándose es algo que encontramos en toda la tradición cristiana. En ese sentido, y para evitar reiteraciones, nos remitimos a lo que dijimos a la hora de hablar de la visión cristiana del amor y sobre la ontología trinitaria de Agustín, en especial en relación con la analogía relacional del libro VIII del *De Trinitate*. Guillermo asume plenamente esta herencia que con el fundamento en la afirmación *Dios es amor* ve en el amor la sustancia de las relaciones trinitarias. Así podemos comprobarlo en pasajes como este:

Por lo tanto, te amas a ti mismo, oh amable Señor, en ti mismo, cuando el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, el amor del Padre al Hijo y del Hijo al Padre; y es tan grande este amor que es unidad; tanta es la unidad que es “homousion”, es decir, la misma sustancia del Padre y del Hijo (DCD 14).⁶⁷⁷

No podemos entrar en profundidad en este tema por salirse de los límites de nuestro estudio y adentrarse en el campo de la teología trinitaria. Baste decir ahora, con M. Ruiz Campos⁶⁷⁸, que la expresión *Dios es amor* tiene en Guillermo una lectura claramente trinitaria: solo en el amor entre las personas trinitarias, la comunión entre ellas hace surgir el amor con que Dios ama a los hombres y que es la sustancia del dinamismo amoroso que analizaremos en el capítulo sexto, algo que Guillermo caracterizará con una expresión clave: *unitas Spiritus*. Así, si antes veíamos qué es una persona para Guillermo (persona es relación) ahora comprobamos que esa relación es amor. Persona es por tanto aquel que ama, que entra en una relación de amor.

También a la hora de exponer cómo la sustancia de la relación en que consisten las personas trinitarias es amor Guillermo se acerca a Ricardo de san Víctor. Para este autor, las relaciones trinitarias no son sino amor, y lo propio de cada una de ellas es su *modus amandi*⁶⁷⁹. Si el ser de Dios es amor, las tres personas trinitarias han de ser amor, diferenciándose en su forma de expresar dicho amor: *differentia ex caritate*⁶⁸⁰. La

⁶⁷⁷ “Amas ergo te, o amabilis Domine, in teipso, cum a Patre procedit et Filio Spiritus sanctus, amor Patris ad Filium, et Filii ad Patrem; et tantus est amor ut sit unitas; tanta unitas ut sit omousion, id est eadem Patris et Filii substantia”.

⁶⁷⁸ Ruiz Campos, M., *Ego et Pater unum sumus...*, 47.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, 360.

⁶⁸⁰ Cacciapuoti, P., *Deus existentia amoris: Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Riccardo di san Vittore*, Brepols, Turnhout 1998, 218-219. Toda la obra de Cacciapuoti es de gran interés por su detallado análisis del papel que juega el amor en la ontología ricardiana.

persona, en Ricardo de san Víctor, es su amor. En un pasaje de gran trascendencia afirmará:

Sin duda es necesario que en la suma simplicidad sea lo mismo ser y amar. Entonces, para una de las tres será lo mismo su persona y su propio amor. Por eso una pluralidad de personas que existen en una única divinidad no será algo distinto de una pluralidad de personas que posee una única y misma dilección, que además es suprema y según distintas propiedades.⁶⁸¹

Comentando esta afirmación de Ricardo, afirma Ladaria que, salvando las obvias distancias, también es aplicable al ser humano (lo cual está en línea con todo lo hemos dicho en las páginas anteriores). Así, para Ricardo (y, a nuestro juicio, también en Guillermo) “en la cualidad del amor se determina lo que somos”⁶⁸². De esta manera, la comparación con Ricardo de san Víctor nos interesa por cuanto tanto él como Guillermo de Saint-Thierry han partido de la *relación* para comprender las personas divinas, permitiendo una visión de la persona como ser en relación y abriendo el camino hacia una visión ontológica del amor como la relación que mantienen las personas trinitarias.

Si ser persona es amar, el hombre y Dios, el amante y el amado, se comprenden a la luz de la relación amorosa que brota del amor que existe y sostiene a las personas trinitarias. Guillermo de Saint-Thierry mantiene así una visión singular sobre el ser humano, imposible de desvincular de su ontología trinitaria. Como afirma P. Verdeyen, nadie como Guillermo ha sabido comprender el sentido antropológico que tienen los misterios cristianos⁶⁸³. Este es uno de los temas más originales de la reflexión guillermiana y de él se deriva la reformulación en clave relacional de dos aspectos del pensamiento de platonismo cristiano: la comprensión del ser y la relación metafísica entre creador y criaturas.

5.2. De la persona a la ontología

De la noción guillermiana de persona como *reconocimiento en donación*, como darse a conocer, apertura e intersubjetividad se deriva, a nuestro juicio, una renovación

⁶⁸¹ Ricardo de san Víctor, *De Trinitate*, V, 20.

⁶⁸² Ladaria, L. F., *El Dios vivo y verdadero...*, 360.

⁶⁸³ Cf. Verdeyen, P. *La théologie mystique...*, 43.

de la ontología en clave trinitaria. Ya hemos apuntado en la primera parte, tanto al hilo del estudio del amor cristiano como en el caso de san Agustín, que el amor adquiriría una densidad como relación que funda la realidad y que permite el acceso a su sentido más profundo, de tal forma que podemos hablar de una *dimensión ontológica del amor*. Ahora que hemos visto cómo Guillermo sustenta las personas trinitarias (y la persona humana) en la relación amorosa, es momento de abordar esta cuestión de forma más profunda.

La cuestión del repensamiento de la cuestión del ser a la luz de la revelación de Dios como Trinidad y como amar trinitario se ha suscitado en la teología católica en los últimos 50 años bajo la noción de *ontología trinitaria*. Aunque como reconoce Coda esta noción no es nueva pues su origen está en el deseo de los Padres de la Iglesia de “captar en la creación la impronta del Creador”⁶⁸⁴. Pero el padre de la expresión *ontología trinitaria* es el teólogo Klaus Hemmerle, que la acuñó en su breve escrito de 1976 *Tesis para una ontología trinitaria*⁶⁸⁵.

El punto de partida de Hemmerle es el deseo de replantear la ontología, entendida como “doctrina del ente y del ser”⁶⁸⁶, de modo que tenga su origen en la teología trinitaria. Sin la Trinidad, entendida como “dar y ser”⁶⁸⁷ piensa Hemmerle, es imposible dilucidar el sentido del ser, que es el cometido de toda ontología. Así, la expresión “ontología trinitaria” es, en palabras de P. Coda, un término reciente que pretende dar “voz al ser” desde la reflexión cristiana de Dios como Trinidad y como relación⁶⁸⁸. Si para É. Gilson la revelación del Dios de Israel en el libro del Éxodo (“soy el que soy”, en Ex 3, 14) determinaba una apertura a un planteamiento nuevo sobre el ser (lo que Gilson llamaba “metafísica del Éxodo”)⁶⁸⁹, la pregunta que plantea ahora es: ¿no afecta a la concepción del ser la comprensión de Dios como Trinidad y como amor que aparece en el Nuevo Testamento? ¿No genera acaso una metafísica distinta?

⁶⁸⁴ Coda, P., *Desde la Trinidad: el advenimiento de Dios entre historia y profecía*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2014, 645.

⁶⁸⁵ El escrito, dedicado a Hans Urs von Balthasar, está recogido en Hemmerle, K., *Tras las huellas de Dios: ontología trinitaria y unidad relacional*, Sígueme, Salamanca 2005.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, 23.

⁶⁸⁷ *Ibid.*, 27.

⁶⁸⁸ Cf. Coda, P., “L’ontologia trinitaria: che cos’è?”, en: *Sophia* 4 (2012), 160.

⁶⁸⁹ Cf. Gilson, É., *El espíritu de la filosofía medieval...*, 65 y ss.

Esta pregunta ya se la hizo J. Ratzinger en su *Introducción al cristianismo*, donde identificaba la tradición agustiniana como la artífice de una revolución en el pensamiento, llamando en su obra a la filosofía a profundizar en dicha revolución:

Escuchemos de nuevo a Agustín: “en Dios no hay accidentes, sino solamente sustancia y relación. En estas palabras se esconde una imagen revolucionaria del mundo: se quiebra el dominio total de la idea de sustancia y se concibe la relación como una forma primigenia de lo real del mismo rango que la sustancia. Así se puede superar lo que hoy llamamos “pensamiento objetivado” y se nos revela una dimensión del ser. Quizás pueda afirmarse que el cometido del pensamiento filosófico que se deriva de estas observaciones, no se ha llevado aún suficientemente a cabo [...].⁶⁹⁰

Justamente la ontología trinitaria busca lo más específicamente cristiano, y para Hemmerle lo específicamente cristiano es la concepción del amor como *lo que permanece*:

Si lo que permanece es el amor, entonces la trasposición del centro de gravedad desde el sí mismo al otro, el movimiento (no entendido ya en sentido aristotélico) y la *relatio* (no entendida tampoco como categoría o menos aún como accidente de pobre onticidad) han llegado a ocupar el centro. [...] Solo una cosa permanece: participar en el hacer de aquel movimiento que es la *agape* misma. Este movimiento es el ritmo del ser, o mejor, el ritmo del dar, de dar que se da a uno mismo.⁶⁹¹

Así, la *relación* se pone en el centro de esta nueva ontología, no como mero accidente o categoría, sino como clave para pensar el ser. De hecho, la ontología trinitaria se desarrollaría, en palabras de Hemmerle, como una “fenomenología del amor”⁶⁹². La descripción de la relación amorosa es lo que permite una reflexión auténticamente cristiana sobre el ser, y es aquí donde Hemmerle y Guillermo de Saint-Thierry se encuentran a nuestro juicio, pues la obra del abad de Saint-Thierry no es sino una amplia reflexión sobre el amar cristiano, la relación entre el Dios amante y el hombre amado que revela el sentido de toda la realidad y por tanto permite un acceso al sentido del ser.

⁶⁹⁰ Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2020¹⁷, 155.

⁶⁹¹ Hemmerle, K., *Tras las huellas de Dios...*, 50.

⁶⁹² *Ibid*, 51.

Así, la reflexión trinitaria sobre el papel de la persona y del concepto de relación (que se origina en san Agustín, aun con los límites que hemos señalado) es desarrollada, profundizada y ampliada por Guillermo de Saint-Thierry en su descripción del amar divino y de la respuesta del amar humano, amar que es reflejo del ser divino. El ser de Dios, su esencia, es ser Padre, Hijo y Espíritu Santo, es decir, ser-relación:

Según la forma de las sanas palabras de la fe, y partiendo de la razón de la fe sobre los nombres esenciales de Dios, decimos que hay una esencia del Padre, una esencia del Hijo, una esencia del Espíritu Santo; y sin embargo, no tres esencias, sino una sola esencia (AeFid 55).⁶⁹³

“Esencia”, término cargado de resonancias ontológicas, significaría en el pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry (siguiendo como estamos haciendo la lectura de Tomasic) “reciprocidad total, insinuación, coextensividad y coeternidad”⁶⁹⁴. Los números 73 y 74 del *Aenigma Fidei* justamente pretenden dar esta visión de la esencia divina al tratar de armonizar la unidad de esencia y la trinidad de personas:

La Trinidad no debe llamarse inseparable si es posible separar esas tres personas. Aunque estas tres personas no puedan ser mencionadas juntas, deben entenderse juntas. Porque lo verdaderamente inseparable no admite ninguna separación. Si alguien piensa que las tres personas de la Trinidad pueden ser separadas, no se debería llamar a la Trinidad inseparable, sino una unidad. De hecho, en las personas está la Trinidad, en la naturaleza está la unidad.

La naturaleza de la Trinidad, que es única en todas partes, como tiene su existencia y totalidad en todas partes, no puede admitir la separación de las personas [...] Por lo tanto, la misma relación del nombre personal impide que las personas sean separadas, ya que al nombrarlas juntas también insinúa que están juntas (AeFid 73-74).⁶⁹⁵

⁶⁹³ “Ideo secundum formam sanorum in fide verborum, et praemissam ex ratione fidei regulam de essentialibus Dei nominibus, dicimus essentiam Patrem, essentiam Filium, essentiam Spiritum sanctum; et tamen non tres essentias, sed unam essentiam”.

⁶⁹⁴ “Total reciprocity, insinuation, coextensivity and coeternity”. Tomasic, T. M., “William of Saint-Thierry against Peter Abelard...”, 63.

⁶⁹⁵ “Trinitas enim inseparabilis dici non debet, si tres illae personae aliquatenus valent separari. Tres enim personae etsi non possunt simul dici, non tamen nisi simul debent intelligi. Hoc enim vere inseparabile dicitur quod nullatenus recipit separationem. Quod si quisquam separari posse putat tres in Trinitate personas, non Trinitas separabilis dicenda est, sed unitas. Quippe in personis constat Trinitas, in natura unitas”.

De esta forma, si la estructura de cada persona trinitaria es ser la *insinuatio* de las otras, la esencia divina no puede significar sino *ser-con*⁶⁹⁶, lo que nos permite un replanteamiento del ser en clave relacional, en clave de relación amorosa, de *amar*. Como concluyen tanto Tomasic como Ruiz Campos, la dinámica trinitaria de mutua inhabitación de las personas es expresión de que “uno no puede ser persona auténticamente sino en la reciprocidad con el otro”⁶⁹⁷, una reciprocidad que es reciprocidad de amor.

La densidad ontológica que adquiere la intersubjetividad, manifestada bajo el término *relación*, impide considerarla a la manera aristotélica como un mero accidente⁶⁹⁸, como decía antes Hemmerle. No es una mera congruencia entre dos entidades, como se ha solido presentar. No es algo que “está entre las personas”, sino que es interioridad, presencia, luminosidad, apertura que llega a su plenitud en la relación amorosa. Al adoptar una ontología trinitaria fundamentada en la categoría *relación*, Guillermo sostiene que no existen, en puridad ontológica, seres cerrados, opacos, comunicables. El fruto de la sobreabundante comunicación trinitaria (la creación, pero sobre todo la persona humana) lleva la marca del *diálogo* que constituye las personas divinas.

5.3. Ontología trinitaria y participación

Ahora bien, antes de entrar de lleno en el estudio de la relación amorosa, se impone que intentemos precisar conceptualmente la naturaleza de dicha relación, a la luz de lo que hemos expuesto. Si partíamos de la afirmación de que el hombre es *imagen de Dios* y hemos visto las profundas implicaciones antropológicas de todo esto, ¿cómo articular filosóficamente el vínculo que une a Dios y al hombre a la luz de la ontología trinitaria que acabamos de presentar?

Ya vimos cuando tratamos sobre la visión agustiniana del amor cómo san Agustín asume una ontología de la *participación*, que implica la existencia de una huella divina

Natura enim Trinitatis quae sola est ubique tota, sicut ubique suum habet esse et unum et totum, sic separationem non potes recipere personarum. [...] Idcirco relatio ipsa vocabuli personalis personas separari vetat, quas cum simul nominat, simul etiam insinuat”.

⁶⁹⁶ Ibid., 65.

⁶⁹⁷ Cf. Ibid., 68. Ruiz Campos, M., *Ego et Pater unum sumus...*, 257, n. 157.

⁶⁹⁸ Cf. Ibid., 66, citando AeFid 71, donde se afirma que las personas no deben ser consideradas *secundum accidens*.

en todo lo creado. Siguiendo la línea platónica, Agustín explica por medio de este vocablo la relación entre lo sensible y lo inteligible en la célebre cuestión 46, en la que trata sobre las ideas. En ella afirma que las ideas son “ejemplares eternos e inmutables de las cosas, contenidos en la inteligencia divina”⁶⁹⁹. Así, las realidades creadas participan en Dios *como ejemplos* por medio de la presencia en Dios de las ideas de estas realidades:

[...] Pues ¿qué hombre religioso y formado en la verdadera religión, aunque todavía no pueda contemplar esas cosas, va a atreverse a negar, más aún, no va a confesar que todas las cosas que existen, es decir, todo lo que se contiene en su género por su propia naturaleza específica para que existan, han sido procreadas por Dios creador, y que todas las cosas que viven, viven siendo Él su autor, y que la conservación universal de las realidades, y el mismo orden por el cual las cosas que cambian ejecutan sus ciclos periódicos con un gobierno seguro, todas están guardadas y gobernadas por las leyes del Dios soberano? Asegurado y admitido todo esto, ¿quién va a atreverse a afirmar que Dios creó irracionalmente todas las cosas? Si eso no puede decirse y creerse con razón, queda que todas las cosas han sido creadas con la razón. No con la misma razón de ser el hombre que el caballo, porque es absurdo pensar tal cosa. Ya que cada cosa ha sido creada con sus propias razones. Y ¿dónde hay que pensar que existen esas razones sino en la mente misma del Creador? En efecto, Él no contempla cosa alguna fuera de Sí para que lo que iba creando lo crease según aquello. Pensar tal cosa es sacrílego. Y si esas razones de todas las realidades creadas y por crear están contenidas en la mente divina, y en la mente divina no puede existir cosa alguna si no es eterno e inmutable, y a esas razones principales de las realidades Platón las llama Ideas, es que no solamente existen las ideas, sino que ellas mismas son verdaderas, porque son eternas, y permanecen en su ser, e incommutables, por cuya participación resulta que existe todo lo que existe, de cualquier modo que existe [...] (*De diversis quaestiones octoginta tribus* 46, 2).

Para Rydstrøm-Poulsen⁷⁰⁰ la idea de participación en Agustín y en sus seguidores se manifiesta por medio de dos términos que ilustran bien la relación metafísica Dios-hombre: *coherencia* y *continuidad*. Hay una coherencia íntima entre el orden creado y el increado y, al mismo tiempo una continuidad que se expresa por medio de la noción de

⁶⁹⁹ La cita es del clásico sobre la participación de C. Fabro: “Esemplari eterni e incommutabili delle cose, contenute nell’intelligenza divina”. Cf. Fabro, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo santo Tomasso d’Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1963³, 80.

⁷⁰⁰ Cf. Rydstrøm-Poulsen, A., “Introduction” ..., 38.

exemplum o vestigio. Las cosas creadas son *exempli* de Dios, vestigios del creador que las ha creado.

Por otro lado D. Bell explica la doctrina de la participación como una herencia de corte neoplatónico que Agustín asume⁷⁰¹ (aunque transformando el emanatismo plotiniano por el creacionismo cristiano). Esta doctrina ve en Dios, Ser Verdadero, la fuente y el origen de todo el ser. Por ello, afirma Bell, todo *participa* del ser de Dios⁷⁰², y el hombre de una forma privilegiada. A nuestro juicio, estas afirmaciones, sin ser falsas, acusan una falta de precisión. *Participar* puede ser entendido de muchas formas, y las afirmaciones de Bell parecen incurrir en aquello que denuncia el *test de Tomasic*: confundir sistemas metafísicos que emplean lenguajes similares. Así, Bell quiere en este aspecto acercarse a Plotino cuando (como ya hemos dicho) aunque los lenguajes sean similares, la metafísica plotiniana y la cristiana son muy diferentes.

Y la clave para entenderlo la acabamos de estudiar: la persona. La tradición neoplatónica concebía la realidad como una *gradación en el ser*. En ese sentido es fácil explicar la relación entre el Uno neoplatónico y el mundo y las criaturas en términos de participación. Pero el Dios cristiano no es el Uno plotiniano, como ya sabemos. No estamos hablando simplemente de *grados de ser*. El Dios cristiano, amor recíproco de personas trinitarias, se relaciona *personalmente* con el hombre, que también es persona. Esa es una relación que, a nuestro juicio, no puede expresarse por medio de la noción de *participación* si por medio de ella entendemos una gradación en el ser. Aunque Agustín emplee el vocablo *participación* con mucha frecuencia, no lo hace en el sentido plotiniano (y mucho menos en el sentido que le dará la metafísica aristotélico-tomista que explica la participación desde la causalidad eficiente).

Por eso la interpretación de Rydstrøm-Poulsen nos parece que está, en ese sentido, más orientada para expresar la articulación metafísica entre el hombre y Dios: participación, pero no *participación como grados de ser*. Participación como *vestigio e imagen*. Esa será también la postura de Guillermo de Saint-Thierry.

⁷⁰¹ Cf. Bell, D. N., *The image and likeness...*, 21.

⁷⁰² “Por nosotros mismos no somos nada. Si existimos, si somos, es porque Dios nos da la existencia. Como Dios es el Ser Supremo, todo lo que *es* lleva -aunque sea mínimamente- su marca. Es semejante a Dios en cierto grado” (“Of ourselves we are nothing. If we exist, if we are, it is only because we have been granted existence by God; but since God is Supreme Being, anything that is bears -to that tiny trifling existence- a likeness to God”). Bell, D. N., “The Mystical Theology...”, 73.

Así, Guillermo diferencia en sus escritos entre *vita seminalis*, *vita sensualis*, *vita rationalis*. Dios es el dador del ser de toda criatura, pero de forma distinta en cada caso⁷⁰³. Cvectovic acierta, a nuestro juicio, al emplear la palabra “*reflejar*” para referirse a esta relación entre las criaturas y el creador. Por eso nos interesa subrayar dos pasajes de la obra guillermiana en la que se expresa la relación que Dios mantiene con el hombre, por un lado, y con la creación en su conjunto por otro.

El hombre, como ya hemos visto, ha sido creado *ad Deum*, es decir, está llamado a la relación con Dios (es *imagen* de Dios). Esto tiene profunda relación con un pasaje de *De natura corporis et animae* donde la reforma de la semejanza se entiende como participación ontológica a modo de causa ejemplar y no tanto de participación entendida como *gradación en el ser* en el *Summum Bonum* que es Dios:

Quando se dice que el hombre fue hecho a imagen de Dios, es como si se dijera que Dios hizo la naturaleza humana partícipe de todo bien. Porque Dios es la plenitud de todos los bienes y el hombre es la imagen de Dios. Por lo tanto, en su capacidad para ser receptáculo de toda la plenitud del bien, la imagen tiene similitud con el ejemplo principal (NCEA 86).⁷⁰⁴

La reforma que Guillermo de Saint-Thierry plantea al hombre caído es justamente un camino de relación con el Dios que ama, que es causa ejemplar del hombre como imagen de Dios. Esta relación de *ejemplaridad* es, a nuestro juicio, más apropiada que la noción defendida por D. Bell para explicar la vinculación metafísica entre el hombre y Dios.

Por otro lado, a la hora de hablar de la creación en *Aenigma Fidei* Guillermo adopta de forma clara este modelo para explicar la vinculación entre Dios y la creación por medio de Cristo:

[...] Ya que en Dios (en quien se encuentra la vida que ha sido hecha, y en quien todo lo que es es Dios) está desde la eternidad la esencia primordial de todas las cosas que existen temporalmente, estas cosas exteriores son solo un ejemplo de ese sumo modelo con cierta semejanza en su verdad interior. No son accidentes para Él,

⁷⁰³ Cf. Bell, D. N., *The image and likeness...*, 89.

⁷⁰⁴ “In eo enim quod ad imaginem Dei factus dicitur homo, tale est ac si diceretur quia humanam naturam participem omnis boni fecit Deus. Plenitudo enim omnium bonorum est Deus imago autem Dei est homo. Igitur in eo quod sit plenitudinis omnis boni capax, ad principale exemplum imago habet similitudinem”.

sino que proceden de Él tanto en origen natural, como en razón causal y en el orden de la providencia (AeFid 64).⁷⁰⁵

Este párrafo se ubica en la discusión sobre el nombre “creador” referido a Dios, que le permite a Guillermo justamente preguntarse por la relación que mantiene Dios con su criaturas. De este pasaje nos interesa destacar dos ideas que, a nuestro juicio, dibujan la visión guillermiana de la relación metafísica entre Dios y las criaturas:

- a. Guillermo califica a la creación como “ejemplo de aquel supremo modelo” (*exemplum summi illius exemplaris*), adoptando una postura que Verdeyen califica de “ejemplarismo cristológico”⁷⁰⁶. Todas las cosas hallan en Cristo, sabiduría del Padre, su causa ejemplar. De esta forma, si se quiere hablar de participación, habrá que especificar que la participación de las criaturas (y del hombre) en la realidad divina se hace *por medio de la persona de Cristo y a modo de ejemplo*. En este sentido Guillermo continúa la línea del agustinismo medieval que derivará en Buenaventura.
- b. Por otro lado, resulta sumamente interesante que Guillermo hable de “toda criatura exterior” (*omnis haec forensis creatura*). Comentando esta definición, Ruiz Campos afirma que para Guillermo la creación tiene “consistencia propia, en cuanto auténticamente distinta de sí”. En la relación entre Dios y la creación como *exemplum* existe una mayor distancia, distancia que otorga autonomía a la realidad creada. Esta realidad es “exterior” (*forensis*) respecto a Dios: ha sido creada por él pero ahora es *distinta de él*, aun manteniendo la condición de *exemplum*. Lo que ha sido creado *ex nihilo* es *lo otro que Dios*: es en la medida en que es sostenido en el ser por aquel con quien se relaciona amorosamente.

Por tanto, si ahora ponemos en conexión la concepción de persona de Guillermo con su *ejemplarismo cristológico*, podemos comprender la importancia que tiene para articular la *relación* entre Dios y el hombre, entre el amante y el amado. Los hombres no son, dice M. Corbin, meros accidentes, sino que son ejemplares del Ejemplar, *rostros*,

⁷⁰⁵ “Cum enim in Deo, in quo quod factum est vita est, et in quo quidquid est Deus est, ab aeterno sit principalis essentia omnium quae temporaliter sunt, non nisi exemplum summi illius exemplaris, et similitudo aliqua interioris veritatis et omnis haec forensis creatura, non illi accidens, sed inde procedens et natural origine et causali ratione et ordine providentiae”.

⁷⁰⁶ Cf. Verdeyen, P. *La théologie mystique...*, 137.

signos de la bondad de Dios⁷⁰⁷. Si la persona (trinitaria y humana) es ser-con, apertura y reciprocidad, se abre el espacio para una relación entre Dios y los hombres, relación de amor que ha de garantizar que se mantenga el carácter personal de ambos sujetos. Eso es lo que asegura una metafísica de participación como *exemplum* tal y como hemos descrito: el mantenimiento de las identidades personales de ambos sujetos de la relación. El *exemplum* se me ofrece y se me da, se abre a la relación pero al mismo tiempo supone una diferencia irreductible. Esa diferencia es lo que permite la auténtica relación.

5.4. El amante que sale al encuentro

El avance del amante: la revelación

Además de su naturaleza relacional y trinitaria, hay un aspecto del amante que tenemos que tratar porque define la naturaleza de su rol de *amante* en la relación amorosa: su iniciativa de amar, su prioridad de la donación o, en palabras de Jean Luc Marion, su *avance*.

Para Marion, este avance se produce por una decisión de amar primigenia que define al amante. El amante es el que se decide a amar, lo cual en el caso del Dios Trinidad es tautológico pues Dios es ese mismo amar entre las tres personas. Por eso Marion subraya la absoluta gratuidad del avance del amante al afirmar: “yo amo primero, sin más razón que aquel a quien me arriesgo a amar, sin esperar su respuesta, sin suponer la reciprocidad, sin siquiera conocerlo”⁷⁰⁸. Ya hemos podido comprobar, al hilo de nuestro estudio sobre el deseo humano como *respuesta* a la *llamada divina*, que la prioridad y la gratuidad de la donación de Dios es uno de los aspectos más destacados de la reflexión guillermiana, algo que de nuevo lo vincula con Marion, que recuerda que “el amor del amante siempre gana, porque no tiene ninguna necesidad de ganar algo para ganar(se), de manera que gana incluso y sobre todo cuando pierde”⁷⁰⁹.

⁷⁰⁷ Corbin, M., *L'itinéraire intérieur...*, 148.

⁷⁰⁸ Marion, J. L., *El fenómeno erótico...*, 100.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, 89.

¿Cómo se manifiesta en los escritos del abad de Saint-Thierry este carácter del Dios amante que avanza hacia el hombre? Singularmente por medio de sus reflexiones sobre la *revelación de Dios al hombre*. Como buen lector de la Sagrada Escritura, Guillermo sabe que el Dios-amor es un Dios que se da a conocer al hombre de forma progresiva: en la creación, en la historia e incluso en una persona: Jesucristo. Este hecho será recogido en sus escritos (sobre todo en los tratado sobre la fe) como manifestación justamente de la *iniciativa amante de Dios* para con los hombres:

El oculto designio de la voluntad de Dios es el sacramento más alto de todos los sacramentos, el cual revela según su beneplácito, a quienes quiere y como quiere. Es divino en su naturaleza y se revela de alguna manera también divina y a quien Él mismo lo otorga y considera digno. Más bien, no es divino, sino que es Dios mismo, porque Él es el Espíritu Santo, que es la voluntad substancial de Dios (SpecFid 61).⁷¹⁰

De este pasaje nos interesan dos ideas: la primera es que la revelación es la manifestación pura de su voluntad, y esa voluntad no es sino la donación de sí mismo, su darse a conocer (*donante ipso*) por medio del Espíritu Santo. De este extremo ha afirmado Marion que supone una alteración radical en la perspectiva del conocimiento: la verdad de Dios no se conoce sino por medio del Espíritu Santo que se halla en los corazones de los hombres. El conocer no se produce así a la medida de la razón humana, sino a la medida de la donación divina, del *avance* del amante⁷¹¹. Revelación, donación y amor divino aparecen intrínsecamente vinculadas en la obra del abad de Saint-Thierry y es un aspecto que halla eco en las recientes reflexiones de Marion sobre el concepto filosófico de revelación para una filosofía cristiana:

Si, por lo tanto, todo fenómeno se manifiesta en la medida en que se da, entonces la Revelación de Dios como caridad, y de un Dios que consiste únicamente en caridad, se manifestará absolutamente, sin reservas ni compromisos, en la medida misma, que es absoluta, incondicional e infinita, en la que Dios se da: “dando se revela, revelando se da”.⁷¹²

⁷¹⁰ “Occultum enim voluntatis Dei et altissimum est es omnium sacramentorum sacramentum, quod notum facit secundum bonum placitum suum, quibus vuult et sicut vuult; quod sicut divinum est, sic modo quodam divino revelat et qui donante ipso dignus est. Quin potius non divinum, sed Deus est, quia ipse Spiritus sanctus qui substantialis voluntas Dei est”.

⁷¹¹ Cf. Marion, J. L., *D’ailleurs, la Révélation*, Grasset, Paris 2020, 196-197.

⁷¹² “Si donc tout phénomène se manifeste dans la mesure où il se donne, alors la Révélation de Dieu comme charité, et d’un Dieu qui ne consiste qu’en charité, se manifestera absolument, sans réserve ni compromis,

Ahora bien, Guillermo no se conforma con afirmar la voluntad de Dios de darse (que es su *avance*), sino que ve en la presencia encarnada de Cristo el centro y culmen de dicha revelación:

Pues nadie jamás ha visto a Dios con estos ojos corporales, pero por medio de lo que nos ha narrado el Unigénito que está en el seno del Padre mediante un relato inefable, la criatura racional, pura y santa, se llena con la visión inefable. Esta puede comprender al narrador de esa manera, dado que es la Palabra, no un sonido estruendoso que golpee los oídos, sino una imagen de la mente que se revela (AeFid 4).⁷¹³

De esta forma, por medio de Cristo, de su vida y sus enseñanzas se pone de manifiesto la plenitud de la revelación divina, del *avance del amante*, un avance que según Marion es totalmente gratuito, es pura donación e invitación para amar que no necesita de reciprocidad alguna⁷¹⁴. Es cierto que el amar divino no necesita reciprocidad, pero *invita a amar*. Para Guillermo toda la obra de Dios, todo lo revelado en Cristo, busca suscitar la presencia del amante en la vida del amado, su *avance*, para que la *llamada* divina sea acogida por medio de la *respuesta* humana:

Por lo tanto, todas las cosas, ya sean hechos o palabras del Verbo de Dios, son tomadas como una sola palabra para nosotros; todas las cosas que leemos, escuchamos, hablamos, meditamos, ya sea para provocar amor o infundir temor, nos llaman hacia él, nos envían a él [...] (SpecFid 121).⁷¹⁵

De hecho, tal es el *avance* de Dios que no solo se encarna, sino que, como destaca Guillermo en el *Aenigma Fidei*, su mensaje (su *narración*, como dice AeFid 4) se adapta a las capacidades del hombre. De hecho, el *Aenigma Fidei* es un tratado que, aunque

à la mesure, elle-même absolue, inconditionnée et infinie, où Dieu se donne: “dando se revelat, revelando se dat” (la cita es de San Bernardo: SC 8, 3). Marion, J. L., *D’ailleurs, la Révélation...*, 179.

⁷¹³ “Deus enim corporeis oculis istis nemo unquam vidit; sed narrante Unigenito, qui est in sinu Patris, narratione ineffabili, creatura rationalis munda et sancta impletur e visione ineffabili. Quae sic potest intelligere narrantem, sicuti est verbum, non sonus aurens strepens, sed imago mentis innotescens”

⁷¹⁴ “El amante encuentra una seguridad absoluta en el amor: no la seguridad de ser, ni de ser amado, sino la de amar. Y la experimenta en la misma ausencia de reciprocidad. Supongamos que un amante ama -pero sin devolución, porque no lo aman o han dejado de amarlo. ¿Ha perdido? ¿Qué ha perdido? Habrá perdido seguramente la seguridad de que lo aman; pero en absoluto la seguridad de amar -dado que al menos insiste en amar sin esperar ningún amor a cambio. Y conservará también dicha seguridad durante todo el tiempo que quiera -mientras ame como el primero y sobre todo como el último”. Marion, J. L., *El fenómeno erótico...*, 89.

⁷¹⁵ “Omnia ergo facta vel verba Verbi Dei unum nobis verbum sunt; omnia quae de eo legimus, audimus, loquimur, meditatur, sive provocando amorem, sive incutiendo timorem, ad unum nos vocant, ad unum nos mittunt [...]”

insiste de forma reiterada en lo inefable del misterio divino (cf. AeFid 1), destaca la profundidad del *avance* de Dios al mostrar cómo Dios se hace comprensible a los hombres, se abaja para poder darse a conocer. Así, en AeFid 29, al hablar del surgimiento de comprensiones erradas de la naturaleza divina, Guillermo insiste en que Dios se entrega al lenguaje humano, permitiendo ser comprendido y, por tanto, conocido⁷¹⁶.

La acogida del avance: la humildad

Ahora bien, si este es el avance del amante, su “heme aquí” para los hombres, la pregunta que se suscita ahora es, ¿cómo acoge el hombre ese avance para devenir *amado*? En la primera parte de nuestro estudio pudimos comprobar cómo para Agustín la acogida de Dios en su vida tenía lugar por medio de un *cambio de lógicas*. A la lógica del dominio de la propia razón, que pretende objetivar y “dominar” el objeto de deseo se contraponía la lógica del encuentro y de la acogida. Frente al deseo de saciarse de lo contingente controlándolo se hallaba el descubrimiento de un Otro al que acoger humildemente. La acogida del avance del amante se produce por medio de la renuncia al propio orgullo y deseo de dominio y la humilde acogida de lo otro de sí como un don.

De aquí que la acogida humilde del *avance* del amante actúe a modo de condición de posibilidad de toda relación amorosa, por lo que es importante que, antes de concluir nuestro retrato del Dios amante, tratemos a modo de gozne entre el capítulo quinto y el capítulo sexto (ya dedicado al análisis de la relación amorosa que se inicia con la fe) la necesaria acogida del don divino por medio de la humildad.

Así, Guillermo de Saint-Thierry parte como Agustín de la humildad como camino hacia la relación amorosa. No se puede acoger el amar divino en una relación amorosa sin creer en el *avance* del amante, en la posibilidad del amor (*per humilitatem ad fidem*). Y sin humildad es posible creer. El propio Guillermo lo expresa magistralmente:

[...] El umbral de la fe no se atraviesa a menos que se entre con la cabeza humilde.
La fe es como un ojo de una aguja: un camello enorme no puede entrar por ella a

⁷¹⁶ “Y así, esa naturaleza inefable del Sumo Bien fue más indulgente y se entregó a las palabras humanas al revelarse a sí misma, para ayudar a la piedad humana hacia Dios” (AeFid 29) (“et ideo ineffabilis illa natura summi boni paulo indulgentius in verba humana passa est seipsam dimmittere, in adiutorium humanae ad Deum pietatis”).

menos que haya sido reducido y rectificado hasta la humildad y simplicidad de Cristo. Sin embargo, aquellos que llegan al umbral de la fe son orgullosos y arrogantes y mientras se les llama a creer y se les invita a entrar, permanecen y discuten con el portero preguntando por qué se permite la entrada a uno y a otro se le excluye, hasta que por el juicio justo del portero se les cierre la puerta [...] (SpecFid 16).⁷¹⁷

Este pasaje es, a nuestro juicio, sumamente interesante por varias razones. En primer lugar, reitera aspectos que ya hemos visto: el avance del amante (prioridad de la donación divina) que es gratuito y abierto a todos puede no ser acogido por todos. Pero ante todo este pasaje es relevante por reflejar de manera profunda (por medio de una imagen muy viva) la diferencia entre la lógica de la fe (lógica de la acogida del don) y la lógica del dominio, encarnada por el personaje que discute en la puerta las condiciones de entrada hasta quedar fuera. Si leemos esta imagen en la falsilla del *iter* agustiniano que describimos en la primera parte de nuestro estudio se verá claramente cómo el deseo de controlar y objetivar las condiciones de la fe se convierte en una vía muerta que no permite acceder a la fe. La fe requiere otra puerta, la de la humildad.

La humildad resulta así un punto clave en la acogida del amor divino, y al mismo tiempo uno de los aspectos más fecundos del pensamiento del abad de Saint-Thierry. Al igual que para pensar la iniciativa amante de Dios en la revelación Cristo es fundamental, también lo es como modelo y ejemplo de humildad. En un reciente artículo sobre el tema, R. M. Tillisch⁷¹⁸ recuerda que tanto Guillermo como Bernardo tienen en la persona y el obrar de Cristo el modelo último de la humildad. En la *Expositio super Cantica*, Guillermo dedica una serie de pasajes a comparar a Cristo con el lirio de los valles, la más humilde de las flores, resaltando la humildad de la encarnación y pasión y la necesidad de que la esposa imite esta humildad aun siendo consciente de la enorme semejanza que existe entre su humildad y la de Cristo:

⁷¹⁷ “[...] in ostium fidei, nisi humiliato capite, nullis ingreditur. Foramen acus es fides; no potest per eam intrare camelus enormis et tortuosus, nisi ad humilitatem et simplicitatem Christi adtenuatus fuerit et directus. Venit autem ad ostium fidei superbus et elatus; et dum vocatur ad credendum, et invitatur ad ingrediendum, stat et disputat contra ostiarium cur alio admissio, alius excludatur; donec iusto iudicio ostiarii clauditur ei ostium [...]”.

⁷¹⁸ Tillisch, R. M., “Humility and humiliation in William of Saint-Thierry’s *Expositio* and Bernard of Clairvaux’s *Sermons on the Song of Songs*” en: Tyler Sergent, F., Rydstrøm-Poulsen, A., Dutton, M. L., (eds.), *Unity of Spirit: Studies...*, 60-77.

La humildad en Cristo difiere de la humildad en un cristiano. Aunque Cristo siempre mostró el máximo ejemplo de humildad para la humanidad, la humildad en Cristo es diferente a la humildad en un seguidor suyo. Porque en cualquier persona pura, la verdadera humildad radica en estimarse a uno mismo por lo que realmente es y, a través del conocimiento de sí mismo, considerarse insignificante. [...] Por lo tanto, su humildad no radicaba en la estimación que tenía de sí mismo, sino en sus acciones; se humillaba al enseñar no solo actos humildes, sino que también realizaba o toleraba a los más humildes y los que eran indignos de su majestad (ExCC 106).⁷¹⁹

Esta constatación de la desemejanza entre la humildad de Cristo y la humildad del hombre ha sido objeto de una interesante reflexión por parte de Jean-Louis Chrétien. Para el pensador francés, el don que Dios hace de sí mismo al encarnarse revela justamente la precedencia y la superioridad del amor divino, condición de posibilidad de todo amor humano. Con todo, afirma Chrétien, “llena de gozo saber que Dios es más humilde que nosotros”⁷²⁰.

Como dice el texto, la humildad supone para el hombre ante todo autoconocimiento. El camino de la fe, afirma Tillisch, no se emprende sino tras la toma de conciencia de la propia limitación⁷²¹. Es lo mismo que le sucedió a Agustín cuando, tras darse cuenta del callejón sin salida del neoplatonismo, abrazó la *alteridad trascendente* en el cristianismo, reconociendo su incapacidad de salvarse a sí mismo. Verse a uno mismo en realidad es ese adelgazamiento que Guillermo propone en SpecFid 16 para acceder a la fe.

Este hecho revela, a juicio de R. Brague (en un estudio de gran interés a la hora de leer filosóficamente la noción de humildad), cómo la concepción de la humildad como virtud es una de las innovaciones que el cristianismo aporta a la historia del pensamiento⁷²². En ese mismo sentido de vinculación entre fe y autoconocimiento ha abundado Jean-Louis Chrétien. Para el pensador francés la humildad es justamente

⁷¹⁹ “Sciendum autem quoniam, licet a Christo summum homini semper humilitatis prodeat exemplum, alia tamen humilitas in Christo, alia in christiano. Siquidem in puro quolibet homine vera est humilitas aestimare de semetipso id quod est, et ex cognitione sui seipsum vilescere sibi. [...] Non ergo in aestimatione humilitas ei erat, sed in opere; qui in hoc semetipsum humiliabat, quod non solum docebat humilia, sed et prae cunctis hominibus humillima, et maiestati eius indignissima, vel faciebat, vel tolerabat”.

⁷²⁰ Chrétien, J. L., *La mirada del amor*, Sígueme, Salamanca 2005, 17.

⁷²¹ Cf. Ibid., 63.

⁷²² Cf. Brague, R., “Anthropologie de l’humilité”, en: Íd. (ed.), *Saint Bernard et la philosophie...*, 129.

“conocernos a nosotros mismos para poder olvidarnos”⁷²³, un conocimiento de sí que solo es posible ante Dios, en el encuentro con el amante que avanza.

De esta forma, al poner la humildad en el inicio de la fe Guillermo está siguiendo un camino clásico en la tradición filosófica del platonismo cristiano que busca a Dios por medio de los límites del propio conocimiento proponiendo una transformación de orden existencial. De hecho, R. Brague ha señalado que las reflexiones medievales sobre la humildad enlazan de forma directa con las preguntas originales de la filosofía encarnadas en Sócrates⁷²⁴. De la misma manera, como ha señalado el prof. Verdú en un estudio que ya citamos al hilo de nuestro tratamiento de san Agustín, el platonismo cristiano (tanto antiguo como medieval) hizo de la búsqueda del *Summum Bonum* una cuestión que compromete toda la vida de quien lo busca⁷²⁵. La vida es, en cierto modo, *appetitus Boni*, pero dicho apetito, como vimos con san Agustín, no se sacia sino reconociendo la propia limitación (humildad) y la necesidad del *otro que avanza*. En palabras del prof. Verdú:

[...] quien tiene puesta su esperanza en sí mismo, cree en sí mismo, confía en sí, en verdad se cree sano y no reconoce su mal. Y esto, lo vean o no los grandísimos filósofos griegos, sólo es posible o porque considera a Dios, a la Verdad, algo corruptible y sometido al tiempo, como lo es él, convertido en la medida de todas las cosas; o porque él se considera en sí puro, Dios, la Verdad. ¿Quién dejará lo que ve y domina, el producto de su poder, por lo que ni ve, ni domina si no es porque cree que lo que ni ve, ni domina, ni podrá nunca dominar, es mejor que todos sus dominios, e incluso que el dominio mismo? [...].⁷²⁶

Solo la humildad permite cambiar esta estéril perspectiva de dominio y admitir la prioridad del don, de la necesidad de la relación fundante con Dios para caminar hacia la verdad. La humildad permite creer y confiar, es decir, abrirse a una relación con quien es digno de fe porque es digno de ser amado, como hemos visto, y al mismo tiempo reconocer los propios límites que la donación del amor divino supera, lo que suscita el agradecimiento del hombre amado. Como dice R. Brague, los hombres son tierra (*humus*,

⁷²³ Chrétien, J. L., *La mirada del amor...*, 13.

⁷²⁴ Cf. *Ibid.*, 131.

⁷²⁵ Cf. Verdú Berganza, I., “La humildad y el acceso a la verdad...”, 387.

⁷²⁶ *Ibid.*, 388.

raíz de *humilitas*) pero tierra del paraíso⁷²⁷: la toma de conciencia de su condición no limita sino que abre al conocimiento auténtico de la verdad.

También Chrétien ha insistido sobre este aspecto al vincular humildad no sólo con autoconocimiento, sino con libertad: el humilde es el que es “libre para el otro”⁷²⁸. Esta apertura a la alteridad es clave para entender la humildad como *acogida del avance del amante* y por tanto condición de posibilidad de toda relación amorosa. Liberado de los propios ídolos y las falsas imágenes de uno mismo, el hombre es libre y capaz de devenir *amado*.

Finalmente, hay un aspecto relativo al papel de la humildad que, a la hora de contemplarla como la actitud necesaria para abrirse a la fe, no ha sido destacado a nuestro juicio por los expertos. Se trata del contexto monástico en el que escribe Guillermo. Como vimos en la introducción, el contexto de la vida cenobítica en que desarrolló su pensamiento Guillermo no se ha tenido en cuenta en muchos casos a la hora de estudiar su pensamiento⁷²⁹.

En efecto, ¿cómo estudiar el papel de la humildad sin acudir a la Regla de san Benito, texto que marcaba y guiaba la vida de Guillermo como monje y que dedica su capítulo más amplio a la humildad? La humildad es, para san Benito, la virtud del monje por excelencia, y dedica el capítulo séptimo de la Regla a describir un camino de crecimiento en la humildad de doce grados destinado a hacer crecer al monje en su apertura a Dios. Por eso estimamos que la reflexión guillermiana sobre el papel de la humildad ha de leerse a la luz de este capítulo⁷³⁰.

Aunque no podemos aquí sintetizar todo lo que el estudio de la Regla de San Benito ha concluido acerca de la humildad, sí es necesario que destaquemos algunos aspectos del capítulo séptimo. En primer lugar, la Regla concibe la humildad como una renuncia a la lógica del dominio en cuanto que advierte al monje contra la “propia

⁷²⁷ Cf. Brague, R., “Anthropologie de l’humilité...”, 135.

⁷²⁸ Chrétien, J. L., *La mirada del amor...*, 23.

⁷²⁹ En ese sentido, cabe destacar que Brague, aunque se refiere en su escrito a san Bernardo, ha tenido la lucidez de vincular las reflexiones antropológicas sobre la humildad con la vivencia de la Regla de San Benito. Cf. Brague, R., “Anthropologie de l’humilité...”, 140.

⁷³⁰ Baste como ejemplo de la importancia de la humildad para un monje benedictino como Guillermo que en el comentario exegético a la Regla más reciente, el de Aquinata Böckmann, ocupa unas 100 páginas. Cf. Böckmann, A., *Christus Hören: Exegetischer Kommentar in Zur Regel Benedikts Teil 1*, EOS, Sankt Ottilien 2011, 340-437.

voluntad”, es decir, contra una vida que se encierra sobre sí y que pretende realizarse al margen de la relación con el *Summum Bonum*:

Pero que no hagamos nuestra propia voluntad se nos avisa con toda la razón, pues así nos libramos de aquello que dice la Escritura santa: “Hay caminos que les parecen derechos a los hombres, pero al fin van a parar a la profundidad del infierno”. Y también por temor a que se diga de nosotros lo que se afirma de los negligentes: “Se corrompen y se hacen abominables en sus apetitos” (RB VII, 21-22)

En segundo lugar, como ha señalado A. Böckmann⁷³¹, la humildad es un camino de liberación de la esclavitud del propio *yo*. La relación con Dios y con los hermanos, la apertura a los otros es la clave de la auténtica libertad para san Benito como lo era para Brague y Marion, como acabamos de ver. En una interpretación de sumo interés, R. Brague afirma que solo cuando uno se tiene en “nada” dejar de verse como objeto: el que se cree “algo” se dispersa en ese algo que cree ser, perdiéndose en la dispersión el “hombre exterior” del que ya hemos hablado. Aunque pueda resultar una paradoja, solo al tenerse por nada el hombre renuncia a ser “cosa” para considerarse algo más elevado⁷³².

Humildad, para Brague, implica salida de sí, descentrarse⁷³³. De ahí la importancia que tiene la humildad en el *Speculum Fidei* y en toda la obra del abad de Saint-Thierry a la hora de reflexionar sobre la relación con Dios. Sin humildad no se “adelgaza el camello”, como diría Guillermo en *SpecFid* 16. Sin humildad no se puede dar la apertura de la fe. La humildad es el camino de acogida de la verdad. Pero no de la *veritas lucens* (la verdad que ilumina al intelecto), sino, en palabras de R. Brague, de la *verituas redarguens*⁷³⁴, la verdad que interpela al hombre y le llama a una respuesta que requiere salir de la lógica de dominio.

Esta salida se produce en el contexto de la acogida del avance del amante en la relación amorosa, que será el objeto del siguiente capítulo

⁷³¹ Cf. *Ibid.*, 434.

⁷³² Cf. Brague, R., “Anthropologie de l’humilité...”, 150.

⁷³³ Cf. *Ibid.*, 144.

⁷³⁴ Cf. *Ibid.*, 142. El autor recuerda aquí la distinción que hace Agustín en *Conf.* X, 23, 33-34 que el propio Guillermo acoge en DCD VIII, 18: *Amant veritas lucentem, non redarguentem*.

De esta forma llegamos al final de nuestro recorrido por el estudio de los sujetos de la relación amorosa, el amado y el amante (capítulos cuarto y quinto, respectivamente), que nos ha llevado a entender al hombre como un ser *llamado* (imagen) a la comunión con la persona divina por medio de la *respuesta* (deseo) a la iniciativa amante del Otro, respuesta que implica a todo el hombre unificado en torno a dicha respuesta (*el hombre interior*). La respuesta no es sino el *dinamismo amoroso*, la *relación* que vincula ambas *personas*, la humana y la divina. Hemos tenido que acudir a la definición de la persona divina, del *amante* de la relación, para comprender al amado.

Así, la persona, entendida como *reconocimiento en donación*, apertura a la alteridad, es la que recibe la llamada a relacionarse con el Dios que le precede y fundamenta toda alteridad. Esta relación, que es *relación de amor*, implica una estructura ontológica del ser como ser-con (en tanto que tiene su fundamento en el ser divino) y una articulación a modo de *exemplum* que respeta, en la relación amorosa, la identidad de ambas personas de la relación.

La antropología de Guillermo nos ha abierto el camino hacia una ontología relacional en la que la categoría *relación* está profundamente vinculada con la misma noción de *ser*, que se debe repensar en la línea de una ontología trinitaria en la que el amar divino ha dejado una huella en toda la creación, singularmente en el hombre llamado a acoger el avance del Dios amante por medio de una relación de amor que solo se acoge cuando, por medio de la humildad, el ser humano se abre a la lógica del don. De ahí que debamos dedicar el próximo capítulo de esta segunda parte a indagar en la entraña de la relación amorosa. El abad de Saint-Thierry va a dedicar una gran parte de su obra, como veremos, a intentar responder a esa pregunta: ¿qué hacemos cuando amamos?

6. CAPÍTULO SEXTO: EL DINAMISMO DEL AMAR EN LA RELACIÓN AMOROSA

6.1. *Ratio fidei*: la fe y la reforma del entendimiento.

A fide enim incipit homo: la fe y el inicio de la relación amorosa

Si como hemos concluido en el apartado anterior la persona se entiende desde la categoría de relación (relación con Dios pero también con los otros), la primera pregunta que hemos de plantear en un análisis filosófico de la relación amorosa según Guillermo de Saint-Thierry es cómo se inicia esta relación. La respuesta que da nuestro autor es la fe como acogida humilde de la Alteridad divina que avanza amorosamente: creer en Dios es hacerle lugar en la propia existencia, iniciar un vínculo relacional con el Dios que invita pero que necesita la *respuesta* del hombre.

Como vimos en la introducción a nuestro estudio, Guillermo se vio obligado, ante la polémica planteada con Pedro Abelardo, a abandonar la redacción de la *Expositio in Cantica* para dedicar sus esfuerzos a elaborar su *Adversus Abaelardum*. Sin embargo, nuestro autor no cesó ahí en su empeño de pensar la fe, sino que dedicó dos de sus escritos más importantes (*Speculum fidei* y *Aenigma Fidei*) a reflexionar sobre ella. El primero se dedica, ante todo, a analizar la fe como *actitud del hombre*, como respuesta al don del amor de Dios, mientras que el segundo pretende esclarecer el objeto de la fe, esto es, el misterio trinitario. Se trata de las obras más complejas y densas del abad de Saint-Thierry, obras que aportan elementos clave a la hora de reconstruir su pensamiento sobre la relación amorosa.

El punto de partida del planteamiento guillermino sobre la fe es eminentemente experiencial, como ha señalado Odo Brooke⁷³⁵: lo que hace Guillermo (sobre todo en *Speculum Fidei*) no es un análisis abstracto sobre la fe como actitud credencial ante el misterio de Dios, sino estudiar la vivencia de la fe, su desarrollo y su camino hacia la visión de Dios.

⁷³⁵ Cf. Brooke, O., "William of St Thierry's Doctrine of the Ascent to God by Faith", en: *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 30 (1963), 182.

En ese sentido contrasta la concepción experiencial de la fe de Guillermo con el intelectualismo que maneja Abelardo. Como ha señalado Déchanet⁷³⁶, Guillermo tenía muy presente la definición dada por Abelardo de la fe: *aestimatio rerum quae non videntur*⁷³⁷. A juicio del estudioso francés, la definición abelardiana debió parecer a Guillermo muy insuficiente por el empleo de la palabra *aestimatio*, que remite a un juicio de orden racional y que no tiene en cuenta el carácter sobrenatural de la fe. Al mismo tiempo, si la fe es simplemente una estimación sobre datos que los sentidos no son capaces de captar, queda reducida a una cuestión epistemológica. Sin embargo, para el abad de Saint-Thierry la fe va a ocupar un papel mucho más importante en la existencia humana: es el inicio de la relación que constituye al hombre y el principio de su camino hacia la plenitud por medio de la relación amorosa.

A fides enim incipit homo (El hombre tiene su principio en la fe). Con esta expresión recogida en SpecFid 2 el abad de Saint-Thierry ya pone de manifiesto la relevancia que la fe tiene para su visión del hombre. En efecto, el punto de partida del *Speculum Fidei* es, de nuevo, la comprensión del hombre como *imagen y semejanza de Dios*. Si el hombre es *llamado* por ser imagen de Dios a relacionarse con él, dicha relación comienza en el hombre por la *respuesta* al don divino. Ahora bien, para que se produzca la respuesta amorosa al don, es necesaria la *apertura a la Alteridad divina* que la humildad ha posibilitado, es decir, la fe. La fe es para Guillermo el medio por el cual empezamos a relacionarnos con Dios, sanando la mirada herida por el pecado:

Se necesitan tres cosas: unos ojos sanos, mirar y ver. El ojo del alma es la mente o la razón, que está purificada y libre de todo mal, y esto solo lo proporciona la fe. Si no cree que verá, lo cual aún no puede ser demostrado a alguien enfermo porque no puede ver a menos que esté sano, no se esforzará por su propia salud [...] (SpecFid 3).⁷³⁸

⁷³⁶ Cf. Déchanet, J. M., "Introduction", en Guillaume de Saint-Thierry, *Le Miroir de la foi*, Cerf, Paris 1982, 19.

⁷³⁷ *AdvAbael* I, que reproduce lo que dice Abelardo en su *Theologia Scholarium* I, 1.

⁷³⁸ "Tria namque ut habeat necesse est: oculos, quibus iam bene uti possit; ut aspiciat; ut videat. Oculus vero animae mens sive ratio est, ab omni malo pura atque purgata; quod ei primo nichil aliud praestat quam fides. Si enim non credat se visuram, quod adhuc demonstrari non potest aegrotanti, quia nequit videre nisi sana, non dat operam suae sanitati". Este es un texto en que resuena fuertemente el eco de los *Soliloquios* agustinianos (en especial *Sol.* 1, 1, 16).

La fe es por tanto el *initium relationis*, el tomar conciencia del Otro que llama al hombre, confiar en que es posible. Frente al intelectualismo abelardiano Guillermo pone el acento en la *prioridad del avance amoroso del Dios amante*: la fe como apertura es ante todo un *don* (como afirma literalmente Guillermo en SpecFid 13) puesto por Dios en el corazón del hombre⁷³⁹, junto con la esperanza y el amor, las clásicas virtudes teologales. La prioridad es por tanto la de la *lógica del don*, como ya hemos visto en epígrafes anteriores: Dios quiere entablar una relación amorosa con el hombre, y por eso ha puesto en el hombre los medios para que el hombre libremente pueda abrirse a él.

Aunque Guillermo no da una definición exacta de la fe en ningún momento, si tomamos con Brooke un pasaje de SpecFid como base podemos definirla como un *asentimiento voluntario*⁷⁴⁰:

[...] Gracias a la inspiración divina, en nosotros se forma un asentimiento voluntario de la mente sobre las cosas que conciernen a Dios. Se cree con el corazón para alcanzar la justicia y se confiesa con la boca para obtener la salvación, y todo esto representa la fe (SpecFid 17).⁷⁴¹

Ahora bien, ¿qué significa *asentir* en este contexto? Asentir es decir que sí, afirmar, dar conformidad. ¿A qué? A Dios, a su persona y existencia en mi vida. *Asentir* es por tanto *aceptar a Otro* en mi vida, abrirme al amor de Otro que avanza hacia mi. Una relación que es de amor pero que tiene como origen el núcleo de la fe: la confianza. En efecto, *asentir* en este contexto es *fiarse, con-fiar*. Para Déchanet⁷⁴², la fe supone el amor, o mejor, la estructura amante del hombre (su ser-para-amar) cuyo fundamento es la noción de *imagen y semejanza*. Es lo que nos permite fiarnos de quien nos ama, pues como vimos en las páginas anteriores, el hombre está naturalmente inclinado a la relación. Por eso frente a la *lógica de la dominación*, de la confianza en sus propias fuerzas esgrimida por Abelardo, Guillermo opone la *lógica del don*, de la confianza. Así lo pone de manifiesto en un pasaje del *Speculum Fidei*:

⁷³⁹ Cf. Brooke, O., “William of St Thierry's Doctrine of the Ascent...”, 184, donde Brooke opone el intelectualismo de Abelardo al supernaturalismo de Guillermo.

⁷⁴⁰ Ibid., 185.

⁷⁴¹ “Deo enim inspirante, fit in nobis voluntarius mentis assensus in his quae de ipso sunt; et corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem, et ipsa est fides”.

⁷⁴² Cf. Déchanet, J. M., “Introduction” ..., 21-22.

De los sentimientos humanos puede extraerse una semejanza con Dios Padre. El hombre confía en la autoridad de sus mayores; y aunque no lo ha aprendido por experiencia, indudablemente cree que es el hijo de su padre y madre, ya que la autoridad de los padres es tan grande que no desea refutarla porque son amados. Y no puede ser refutada porque son considerados dignos por el juicio de aquellos que aman y a quienes se les creerá sin duda (SpecFid 20).⁷⁴³

Este texto es de sumo interés porque pone el centro de la fe justamente en *confiar en quien nos ama*, que es el que aparece *digno de ser creído*. Confiar es asentir al amor de Dios, creer que es posible. Por otro lado, si la fe para Guillermo no es solo un asentimiento, sino un *asentimiento voluntario*, esto implica que no afecta únicamente al ámbito del entendimiento, sino que implica también la participación de la voluntad humana. Esta es una de las diferencias principales con la concepción abelardiana de la fe, que pone el acento en un asentimiento pasivo, no activo, que no implica de la misma forma la voluntad⁷⁴⁴.

De hecho, para Guillermo el asentir de la fe implica una transformación personal que involucra todos los aspectos de la vida humana. Basta leer la primera parte del *Speculum Fidei*⁷⁴⁵, donde la fe aparece expuesta unida a la esperanza y al amor para entender que su reflexión sobre la fe se refiere, de nuevo, a todo el hombre (*de toto homine*, como dice en EpMD 13)⁷⁴⁶. Por ello una lectura profunda de estos primeros pasajes de la obra revela, a nuestro juicio, tres aspectos de gran trascendencia.

En primer lugar, la presencia en el hombre de la fe, la esperanza y la caridad no deja de ser un trasunto de la *imagen divina* presente en todo hombre. El ser humano, como hemos visto, no es para Guillermo una tabula rasa, sino que dentro de sí es capaz de descubrir el vestigio de la Trinidad que suponen estas tres virtudes. La huella divina que antes estudiábamos se concreta en *Speculum Fidei* en la presencia de estas tres virtudes en el hombre:

⁷⁴³ “A carnali affectione accipe similitudinem ad Patrem Deum. Credit se homo maiorum auctoritati; et quod nullo didicit experimento, patris et matris suae filium se esse indubitanter tenet; quia crediti patris et matris tanti apud esse auctoritas, ut eam se refellere velit, quia diliguntur, nec possit, quia digni habentur in iudicio diligentis, quibus absque dubitatione credentur videatur”.

⁷⁴⁴ Cf. Grellard, Ch., “Scepticisme et incroyance: la querelle entre Abélard et Guillaume de Saint-Thierry sur le statut de la foi”, en: *Cîteaux* 63 (2012), 253.

⁷⁴⁵ Cf. Ruiz Campos, M., *Ego et Pater unum sumus...*, 168-170, donde el autor analiza este prólogo de la obra y su vinculación con la imagen trinitaria en el hombre.

⁷⁴⁶ Cf. Brooke, O., “William of St Thierry's Doctrine of the Ascent...”, 185.

Entre todas las cosas salvíficas que Dios -que es un Dios que salva-, propuso al hombre para su salvación, como dice el Apóstol, se encuentran estas tres: fe, esperanza, caridad, especialmente a observar para los mortales que quieren salvarse. Porque la Santa Trinidad ha establecido a su imagen esta trinidad en la mente de los creyentes, aquel que nos creó en nuestro hombre interior (SpecFid 1).⁷⁴⁷

En segundo lugar, fe, esperanza y caridad son virtudes que implican siempre alteridad. Se cree *en algo o alguien*, se espera *en algo o alguien*, se ama *algo o alguien*. De nuevo podemos comprobar cómo Guillermo pone el acento en la *estructura relacional de la persona*. El camino de descubrimiento y adhesión de la Alteridad Divina que se propone en *Speculum Fidei* asume por tanto que el hombre es un ser-para-la-relación, que solo entrando en relación el hombre es capaz de realizarse como persona. Es la vida *en compañía de Dios*, como bellamente refleja este pasaje donde describe dicha relación como *compañía y diálogo*:

Por lo tanto, quienes verdaderamente buscan a Dios Trinidad, que anhelan en sí mismos poseer estas tres virtudes, y que se esfuercen por ajustarse a ellas. La conciencia de quienes obran así es un paraíso de placer, con abundante flujo de gracias y delicias puras de virtudes santas, donde el hombre, dentro del propio paraíso, conversa con Dios, lo ve a menudo, siempre es visto por Él, escucha su voz a menudo y habla con Él frecuentemente (Spec Fid 7).⁷⁴⁸

Finalmente, la articulación de las tres virtudes con la fe como *initium relationis* implica la presencia en el hombre de un *appetitum boni* que hace que el conocimiento de las cosas divinas y la relación con Dios (y, en Dios, con los demás) sea algo connatural. El ser humano, por su constitución, apunta a esas realidades:

La mente parece estar unida por una especie de afinidad natural a lo eterno y divino, para ser capaz de comprenderlo a través de su inteligencia y participar en su disfrute.

⁷⁴⁷ “Inter omnia salutaria Dei salutarium nostrorum, quae Deus noster; Deus salvos faciendi, homini ad salutem suam proposuit observanda, sicut dicit Apostolum, manenti tria haec: fides, spes, caritas, maxime observanda salvandis mortalibus. Han enim trinitatem constituit Trinitas sancta in mente fideli ad imaginem eius qui nos creavit in homine nostro interiori”.

⁷⁴⁸ “Quicumque ergo vere quaerunt Deum Trinitatem, trium virtutum harum affectent in semetipsis habere trinitatem, et conformare se studeant ad earum disciplinam. Conscientia earum paradisi voluptatis est, pollens affluentia gratiarum et castis sanctarum deliciis virtutum; ubi homo, incula paradisi ipsius, cum Deo conversatur, et saepe eum videt, semper ab eo videtur, saepe eum loquentem audit, saepe cum eo loquitur”.

En tal medida que, aunque pueda volverse más torpe por algún defecto, nunca se le priva de su deseo (Spec Fid 79).⁷⁴⁹

Este último pasaje es de sumo interés por cuando nos recuerda que el *appetitus boni* no se pierde a pesar de que el hombre pueda perder el camino del Bien por el ejercicio errado de su libertad. Este aspecto es una manifestación del carácter indeleble de la imagen divina en el hombre que ya estudiamos en el capítulo cuarto.

De esta forma, la profunda implicación que tienen en las obras de Guillermo la fe, la esperanza y la caridad pone de manifiesto que el asentimiento de la fe es un asentimiento global. Guillermo renuncia en ese sentido a encerrar la fe en una dimensión meramente cognitiva, como a su juicio lo hacía Abelardo, vinculándola con las otras virtudes y con la estructura relacional de la persona⁷⁵⁰. Por eso a lo largo de todo el *Speculum Fidei* Guillermo vincula constantemente fe y amor⁷⁵¹. Como dijimos antes, la fe supone la estructura relacional que nos permite fiarnos de la persona amada:

¿Por qué no crees, oh incrédulo? Sin duda, porque no amas. No crees porque no amas; no amas porque no crees. Ni uno puede existir sin el otro, ya que uno depende del otro. Empieza a amar, esto es, comienza a querer; comenzarás a creer. Y creerás tanto como quieras, es decir, tanto como ames. La voluntad es el comienzo del amor. Porque el amor es una voluntad vehemente. Y el amor a lo que se cree hace crecer la facultad de creer (SpecFid 19).⁷⁵²

Detengámonos en este pasaje brevemente. La confianza de la apertura de la fe se basa en un acto de la voluntad, cuya base es el *appetitus boni* que es suscitado por la imagen divina ínsita en el hombre. Guillermo da aquí a la voluntad un papel preponderante en el *analysis fidei*, singularmente al amor. Por eso puede decir M. Desthieux que ese primer vínculo del corazón humano con el *Summum Bonum* es el que

⁷⁴⁹ “Menti siquidem at aeternitatem creatae, ut eius per intelligentiam sit capax, per fruitionem particeps, quasi natural quadam affinitate coniuncta videntur quae eterna sunt ac divina; in tantum ut, etsi stolidior facta forte fuerit ex vitio, nunquam tamen eorum privetur appetitu”

⁷⁵⁰ Cf. Grellard, Ch., “Scepticisme et incroyance...”, 255.

⁷⁵¹ En ese sentido, en su introducción al *Speculum Fidei* M. Ruiz Campos puede decir que el acto de fe supone ya una relación interpersonal basada en el amor y en la confianza. Cf. Ruiz Campos, M., “Introducción”, en: Guillermo de Saint-Thierry, *Tratados sobre la fe*, BAC, Madrid 2017, xvi.

⁷⁵² “Cur enim non credis, o infidelis? Utique quia non diligis. Non credis quia non diligis; non diligis quia non credis. Neque enim alterum esse potest sine altero, quia alterum pendet ex altero. Incipere diligere, hoc est age ut velis; ei incipies credere; et tantum credes quantum voles, hoc es quantum diliges. Voluntas enim initium amoris est. Amor siquidem vehemens voluntas est. Et amor crediti suggerit facultatem credendi”

atrae y suscita el asentimiento de la fe⁷⁵³. Al mismo tiempo no puede olvidarse que el acto de la voluntad amante del hombre es siempre un acto de *respuesta* al don divino que ha puesto su imagen en el hombre. Por emplear los términos que utilizamos en el capítulo anterior, la fe como asentimiento es el inicio de la *respuesta* que da el hombre a la *llamada* divina en forma de amor, y que pasa por un acto de confianza en el Dios que sale al encuentro del hombre para establecer una relación amorosa con él.

Ahora bien, ¿cómo se abre uno a la confianza en ese Otro que le llama?, ¿qué es lo que permite al hombre creer? Esta apertura al Otro, debido a la condición alienada del hombre por la semejanza que supone el pecado, requiere un *cambio de lógicas* por parte del ser humano, un cambio de lógicas del que ya hablamos en el capítulo anterior y que requiere una reforma del propio entendimiento.

La reforma del entendimiento: hacia la ratio fidei

El asentimiento de la fe y la humildad que supone es, en cierto modo, contrario a las pretensiones de dominio de la razón, o al menos de aquella que Guillermo llama “razón carnal” (razón cerrada sobre sí misma en una lógica de dominio):

Hay una razón que ataca y otra que se resiste; la primera es animal y sabia de manera carnal, la segunda, sin embargo, es espiritual y juzga todo espiritualmente; la primera duda como inexperta, la segunda somete todo a la autoridad [...] (SpecFid 32).⁷⁵⁴

La racionalidad, como se ha dicho, en sí misma es inquieta y rebelde cuando tiene la facultad de razonar, a menudo ataca la fe; no por un deseo de contradecirla, sino por la naturaleza de razonar; no es que quiera oponerse a ella, sino que parece enfrentársele. Ya que la razón humana tiende a irrumpir en el pensamiento de las cosas divinas como hace en las humanas [...] (SpecFid 46).⁷⁵⁵

⁷⁵³ Desthieux, M., *Désir de voir Dieu...*, 364.

⁷⁵⁴ “Siquidem et ratio videtur esse quae impugnat et ratio quae repugnat, illa animalis et carnaliter sapiens, haec autem spiritualis et spiritualiter diiudicans omnia; illa quasi de inexpertis haesitando, haec vero auctoritati omnia subdendo”.

⁷⁵⁵ “Rationalitas enim, sicut dictum est, in seipsa inquieta et improba ubi ratiocinandi habet facultatem, fidem saepius aggreditur; etsi non studio contradicendi, sed natura ratiocinandi; non ut illi velit occurrere, sed quasi illam sibi concurrere. Nam sicut solet agere in rebus humanis humana ratio, quasi per mediam credendi necessitatem irrumpere nititur in rerum divinarum cogitationem”.

Como ha explicado acertadamente Odo Brooke en sus análisis sobre la fe en el pensamiento del abad de Saint-Thierry, este constata que hay una rebelión del intelecto frente a la fe porque no proporciona las certezas (aquellas que se pueden dominar, comprender, objetivar) que cree necesitar y busca seguridades que no puede hallar, certezas de dominio⁷⁵⁶. La razón es una de las facultades del hombre, pero hasta que no se abre a la alteridad y a la relación amorosa es una facultad limitada, incapaz de alcanzar la verdad⁷⁵⁷.

Por eso el pasaje que acabamos de citar diferencia una *ratio carnalis* de una *ratio spiritualis*. La *ratio carnalis* duda sobre aquello que no domina pero que pretende dominar. La *ratio spiritualis* es la razón reformada, aquella que ha asentido a la fe y se deja conducir por la confianza en otro. En palabras de Brooke “la *ratio spiritualis*, a través de su poder de juicio espiritual, se somete a la autoridad. La aparente rendición de la razón es en realidad un ascenso a un tipo superior de razón y un avance desde la perspectiva humana a la perspectiva divina”⁷⁵⁸.

De esta forma, la relación que se instaura por medio de la fe y que es el objeto de este apartado implica una reforma del entendimiento, además de la reforma de la voluntad que veremos cuando hablemos del crecimiento en el amor. Esto es muy importante por cuanto, como vimos, la relación amorosa que le constituye como persona afecta a todo el hombre (*de toto homine*). El amor, que como hemos visto está relacionado de forma circular con la fe, provoca el asentimiento de la fe que es el inicio de un camino en el que razón se purifica por medio de la humildad y del propio amor, elevándose a una comprensión mayor de los misterios divinos, de sí misma y del mundo. Como dice E. Rozanne Elder, la razón para Guillermo tiene una naturaleza inquieta, ansiosa de conocer, pero necesita elevarse desde un nivel meramente sensible y asentir a la fe para transformarse por medio del amor⁷⁵⁹. La razón *fidei illustrata* se convierte en amor. Con acierto lo expresa Guillermo de esta forma:

⁷⁵⁶ Cf. Brooke, O., “William of St Thierry's Doctrine of the Ascent...”, 189.

⁷⁵⁷ Cf. Elder, E. R., “William of Saint Thierry, Rational and Affective Spirituality”, en Íd., *The Spirituality of Western Christendom*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1976, 96.

⁷⁵⁸ “the ratio spiritualis on the contrary, through its power of spiritual judgment, surrenders to authority. The apparent deposition of the reason is in reality an ascent to a higher kind of reason and an advance from the human to the divine perspective”. Cf. Brooke, O., “William of St Thierry's Doctrine of the Ascent...”, 191.

⁷⁵⁹ Cf. Elder, E. R., “William of Saint Thierry, Rational and Affective...”, 96.

Por lo tanto, para el que juzga espiritualmente la fe debe nutrirse por medio de alimentos adecuados y, sobre todo, debe estar afectada por un espíritu de humildad hacia Dios. Así, enseñará a la devoción piadosa a mostrar por sí misma la sustancia de las cosas esperadas; de modo que el fervor natural de la racionalidad, como se ha dicho anteriormente, operando por la gracia, se transforme en fervor de amor, y la insistente racionalización se convierta en piadosa contemplación, conocimiento de lo que se ha hallado, y disfrute del gozo (*SpecFid* 55).⁷⁶⁰

En este sentido resulta muy interesante comprobar cómo, a juicio de Elder, el papel de la racionalidad en la relación amorosa que constituye a la persona sufre un progresivo cambio en el pensamiento del abad de Saint-Thierry⁷⁶¹. Ya pudimos comprobar en el capítulo cuarto que en NCEA la razón era comparada a una reina que domina al resto de facultades, y que esto llevaba a muchos autores a defender que Guillermo postulaba que la sede de la imagen divina en la *mens* era la razón. Sin embargo, para esta autora el énfasis que Guillermo da a la voluntad en el proceso de adhesión a Dios por la fe relativiza estas afirmaciones sobre el papel de la razón considerada de forma aislada.

El argumento de Elder (que nos parece acertado) se basa en hacer notar que, en las obras más tempranas de Guillermo (como NCEA) la razón tenía un papel mucho más preponderante en el seno de la relación con Dios⁷⁶². Sin embargo, la disputa con Pedro Abelardo cambiará esta situación y obligará a Guillermo a repensar el papel que la racionalidad tiene en el seno de la relación amorosa con Dios, vinculándola de forma cada vez más estrecha con el afecto⁷⁶³. Así, en el *Aenigma Fidei* 40-45 Guillermo va a reflexionar sobre el papel que la razón tiene en la relación con Dios, papel que no puede olvidar los pasajes del *Speculum Fidei* que hemos citado mostrando la necesidad de

⁷⁶⁰ “Nutrienda ergo est suis alimentis fides spirituali huic examinatori, et ante omnia spiritu humilitatis Deo afficienda, doce piaie devotioni apparere incipiet ipsa sperandarum substantia rerum; ut fervor naturalis rationalitatis, sicut iam dictum est, operante gratia, vertatur in fervorem amoris, et importuna ratiocinatio efficiatur pia contemplatio, scientia inventi gaudium fruendi”.

⁷⁶¹ Cf. Elder, E. R., “William of Saint Thierry, Rational and Affective...”, 85-86.

⁷⁶² Cf. *Ibid.*, 87.

⁷⁶³ Nótese (como hace la autora) que esto no es una novedad radical en el pensamiento de Guillermo. En *NatAm* 21, como veremos, la razón y el amor son comparados con dos ojos del alma con el que se conoce a Dios.

purificación de la razón para adherirse a Dios. En *Aenigma Fidei* 40-45, nos dice Elder⁷⁶⁴, Guillermo diseña un *iter* hacia un más profundo conocimiento del Dios que se ama:

Los que progresan por la fe deben ascender hacia el conocimiento de Dios por tres grados de inteligencia. El primer nivel es llevar a cabo una cuidadosa investigación sobre lo que debe ser creído acerca del Señor Dios suyo. El segundo nivel implica cómo se debe pensar y hablar correctamente sobre el Dios en que se cree. El tercer nivel es la experiencia misma de estas realidades, sintiendo al Señor en su bondad, tal como lo sienten aquellos que lo buscan con simplicidad de corazón [...] (AeFid 40).⁷⁶⁵

Este camino parte de la fe como asentimiento a la autoridad de la Iglesia y al Dios que se considera digno de fe. Es la reforma de la razón, en los términos que hemos descrito previamente. Sin embargo, la razón no se queda ahí, sino que Guillermo otorga un papel fundamental a la razón en la relación con Dios en el segundo paso del camino: la expresión de lo que se cree. La razón fundamentada en la fe es denominada por Guillermo *ratio fidei*, una expresión característica de su pensamiento⁷⁶⁶ y que sintetiza el papel que la razón, una vez convertida, tiene en la relación amorosa:

[...] El segundo grado no es la mera razón, sino la razón de la fe, que tiene la misma forma de las sanas palabras en la fe que concuerdan plenamente con la autoridad divina. Lo propio de este grado no es solo pensar y hablar racionalmente sobre Dios según la razón de la fe, sino ante todo el conocimiento de Dios y también tomar conocimiento de cómo la misma fe se manifiesta donde no está, se nutre y fortalece donde está, y de cómo se defiende contra los enemigos [...] (AeFid 41).⁷⁶⁷

De esta forma, en un primer momento la razón debe rendirse y humillarse, reconocer sus propias limitaciones para abrirse a la lógica del don, renunciando a las

⁷⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 93.

⁷⁶⁵ “Tribus enim intelligentiae gradibus proficienti fidei ascendendum est ad Deum et ad cognitionem eius. Primus gradus est diligenter investigatum habere, quid sibi de Domino Deo suo sit credendum ; secundus quomodo de eo quod recte creditur, recte nihilominus ei cogitandum sit et loquendum ; tertius ipsa iam rerum experientia est in sentiendo de Domino in bonitate, sicut sentiunt qui in simplicitate cordis quaerunt illum [...]”.

⁷⁶⁶ De acuerdo con Anderson, Guillermo se vale de una cita de san Pablo (Rm 12, 6) pero altera el sentido que le habían dado a dicho pasaje los padres de la Iglesia. Cf. Anderson, J., “Introduction”, en: William of St. Thierry, *The Enigma of Faith...*, 24.

⁷⁶⁷ “Secundus rationis est, non rationis humanae, sed eius quae propria fidei est, habens et ipse formam sanorum in fide verborum divinae auctoritati per omnia concordem. Huius est scire, non solum cogitare et loqui de Deo rationabiliter secundum rationem fidei, sed et quomodo fides eadem fiat ubi non est, nutriatur et adiuvetur ubi est, et qualiter contra inimicos defendatur”.

pretensiones de dominio⁷⁶⁸ para acoger el amor del Dios que avanza amando. Pero esto no implica irracionalismo o renuncia a la razón, sino, al contrario, darle un papel nuevo. La sumisión (purificación del intelecto) a la autoridad divina es un estadio inicial. Conforme avanza la relación se tiene experiencia interior -*affectus fidei*- es decir, ya una experiencia de lo que se ha creído porque se ama⁷⁶⁹. El problema de la razón, nos dice Elder⁷⁷⁰, es que hasta que no se une con el amor y es integrada por él como respuesta al amor divino está ciega, es reducida e incompleta, incapaz de penetrar en la verdad de las cosas. Se queda, a juicio de esta estudiosa -citando EpMD 246-, en *cogitationes sine intellectu*⁷⁷¹.

Solo la *ratio fidei* es capaz justamente de adentrarse (si bien limitadamente, como recuerda Guillermo en AeFid 1-4) en el misterio de Dios, de hablar de Dios como dice el pasaje de AeFid que acabamos de citar. Pero como destaca Elder la *ratio fidei* no pretende en ningún caso objetivar o dominar a aquel a quien pretende conocer (Dios), sino que su finalidad es otra: adquirir un conocimiento *experiential*, o lo que es lo mismo, el paso de la *scientia* a la *sapientia* del conocimiento amoroso⁷⁷² (del que tendremos ocasión de hablar más adelante).

Por eso el *iter* del *Aenigma Fidei* no termina con la *ratio fidei*, sino que la razón debe conducir a la experiencia de Dios, al contacto personal con aquel que ama y a quien se ama. De aquí que Odo Brooke, reformulando el adagio medieval, concluya que Guillermo no busca creer para entender, sino creer para experimentar: *credo ut experiar*⁷⁷³:

[...] El tercer grado es ya de la gracia iluminadora y beatificante. Lleva a plenitud la fe o más bien la beatifica transformándola en amor, pasando de la fe a la visión e iniciando un conocimiento que no es el de la fe y que comienza a existir aquí en el hombre fiel, pero sobre el cual el Apóstol dice: “Ahora conozco de manera imperfecta, pero entonces conoceré como soy conocido”. Este es el conocimiento

⁷⁶⁸ Cf. Elder, E. R., “William of Saint Thierry, Rational and Affective...”, 95.

⁷⁶⁹ Cf. Brooke, O., “William of St Thierry's Doctrine of the Ascent...”, 195.

⁷⁷⁰ Cf. Elder, E. R., “William of Saint Thierry, Rational and Affective...”, 96.

⁷⁷¹ *Ibid.*, 105.

⁷⁷² Cf. Brooke, O., “The Speculative Development of the Trinitarian Theology of William of St Thierry in the «Aenigma fidei»”, en: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 27 (1960), 197.

⁷⁷³ Cf. Brooke, O., “William of St Thierry's Doctrine of the Ascent...”, 183.

que la caridad perfecta comienza en esta vida y perfecciona en la futura [...] (AeFid 41).⁷⁷⁴

De ahí que la *ratio fidei* sea una de las nociones más novedosas del pensamiento guillermiano⁷⁷⁵. Guillermo aboga por una razón sanada por el afecto, única forma de razón capaz de conocer la Verdad y el Bien, de aquí que en EpMD 201, hablando de la razón sanada, afirme: “Es entonces cuando la razón se constituye en verdadera razón, es decir, en una disposición de la mente que es en todo conforme con la verdad”⁷⁷⁶. La razón sanada, *ratio fidei*, es la auténtica razón, de la misma forma que la voluntad que responde al amor es la auténtica voluntad, como veremos en el próximo apartado (cf. NatAm 8), y de la misma forma que los sentidos espirituales constituyen la verdadera sensibilidad, la que capta la realidad en toda su riqueza, como ya tuvimos ocasión de comprobar.

En su estudio sobre la *ratio fidei*, Brooke afirma que para comprender la naturaleza de la *ratio fidei* es necesario acudir al siguiente pasaje del *Aenigma Fidei*:

[...] De esta forma, y de acuerdo con la razón de la fe, el modo de hablar sobre Dios tiene ciertas palabras propias, racionales pero no inteligibles sino por medio la razón de la fe, y no por medio de la mera razón del entendimiento humano. Lo que dijimos antes, que Dios es Padre, Dios es Hijo, Dios es Espíritu Santo, y sin embargo no son tres dioses, sino un solo Dios, se entiende de alguna manera según la razón de la fe, pero de ninguna manera según la mera razón del entendimiento humano. En los asuntos humanos, la razón humana prepara su fe; pero en las divinas, la fe prevalece, y luego crea su propio tipo de razón. [...] (AeFid 47).⁷⁷⁷

En este pasaje el clásico problema medieval de las relaciones entre la fe y la razón se aborda desde una perspectiva agustiniana (la fe da plenitud a la razón) pero al mismo

⁷⁷⁴ “Tertius iam gratiae illuminantis et beatificantis est, finiens fidem seu potius beatificans in amorem, a fide ad speciem transmittens, inchoando cognitionem non eam quae fidei est et cum fide hic incipit esse in homine fideli, sed de qua Apostolus dicit: Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. Illa enim est quam perfecta caritas inchoat in hac vita perficiendam in futura”.

⁷⁷⁵ Para Anderson, es la mayor contribución de Guillermo a las relaciones entre la razón y la fe y una de sus mayores innovaciones desde un punto de vista teológico. Cf. Anderson, J., “Introduction”, en: William of St. Thierry, *The Enigma of Faith...*, 95.

⁷⁷⁶ “Et tunc ratio vere est ratio, hoc est habitus mentis per omnia conveniens veritati”

⁷⁷⁷ “Idcirco autem dicimus, secundum rationem fidei, quia modus hic loquendi de Deo habet quaedam propria verba, rationabilia quidem sed non intelligibilia, nisi in ratione fidei, non autem in ratione sensus humani. Quod enim paulo ante diximus, quia Deus est Pater, Deus est Filius, Deus est Spiritus sanctus, et tamen non tres dii, sed unus est Deus, utcumque capitur secundum rationem fidei, nullo modo autem secundum rationem sensus humani. In rebus enim humanis humana ratio parat sibi fidem : in divinis vero praecedat fides, deinde ipsa sui generis format sibi rationem”.

tiempo con una mayor confianza en la razón reformada, un aspecto muy característico de Guillermo⁷⁷⁸. La fe precede a la razón y la reforma, haciéndola capaz de elaborar conceptos que sería ininteligibles a la razón carnal⁷⁷⁹. Por eso dice Brooke⁷⁸⁰ que la *ratio fidei* es la única potencia metafísica auténtica: a la verdad de las cosas solo se puede ir por la razón sanada por el afecto⁷⁸¹. Este aspecto del pensamiento guillermiano en cuanto transformación de las relaciones entre la fe y la razón ha sido destacado por Jean Luc Marion recientemente, que afirma que Guillermo lleva así hasta sus últimas consecuencias el planteamiento que ya había propuesto san Agustín⁷⁸².

Para Marion, la visión de Guillermo de la fe como *reformadora y conformadora de la razón* la vincula ya profundamente con el fenómeno amoroso: para creer en el amor divino es ya necesario amar. No se trata, dice el pensador francés, de abolir la razón sino de abrirla a un orden superior de la realidad, apertura que no se puede llevar a cabo sin el amor⁷⁸³.

La *ratio fidei* se convierte así en el puente entre el mero asentimiento de la fe y la experiencia amorosa, pero un puente que a nuestro juicio mantiene aspectos de la fe como asentimiento (en cuanto humildad y renuncia a la lógica de dominio) pero al mismo tiempo anticipa ya la experiencia del amor. El fundamento de esta potencia es justamente la reforma del entendimiento que suscita la fe, el paso de la visión de la carne a la visión del espíritu⁷⁸⁴, es decir, el cambio de lógicas, la apertura a la posibilidad del amor.

De esta forma, la relación amorosa con Dios se inicia con un acto de confianza en el amor de Dios, acto de confianza que viene posibilitado por la *vocación* del hombre a dicha relación y por la *respuesta* dada por el hombre en forma de humildad, de renuncia

⁷⁷⁸ En ese sentido, resulta destacable como en AeFid 4, citando la carta 147 de Agustín, modifica la cita para otorgar a la razón un papel mayor en el conocimiento de Dios. El texto de Agustín es “más progresan meditando y orando que leyendo y escuchando” (“plus cogitando et orando proficiunt, quam legendo et audiendo”), mientras que Guillermo se expresa así: “progresará más en esta visión reflexionando y orando que leyendo y escuchando, *aunque algunas veces también se progresa con la lectura y el estudio*” (“plus in hoc cogitando et orando proficiet quam legendo vel audiendo, quamvis nonnumquam et audiendo et legendo proficiat”).

⁷⁷⁹ Cf. Brooke, O., “The Speculative Development...”, 199.

⁷⁸⁰ Brooke completó su estudio sobre la fe en Guillermo de Saint-Thierry tres años después, en 1966: Cf. Brooke, O., “William of St Thierry's Doctrine of the Ascent to God by Faith (II)”, en: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 33 (1966), 282-318.

⁷⁸¹ Cf. Ibid., 285.

⁷⁸² Cf. Marion, J. L., *D'ailleurs la Révélation...*, 201.

⁷⁸³ Cf. Ibid., 202-203.

⁷⁸⁴ Cf. Ibid., 286.

a cerrarse sobre sí mismo y de acoger la *llamada* divina a entrar en relación. El *initium relationis* que supone la fe tiene una consecuencia inmediata: el proceso de reforma del entendimiento y el alumbramiento de una razón purificada por el desarrollo de la relación amorosa con Dios; la *ratio fidei* que permite al hombre dirigir sus esfuerzos hacia el misterio divino, hacia la persona del amante que le invita a relacionarse con él.

La relación amante-amado comporta así un *iter*, un camino de purificación que, como hemos visto, afecta a las dimensiones intelectuales del hombre. Pero esta purificación del intelecto no es en ningún caso fruto del esfuerzo humano, sino del crecimiento en el amor. No se puede desvincular la sanación y reforma del entendimiento de la sanación de la voluntad herida que, para Guillermo, se produce por medio del amor. Por eso es el momento de adentrarnos en el estudio de la relación amorosa en sí, estudio que acometeremos bajo una triple perspectiva. En primer lugar estudiaremos el amor como movimiento de la voluntad encaminado hacia su sanación. El abad de Saint-Thierry ha descrito brillantemente en sus obras la unificación de las potencias humanas que se produce en torno al *Summum Bonum* por medio del amor y es necesario que lo tratemos con cierto detalle.

En segundo lugar tendremos que tratar la siempre compleja cuestión de las relaciones entre la razón sanada (tal y como la acabamos de presentar) y la voluntad sanada. Es la cuestión del potencial cognoscitivo del amor, del llamado *sensus amoris*, clave a la hora de proponer una metafísica de la caridad. Finalmente abordaremos la cuestión de la plenitud de la relación amorosa con Dios (llamada por Guillermo *Unitas Spiritus*) que nos va a permitir plantear interesantes cuestiones sobre la densidad filosófica del concepto de relación. Ahora bien, la relación con Dios no es la única que mantiene el hombre, llamado a relacionarse con sus semejantes y con las cosas creadas, por lo que tendremos que completar el estudio de la relación amorosa con Dios con el análisis de aquello que el abad de Saint-Thierry piensa del mundo y de la comunidad humana.

6.2. La respuesta humana: el amor y la reforma de la voluntad.

Como ha afirmado E. Rozanne Elder, Guillermo de Saint-Thierry ofrece en casi todas sus obras una propuesta de camino de ascenso hacia Dios⁷⁸⁵, tratando diversos aspectos de la relación amorosa que a veces se complementan, otras veces se solapan y a veces hasta parecen decir cosas distintas. Por eso trata en varias de sus obras la cuestión de la reforma y sanación de la voluntad por medio del amor. De ahí que para presentarlo de forma más clara, optemos por exponer de forma más detallada una de sus descripciones de este camino de sanación. Se trata de la que encontramos en NatAm, que de acuerdo con G. Como es el esquema más pedagógico y sencillo de los que plantea Guillermo⁷⁸⁶.

Aunque es una de sus primeras obras, permite seguir el crecimiento del amor y cómo dicho crecimiento va determinando la sanación de la voluntad, y lo hace de forma mucho más lineal que la otra gran obra que estudiaremos en este apartado, la *Epistola ad Fratres de Monte Dei* (EpMD)⁷⁸⁷, que tiene una sistemática mucho más compleja y da mayor importancia a las prácticas ascéticas del monacato. Con todo, una vez expuesto en detalle el itinerario de NatAm, dedicaremos algunas páginas a ver cómo las ideas fundamentales de esta obra juvenil se reflejan, se amplían y se modifican en las obras de madurez de nuestro autor.

*El amor y la reforma de la voluntad: el modelo de NatAm*⁷⁸⁸

Es el amor una fuerza del alma que como un peso natural la lleva a su lugar o fin. Toda criatura, ya sea espiritual o corpórea, tiene un lugar al cual es atraída naturalmente, y un cierto peso que la lleva a ese lugar. El peso, como correctamente afirmó cierto filósofo, no siempre atrae hacia abajo. Al fuego lo atrae hacia arriba, al agua hacia abajo, y así con las demás cosas. De la misma forma sucede con el hombre: el espíritu es atraído por su peso hacia arriba, mientras que el cuerpo lo es hacia abajo, cada uno hacia su lugar o fin (NatAm 1).⁷⁸⁹

⁷⁸⁵Cf. Elder, E. R., “William of Saint Thierry, Rational and Affective...”, 85.

⁷⁸⁶ Como, G., *Igni amoris Dei...*, 61.

⁷⁸⁷ La Meditación XII contiene también una descripción del *iter amoris*, que por cuestiones de extensión no podemos abordar, aunque haremos referencia a ella cuando hablemos de la *Unitas Spiritus*.

⁷⁸⁸ Toda esta sección recoge las conclusiones a las que llegamos en el análisis realizado en nuestra edición de NatAm, al que nos remitimos para más detalles: Cf. Guillermo de Saint-Thierry, *Naturaleza y dignidad del amor...*, *passim*, que tuvo como fundamento nuestro TFM ya mencionado, de donde provienen muchos de los análisis de esta parte del estudio.

⁷⁸⁹ “Est quippe amor vis animae naturali quodam pondere ferens eam in locum vel finem suum. Omnis enim creatura sive spiritualis, sive corporea, et certum habet locum quo naturaliter fertur, et naturale quoddam

La voluntad humana, nos dice NatAm 1, es conducida por su amor como un objeto por su peso, en una imagen tomada de las *Confesiones* de san Agustín. El hombre vive como hemos visto *llamado* a la relación con Dios, pero la realidad del pecado altera este camino y le impide seguir su tendencia natural. El peso natural del amor, de la búsqueda de la verdadera felicidad queda en cierto modo impedido:

Y mientras que ninguno de estos elementos rechaza su camino natural, sólo el alma mísera y el espíritu degenerado, aunque tiende naturalmente hacia ese mismo camino, por la corrupción del vicio y el pecado desconoce o no es capaz de aprender el retorno a su fuente. El peso natural siempre la impulsa hacia allí, pues cuando desea la felicidad o sueña con ella, no desea más que ser feliz (NatAm 1).⁷⁹⁰

Ya pudimos comprobar que Guillermo concibe al hombre como un ser de deseos que no puede colmar por sí mismo, sino que la satisfacción de sus deseos viene a él como don, como amar divino que avanza, como *llamada* a la espera de una *respuesta*. Así, afirma el prof. Verdú que “siendo la criatura racional capaz de Dios, también es cierto que permanece en las tinieblas de la ignorancia y la miseria fruto de su caída; el desprecio y el olvido de Dios”⁷⁹¹. La ruptura interior del hombre crea en él una disociación entre la propia voluntad y la verdadera voluntad, como vemos en NatAm 8:

La juventud es así el lugar y el tiempo de erradicar los malos deseos, de extirpar los vicios, de romper la propia voluntad. Cuando esa voluntad, que no es tal sino mero simulacro de voluntad, es cortada y eliminada como se corta un sarmiento que nace espontáneamente, la verdadera voluntad tiene posibilidades de crecer. Porque aquella [la propia voluntad] no es la verdadera voluntad sino un mero apetito del alma: concupiscencia de la carne, de los ojos y del mundo (NatAm 8).⁷⁹²

pondus quo fertur. Pondus enim, ut ait quidam vere philosophus, non semper fert ad imaginem sursum, aquam deorsum. Sic et in caeteris. Nam et hominem agit pondus suum, naturaliter spiritum ferens sursum, corpus deorsum, unumquodque in locum vel finem suum”.

⁷⁹⁰ “Et cum horum nichil a naturae suae tramite aberret; sola misera anima et degener spiritus, cum per se naturaliter eo tendat, peccati vitio corrupta nescit, vel difficile discit ad suum redire principium. Naturali quidem pondere suo semper eo impellitur; cum beatitudinem desiderat, beatitudinem somniat, nonnisi beatus esse quaerit.”

⁷⁹¹ Verdú Berganza, I., “La imagen y la semejanza...”, 136.

⁷⁹² “Hic etiam et locus et tempus est voluptates amputandi, vitia omnia exstirpandi, voluntates frangendi; ut cum caeteris non voluntatibus, sed voluntatum simulacris praecisa fuerit et amputata, praecissis et amputatis sicut adulterinis quibusdam et sponte nascentibus ramusculis, spes proficiendi augeatur naturali et verae voluntati. Illae enim non tam sunt voluntates, quam appetitus animae; concupiscentia scilicet carnalis, concupiscentia oculorum, et ambitio saeculi”.

Como dijimos comentando este pasaje: “La propia voluntad es definida como un simulacro de voluntad, un simple apetito concupiscente del alma rota por el pecado”⁷⁹³ y que lleva al hombre a alejarse de su *vocación a responder la llamada del Summum Bonum*. A esta falsa voluntad se contraponen la verdadera voluntad, la que revela el verdadero ser del hombre, la que le conduce a su realización más auténtica en el seno de una relación amorosa. El ser humano, lejos de Dios y de su amor camina hacia la nada, hacia la *nihilización*. Por eso en *De contemplando Deo*, compuesta en los mismos años que NatAm, Guillermo afirmará que *amar es ser*: “para quienes aman a Dios, amar y temer a Dios y obedecer sus mandamientos, no es sino ser”⁷⁹⁴ (DCD 17). Sobre esta afirmación, que da título a nuestro estudio, volveremos más adelante en sede de conclusiones.

Esta situación de ruptura hace necesaria una sanación radical que no está propiamente en manos del hombre, pues como dice Verdú,

El problema no está en un mal uso de las potencias del alma, no está en que estas hayan de ser limpiadas de posible contaminación por su contacto con lo despreciable; es que las propias potencias del hombre están pervertidas, y necesitan ser restauradas; es que no es el hombre mismo el que puede desde sí mismo limpiarse, sino que ha de ser sanado, restituido, pues él mismo está dañado.⁷⁹⁵

De esta forma, el amor se presenta como un camino para la sanación de la voluntad herida por medio de la *respuesta a la llamada*, por medio de la aceptación del don del amor divino, que sana los afectos humanos. En NatAm2 Guillermo lo explica con claridad: es necesario volver a enseñar el amor, porque el hombre por sí solo no es capaz de encontrar el camino hacia su peso natural:

El amor, como se ha dicho, es donado de forma natural por el autor de la naturaleza al alma humana, pero ha de ser enseñado por el hombre al haber perdido esta ley de Dios. Pero no como si hubiera que enseñarlo para que surgiera algo que antes no existía, sino que se ha de instruir sobre su purificación y sus medios, sobre su avance y sus medios y sobre su consolidación y sus medios (NatAm 2).⁷⁹⁶

⁷⁹³ Guillermo de Saint-Thierry, *Naturaleza y dignidad del amor...*, 33, en nota.

⁷⁹⁴ “[...] amantibus Deum, nihil sit aliud amare et timere deum et mandate eius observare, quam esse [...]”

⁷⁹⁵ Verdú Berganza, I., “La imagen y la semejanza...”, 137.

⁷⁹⁶ “Amor ergo, ut dictum est, ab auctore naturae naturaliter est animae humanae inditus; sed postquam legem Dei amisit, ab homine est docendus. Non est autem docendus, ut sit tanquam qui non sit; sed ut purgetur, et quomodo purgetur; et ut proficiat, et quomodo proficiat; ut solidetur, et quomodo solidetur docendus est”. El sintético texto latino nos ha obligado a traducir con una paráfrasis.

Esta idea de volver a enseñar el amor, de corregir la mirada del hombre, tiene fuertes raíces en la tradición platónica, que siempre ha insistido en la educación para alcanzar el Bien. Dicha tradición se presenta aquí cristianizada al identificar el *Summum Bonum* con el Dios-amor. La sanación pasa fundamentalmente por purificar el amor que Dios, que es él mismo amor, ha colocado en el hombre. Por eso Guillermo en esta obra parte del hecho de la libertad humana y la coloca ante una alternativa:

Este es el origen de la voluntad, su nacimiento y adopción, su dignidad y nobleza. Esta es la que comienza a adherirse al Espíritu Santo, que es el amor y la voluntad del Padre y del Hijo, por medio de la gracia que antecede y coopera y por su buen asentimiento; y así comienza a desear vehementemente lo que Dios quiere y lo que la memoria y la razón le sugieren desear, y el desearlo intensamente la convierte en amor. Pues el amor no es otra cosa que una voluntad intensa del bien. Por sí misma la voluntad es un simple afecto, dado al alma racional para que sea capaz tanto de lo bueno como de lo malo, llenándose del bien cuando es sostenida por la gracia, y de mal cuando se abandona hundiéndose. Nada falta por parte del Creador al alma humana, pero le es dada la libre voluntad para elegir un camino u otro. Si coopera con la gracia que le es dada, progresa en la virtud y adquiere tal nombre, convirtiéndose en amor. Si se abandona a sí misma y quiere hacer su propia voluntad, sufre su propia incapacidad y le tocan en suerte toda clase de vicios: concupiscencias, avaricias, lujuria y otros por el estilo (NatAm 4).⁷⁹⁷

Al principio la voluntad se halla como en una encrucijada similar a la bifurcación de la letra de Pitágoras, y es por ello libre de elegir. Si actúa según la dignidad de su origen natural, se eleva y se convierte en amor. Según el orden natural de sus fuerzas, como se ha dicho, el amor se eleva a caridad, y de caridad se transforma en sabiduría. Desprovista de este orden, se precipita a la ruina por la justa ordenación divina,

⁷⁹⁷ “Ecce quibus orta natalibus voluntas, cuius nativitatis, cuius adoptionis, cuius dignitatis, cuius nobilitatis. Quae cum, praeveniente et cooperante gratia ipsi Spiritui sancto, qui Patris et Filii amor est et voluntas, bono sui assensu incipit inhaerere; et vehementer incipit velle quod Deus vult, et quod volendum memoria suggerit et ratio, et vehementer volendo amor efficitur. Nichil enim aliud est amor quam vehemens in bono voluntas. Per se enim voluntas simplex est affectus, sic animae rationali inditus, ut sit capax tam boni quam mali; bono replendus, cum adiuatur a gratia; malo, cum sibi dimissus, deficit in semetipso. Ne enim a Creatore aliquid animae deesset humanae, libera in utramvis partem data ei est voluntas; quae, cum adjuvanti concordat gratiae, virtutis accipit profectum et nomen, et amor efficitur; cum sibi dimissa seipsa secundum seipsam frui vult, sui in se ipsa patitur defectum, et quot habet”.

ofuscada por la oscura tiniebla y sepultada en el infierno de los vicios, si no le socorre oportunamente la gracia (NatAm 5).⁷⁹⁸

Ya hemos podido comprobar cómo la voluntad es en la psicología de corte agustiniano una de las potencias del alma que constituyen la *imago Trinitatis*⁷⁹⁹, pero si por algo se caracteriza el pensamiento del abad de Saint-Thierry sobre la voluntad es por destacar su dinamismo y sus infinitas posibilidades. Si se abre a la acción divina, deseando lo que Dios quiere y consintiendo a la gracia, será elevada y transformada en amor, definido como *vehemens in bono voluntas* (voluntad intensa del bien). Por el contrario, si sigue sus propios impulsos abandona su camino natural y se degrada en innumerables concupiscencias. En NatAm 4 la voluntad es definida como un *affectus* (afecto) neutro en tanto que es capaz de lo bueno y de lo malo.

El término *affectus*, clave en el pensamiento de Guillermo, es de difícil traducción y explicación. En nuestra edición de NatAm ya nos esforzamos por proporcionar una aproximación al concepto de *affectus* que estimamos merece la pena traer a colación:

[Affectus] proviene del verbo *afficere*, que significa afectar, impresionar. El ser humano es afectado, impresionado por algún impulso o fuerza externa, y dicha impresión causa un estado que mueve a la acción. En eso se diferencia de la *affectio*, algo más momentáneo y sin la capacidad de “impresionar” tanto el alma (especialmente su parte más noble, la *mens*) como el *affectus*. Al estar el *affectus* abierto a la gracia y al amor de Dios (*Summum Bonum*) que se da al hombre, impresiona de tal modo su alma que es capaz de suscitar en la voluntad un movimiento estable, que reclama ser sanado e integrado.⁸⁰⁰

Esta estabilidad del *affectus* viene de su capacidad de abrirse al efecto de la gracia que lo sostiene, de acoger el avance del amor de Dios⁸⁰¹. Es en el *affectus* donde se

⁷⁹⁸ “Primo itaque profectu suo voluntas, quasi in Pythagoricae litterae bivio, libera constituta, si secundum dignitatem naturalium suorum erigitur in amorem; secundum naturalem virtutum suarum ordinem de amore, ut dictum est, in caritatem; de caritate proficit in sapientiam. Sin autem, nullo ordine sui, iusta tamen ordinatione Dei, praecipiti acta ruina, tenebris confusionis obruta, sepelitur in inferno vitiorum, nisi a gratia citius ei fuerit subventum. Si vero via inferni relicta, sursum gressum coeperit attollere, et gratiam sequens deducentem et enutrientem, adulta fuerit in amorem; iam in iuventutis constituta fortitudine, a spiritu timoris, quo hactenus ut puer timebat poenam, in spiritum pietatis incipit proficere, in eum a quo incipit iam novam gustare gratiam, pie iam incipiens amare Deum et colere, de quo scriptum est; Pietas est cultus Dei.”

⁷⁹⁹ Como, G., *Igni amoris Dei...*, 362.

⁸⁰⁰ Guillermo de Saint-Thierry, *Naturaleza y dignidad del amor...*, 18-19, en nota.

⁸⁰¹ Cf. Cvetkovic, C.A., *Seeking the face of God...*, 160.

produce la síntesis entre dos donaciones: la donación de Dios (que avanza) y el don del hombre que se deja hacer por Dios cooperando con él, *respondiendo* a la *llamada* del amor divino, o como ha dicho D. Penna, abriéndose a la “activa pasividad de la voluntad”⁸⁰².

Aquí está la clave en la comprensión del *affectus*: es un movimiento suscitado por el objeto último del deseo humano (en tanto que *respuesta* a la *llamada* del *Summum Bonum*) que se da al hombre. El hombre, abierto a la relación por medio de la fe, es sostenido en dicha relación por el movimiento suscitado por el *affectus*, al mismo tiempo acto del hombre y don divino. La colaboración entre la gracia divina y la voluntad humana (la *mutua presencia* de dos *donaciones*) se sintetiza por medio de este término que tantas veces veremos reflejado en la obra del abad de Saint-Thierry: “El afecto es una potencia general y fuerza constante y estable que posee la mente y es obtenida por medio de la gracia. Las afecciones varían según la mutabilidad de las cosas y de los tiempos” (NatAm 14)⁸⁰³.

David Bell, por su parte, para comprender el término *affectus* distingue entre *amor* como motor del alma (o, en sus términos, amor en potencia) y *affectus amoris*, que ya es amor en acto, en movimiento de la voluntad⁸⁰⁴. Esta distinción ayuda a entender el carácter dinámico del *affectus*, y le permite al estudioso norteamericano definirlo de forma muy acertada a nuestro juicio:

En el nivel más abstracto, podríamos decir entonces que un *affectus* es simplemente un movimiento del alma, y por tanto puede convertirse en un movimiento amoroso o de caridad, dependiendo de si la voluntad ha sido transformada por la gracia en uno de esos estados más elevados⁸⁰⁵.

⁸⁰² Cf. Penna, D., *Videre est esse...*, 58.

⁸⁰³ “Affectus est qui generali quadam potentia et perpetua quadam virtute firma et stabili, mentem possidet, quam per gratiam obtinuit”.

⁸⁰⁴ Cf. Bell, D. N., *The image and likeness...*, 130.

⁸⁰⁵ “At the most general level, then, we could say that an *affectus* is simply a movement of the will, and thus could become a movement of love, or a movement of charity, depending on whether the will has been transformed by grace into one of these higher states”. Ibid., 130-131. No podemos entrar en detalle en la clasificación que hace Bell entre *affectus* activo y *affectus pasivo*, que pretende dar una explicación del siempre complejo asunto de la interacción entre la gracia divina y la voluntad humana. Baste decir que en ambos casos estamos ante movimientos de la voluntad suscitados por la gracia, pero en diversos momentos o estadios del ascenso hacia Dios.

El *affectus*, como movimiento estable de la voluntad abierto a la gracia, tiene que ser sanado, integrado debido a la ruptura que se halla en el hombre y que ya hemos señalado. Debe dejarse penetrar por la gracia, de tal forma que el amor humano venga a ser iluminado por el amor divino por medio del Espíritu Santo (Cf. NatAm 20, *in fine*), aspecto que en sus obras de madurez cobrará una mayor importancia⁸⁰⁶. El *affectus* es por tanto el lugar donde la gracia trabaja al mismo tiempo que impulsa la acción del hombre a cooperar con esa gracia, estimulando el crecimiento del amor⁸⁰⁷. Nos hallamos así ante una dinámica relacional, en la que la iniciativa del amante es correspondida por la *respuesta* del amado, respuesta que está llamada a crecer con el tiempo. Como dice E. Rozanne Elder,

Las afecciones del hombre pueden dirigirse a muchas cosas, pero el afecto del amor no debe ser malgastado en las criaturas, sino que ha de ser dirigido hacia el creador y solo hacia él. Solo devolviendo el amor a su fuente puede ser completada y sanada la afectividad humana.⁸⁰⁸

Si entendemos así el *affectus*, en su descripción del *iter amoris* Guillermo de Saint-Thierry dibuja un programa de reforma de los *affecti* del hombre por medio del dinamismo del deseo, una sanación de la voluntad que corre paralela a la sanación del entendimiento que hemos descrito en el apartado anterior. Se trata de abrirse a la gracia suscitando una recta disposición de la voluntad humana. El proceso descrito por Guillermo, partiendo de la acción de la voluntad, pretende poco a poco sanar la ruptura humana por medio de esa voluntad vehemente del bien que es el amor.

Guillermo describe este proceso en NatAm utilizando la imagen del crecimiento del ser humano, articulándolo en tres etapas: la juventud, etapa del amor; la madurez, etapa de la caridad, y la vejez, la etapa de la sabiduría. Cada fase está vinculada a la purificación de la voluntad y a la sanación a través del amor.

⁸⁰⁶ Cf. Como, G., *Igni amoris Dei...*, 65.

⁸⁰⁷ Cf. Davis, Th. X. "Appendix: *affectus*", en William of Saint Thierry, *The Mirror of Faith*, Cistercian Publications, Collegeville 1979, 93.

⁸⁰⁸ "Man's affections may be drawn to many things, but love, essential, unswerving affection, should not be squandered on creatures but directed towards its creator and only to him. Only in returning love to his source can human affection be completed and made whole". Elder, E. R., "William of Saint Thierry, Rational and Affective...", 90.

La voluntad, como facultad humana que se expresa por medio de distintos movimientos, está abierta por su constitución antropológica a la gracia, a *responder* a la *llamada* divina. Si se deja llevar por la gracia, “se eleva y se convierte en amor”. Ahí comienza el camino de sanación de la voluntad, aunque hay que decir que algunos estudiosos, como David Bell, consideran a la voluntad desnuda como un primer estadio de este proceso⁸⁰⁹. Por ello, hemos de advertir que en NatAm Guillermo no es muy preciso a veces en su terminología, sino que términos como amor, *affectus*, o voluntad son a veces empleados de forma indistinta.

Por otro lado, para comprender NatAm hay que tener en cuenta que Guillermo escribe para los monjes de su comunidad de Saint-Thierry, por lo que el contexto monástico es clave como dijimos en la introducción. Así, de la misma manera que al sabio estoico se le proponía un camino de virtud o al neoplatónico se le mostraba el itinerario hacia la contemplación del Bien, Guillermo piensa en el monje y escribe *sermo monasticus* proponiéndole un camino hacia la verdadera sabiduría basada en el amor. Este se convierte en el paradigma antropológico del hombre en camino de reforma interior hacia la fruición de la sabiduría última, que es identificada con Dios mismo.

Antes de entrar a describir de forma sumaria las tres etapas, hemos de notar que las tres presentan un esquema común. En las tres, Guillermo define en primer lugar su esencia y funcionamiento. A continuación, explica su efecto en las potencias del alma (mayor o menor integración de la voluntad, papel del *affectus* etc.). Finalmente, en cada una de las tres etapas describirá los efectos que en el comportamiento cotidiano produce la vivencia del amor, de la caridad y de la sabiduría respectivamente.

El primer paso hacia la sanación se asemeja a la juventud de una persona, según Guillermo. Lo equipara con el momento de la formación monástica en la que un novicio se esfuerza por ajustarse a las demandas de la vida monástica. Aprovechando la vitalidad y los estímulos propios de la juventud, el joven responde al amor de Dios, convirtiendo

⁸⁰⁹ Bell, D. N., “Introduction” en: William of St. Thierry, *The nature and dignity of love*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1981, 9. El principal apoyo es un pasaje posterior de NatAm 28, donde Guillermo dice: “la voluntad mueve hacia Dios, el amor impulsa, la caridad contempla y la sabiduría lo posee con fruición”. Este tema plantea cuestiones importantes sobre la primacía de la voluntad o de la gracia que no podemos abordar en nuestro estudio por exceder su ámbito e incidir en cuestiones de índole teológica. Nosotros seguiremos la opinión mayoritaria de los estudiosos que ven tres grandes etapas comparadas con las tres edades del hombre.

la voluntad neutra en amor. La voluntad del novicio se revela como una suerte de locura, una ebriedad⁸¹⁰ que no es sino la respuesta del hombre que toma conciencia del amor divino:

Es aquí donde debe destacar el ardor de la juventud, siendo ferviente en la vida religiosa. Que quien se halla en este estado no tenga ni sufra el freno de la razón. No conviene al fervor novicio la misericordia para con uno mismo ni las dispensas de la discreción, entregándose al arbitrio de su propio juicio en lugar de admitir el juicio de otro. Debe ser rígido consigo mismo y de una estricta severidad con lo suyo. Debe ser dócil y humildemente obediente en todo con quien le rige y le aconseja con piedad y caridad paterna o fraterna. Si falta el celo o la humildad no espero perseverancia en el tibio o perezoso, y temo la ruina para el que se precipita en ese camino (NatAm 7).⁸¹¹

Esta es una etapa caracterizada por el esfuerzo ascético para purificar aquellas tendencias de la propia voluntad contrarias a este amor. En NatAm al joven se le pide el cultivo de un conjunto de virtudes (propias del monje, como la obediencia y la humildad) para ordenar su vida frente al desorden de las concupiscencias que alejan al hombre de su peso natural, como ha descrito en los primeros números de la obra. Resulta muy interesante el peso que Guillermo otorga a la corporalidad en todo el itinerario donde el cuerpo no tiene carácter meramente accesorio, sino que es instrumento por el cual se camina hacia Dios por la senda del amor, lo cual concuerda con la visión unitaria de la antropología guillermiana que expusimos en el capítulo cuarto, en especial en lo que respecta al papel de la ascesis.

Por eso la *respuesta* del hombre no es meramente afectiva, sino ante todo efectiva. De ahí que el movimiento de la voluntad propio de la juventud, el amor o respuesta

⁸¹⁰ La comparación entre el amor y la embriaguez es un clásico de la tradición platónica. Así lo podemos ver en Plotino: “[...] inteligencia enamorada, cuando se enajena «embriagada de néctar»; y entonces es cuando, desencogida y eufórica por la saturación, se vuelve inteligencia enamorada. ¡Y más vale emborracharse con semejante borrachera a guardar la compostura!” (*Enéadas*, VI, 7).

⁸¹¹ “Hic ergo decet emineat fervor iuvenilis, et fervens religionis cursus; qui quamvis adhuc in hoc statu nec habeat nec habere debeat, frenum tamen patiatur rationis. Fervorem enim novitiorum non decent illae misericordes in se ipsum discretionem, et discretionum dispensationes, facilesque indulgentiae suo iudicio, non tamen recusandae sunt alieno. A seipso in seipsum rigida debet esse censura, et districta severitas; ad regentem autem vel consulentem paternam vel fraternam caritatem et pietatem, lenis et obediens in omnibus humilitas. Si alterum desit, vel in deside et tepido non spero cursus perseverantiam, vel in praecipiti timeo ruinam”.

amorosa, sea el que permite al joven avanzar en el camino propuesto. En palabras del propio Guillermo:

En este estadio, que el que más ame, más avance. Este es el trabajo, esta la labor. Labor de muchos sudores, labor de muchos trabajos, sobre todo cuando el amor, aún ciego, hace lo que debe hacer pero no sabe de dónde viene ni a dónde va. Así, se sirve de sus afectos como el ciego hace con las manos, que usa pero que no ve, ni a ellas ni a sus obras (NatAm 9).⁸¹²

Como podemos comprobar, en NatAm 9 describe el abad de Saint-Thierry el proceso de integración progresiva del *affectus* en torno a Dios. En la juventud (el inicio de la relación amorosa) lo que priman son los actos virtuosos y ascéticos suscitados por el deseo del Bien. Es este deseo y la toma de conciencia del amor previo de Dios el que suscita estos actos. Pero, como afirma Guillermo, estos actos “no se pasan aun por el afecto”. El joven novicio emprende este camino de reforma estimulado por el deseo y por medio de comportamientos concretos, pero su voluntad y sus movimientos no están aún integrados en torno a Dios. Su amor es impetuoso y voluntarioso, pero se halla todavía en lo exterior.

Por eso con acierto compara Guillermo al joven con un ciego al que se enseña un trabajo manual. La tarea sencilla, repetitiva (como el ejercicio ascético del novicio) le será útil para conocer y aprender. De la misma forma, el joven que obra por medio del amor necesita de los actos que dicho amor suscita, pero su voluntad no es sanada por ellos, sino que progresivamente se va abriendo cada vez más al efecto transformador de la relación con Dios: la *respuesta* que se da en el seno de la relación amorosa no deja indiferente al que *llama*, sino que le lleva a derramar todavía más su amor. Por eso en los actos virtuosos del amado “la sabiduría le sale al encuentro” (NatAm 10), y la relación amorosa con Dios le va alcanzando un conocimiento experiencial que, sin embargo, no es pleno, pues el riesgo de la tentación se halla siempre presente al no estar todavía purificada la voluntad. A pesar de ello, la relación que se va creando con Dios y los frutos de ese amor estimulan al joven monje hacia Dios de tal forma que su deseo, que le movía

⁸¹² “Hic qui plus amat, plus currat. Hic labor, hic opus est; labor multorum sudorum, opus multorum laborum; maxime cum caecus adhuc amor quod facit faciat, sed nesciat *adhuc unde veniat, aut quo vadat*; et sic huiusmodi operetur affectibus, sicut caecus manibus, qui manibus quidem operatur, sed nec manus videt quibus operatur, nec opus quod operator”.

inicialmente, es comparado con el hambre y la sed de saciarse del banquete de la verdadera sabiduría (Cf. NatAm 11). Al crecer en la respuesta amorosa, más deseo de responder se suscita.

En esta progresión se alcanza el estadio de la adultez, donde los movimientos de la voluntad, los afectos, comienzan a ser sostenidos de forma estable por la gracia. El amor ya no es una mera respuesta del joven al avance del amor de Dios, sino que es *amor illuminatus*, término que en los escritos posteriores de Guillermo tendrá gran fortuna⁸¹³:

El joven de buenas esperanzas, al que Dios comienza a alegrar la juventud, comienza a crecer hacia el hombre perfecto, a la medida de Cristo en su plenitud. El amor empieza ya a ser confortado e iluminado, transformándose en un afecto con nombre de mayor virtud y más grande dignidad. El amor iluminado es la caridad: amor de Dios, en Dios y a Dios. Eso es la caridad (NatAm 12).⁸¹⁴

Así, el amor de la juventud se convierte en caridad en la madurez. Lo que, en el amor -entendido como *affectus*- era esfuerzo, en la caridad es descanso en el amor de Dios, que juega aquí un papel mucho mayor. La sanación de la voluntad va surtiendo efecto gracias a la *experiencia* adquirida en la *historia conjunta* que supone la relación. Por eso en términos relacionales podríamos decir que la relación con Dios se afianza en la madurez facilitando así lo que antes resultaba duro y penoso: la práctica de las virtudes. Para describir este hecho, Guillermo emplea diversas metáforas:

Así como cuando al caballo que se le impone una pesada carga que casi le resulta imposible de llevar se le añade un carro para que la lleve con comodidad, así es el Evangelio, que recorre el mundo entero. La carga que antes esquivaba por pesada, ahora se puede llevar fácilmente hasta por duplicado.

Es también como la avecilla, que no tiene plumas ni alas, y que no se puede transportar por sí misma. Añadidos el peso de las plumas y las alas, vuela sin

⁸¹³ La expresión *amor illuminatus* es empleada en el comentario al Cantar de los Cantares y en la *Epistola ad fratres de Monte Dei* como equivalente al *sensus amoris* del que hablaremos más adelante: es la percepción experiencial de Dios, suscitada por la donación previa de Dios y entendida teológicamente como presencia del Espíritu Santo en el hombre.

⁸¹⁴ “Iam ergo bonae spei iuvenis, cuius Deus iuventutem incipit lactificare, crescere incipit in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi. Iam enim amor incipit confortari et illuminari, et transire in affectum et nomen maioris virtutis, et amplioris dignitatis. Amor quippe illuminatus caritas est; amor a Deo, in Deo, ad Deum, caritas est”.

esfuerzo. Como el pan duro que no puede tragarse, al mezclarle leche o algún otro líquido se hace posible tragarlo (NatAm 12).⁸¹⁵

De esta forma, el ejercicio de las virtudes que se llevó a cabo en la juventud ha terminado por *afectar* (en el sentido de *afficere* -impresionar- antes descrito) al alma no por mera repetición (como si del ejercicio de la virtud aristotélica se tratara), sino suscitando ahora un *affectus*, un movimiento de la voluntad tendente al bien más estable que el fruto de una apertura cada vez mayor al amor de Dios. El *affectus* va *formando* el alma, acostumbrándola a la relación con Dios⁸¹⁶.

Lo que en el amor era esfuerzo, en la caridad es efecto, dirá Guillermo en NatAm 13 con un juego de palabras muy frecuente en sus obras: “El amor implica en primer lugar un esfuerzo y un cierto afecto. La caridad sin embargo tiene efecto”⁸¹⁷. La relación *affectus-effectus* viene a poner de manifiesto ante todo la capacidad transformadora del don de Dios y la necesidad de que el don sea recibido y acogido⁸¹⁸. Ahora bien, esto no significa que la *respuesta* del hombre a la *llamada* divina por medio del deseo y del amor se quede en un plano meramente afectivo. El *affectus* del hombre, en proceso de sanación, se va haciendo también *efectivo*, va reflejándose (como estamos viendo en NatAm) en comportamientos concretos del hombre.

Así, el proceso de sanación de la voluntad en torno a Dios progresa estabilizando el *affectus* en su orientación al Bien divino. Por otro lado, la madurez es el momento en el que el conocimiento experiencial de Dios adquiere una consistencia mucho mayor, con un matiz epistemológico que veremos más adelante. Baste decir aquí que la progresión en la caridad, como progresión en la relación con Dios, da al hombre una mayor intelección de las cosas divinas que no procede de razonamiento, sino como fruto del *affectus* fijo en Dios (Cf. NatAm 20 y 21, que estudiaremos con más detalle en el próximo epígrafe cuando hablemos del *sensus amoris*).

⁸¹⁵ “Sicut cum iumento imponitur onus grave, et refugit quasi importabile, adducitur quadriga volubilis, id est Evangelium, discurrens per totum mundum, et onus quod quasi grave refugiebat primum, postea sine labore trahit duplicatum.

Sic avicula quae implumis est et sine alis, seipsam non potest portare; pondere plumarum et alarum addito, avolat sine labore. Sic et panis durus qui per se transire non potest, adiectione lactis vel alterius liquoris, colabilis fit in gutture”.

⁸¹⁶ Cf. Como, G., *Igni amoris Dei...*, 68.

⁸¹⁷ “Amor ergo prius habuit conatum et aliquem affectum; caritas habet effectum.”

⁸¹⁸ Cf. Como, G., *Igni amoris Dei...*, 81.

Para completar nuestra descripción de la madurez, tenemos que hacer referencia a los efectos que en el hombre tiene la vivencia de la relación amorosa con Dios. Así, en NatAm 22 y 23 el abad de Saint-Thierry hace notar que los movimientos de la voluntad que no son suscitados por el amor de Dios desaparecen:

Desde ese momento, en el alma se produce que, aunque antes se había nutrido por la suavidad y la dulzura del amor y había sido corregida por la disciplina de la piedad paterna, ahora la dilección, fuerte como la muerte, secciona con la dulce espada del amor el afecto y el amor a lo transitorio. Así muere este afecto y es separado, como el alma se separa del cuerpo, hasta tal punto que podemos decir lo que se dice de Enoch, que no se le pudo hallar en las ocupaciones mundanas porque Dios se lo había llevado. Ahora bien, el cuerpo al morir sufre la pérdida de todos sus sentidos. El alma, por el contrario, al ir muriendo, la muerte le aprovecha y le da vida, fortaleciendo sus sentidos. Y así avanza por sus sendas con más fuerza, constancia y prudencia. Avanza allí donde, con ignorancia, duda o vacilación, no osaba poner antes el pie, es decir, en el asentimiento del bien (NatAm 22).⁸¹⁹

Unida de forma indisoluble a Dios por el afecto de la caridad y tomando de él todos sus juicios, el alma se comporta y se dispone exteriormente tal y como le dicta la voluntad de Dios, buena y agradable. Le resulta agradable tender siempre hacia su rostro, y, como si se tratase del libro de la vida, leer en él y comprender sus leyes para vivir, para iluminar su fe, para fortalecerse en la esperanza y para vivificar la caridad (NatAm 23).⁸²⁰

El *affectus* cuyo objeto no es Dios sino algo transitorio desaparece. En virtud de esto, la voluntad del hombre se unifica en torno a la voluntad de Dios. Desaparece así la disociación antes vista entre la propia voluntad y la verdadera voluntad. La voluntad ahora es única: la voluntad de Dios y la del hombre coinciden: es la voluntad sanada, un aspecto

⁸¹⁹ “Ex hoc iam animam suavitate hactenus et deliciis amoris tenere enutritam, sed et nonnunquam paternae pietatis disciplinis attritam; ex hoc iam, inquam, fortis ut mors dilectio pervadit dulci amoris gladio ab amore et affectu saeculi, sic occidens eam funditus et interimens, sicut mors interimit corpus; in tantum ut dici possit de ea, quod de Enoch, scilicet quod non invenitur in saeculi actibus, quia transtulit eum Deus. Sed corpus morte sua mortificatur ab omnibus sensibus suis, anima autem morte sua proficit magis, et vivificatur, et roboratur in suis; et fortiter, et constanter et prudenter incedens iam in semitis suis omnibus et gressibus; et quocumque hactenus ignorando, dubitando, et palpando vix audebat tendere pedem boni assensus”.

⁸²⁰ “Affectus autem caritatis Deo indissolubiler inhaerens, et de vultu eius omnia iudicia sua colligens, ut agat vel disponat exterius, sicut *voluntas* Dei bona, et beneplacens, et perfecta, dictat ei interius; dulce habet in vultum illum semper intendere; et sicut in libro vitae, leges in eo sibi legere vivendi, et intelligere, illuminare fidem, roborare spem, suscitare caritatem”.

al que Guillermo dará una especial importancia en sus obras de madurez, haciéndolo clave en la comprensión de la *Unitas Spiritus*, el mayor grado de comunión con Dios posible en esta vida.

Esto produce en el hombre un comportamiento descrito con riqueza por Guillermo y que es fruto de la permanente orientación afectiva hacia Dios. Los comportamientos descritos en NatAm 23 y 24 no son muy distintos que los descritos en la etapa de la juventud, pero mientras que estos eran fruto del esfuerzo, ahora brotan sin ese esfuerzo de la caridad como fruto de una experiencia de Dios más profunda. Por eso puede decir D. Penna que el proceso de apertura al Bien divino es un proceso que no prescinde del cuerpo, sino que lo ordena hacia ese mismo Bien⁸²¹.

La última etapa del camino es la sabiduría, descrita como un descanso de las cargas y un noble ocio en Dios; un descanso que es puro don de Dios, pues es la sabiduría la que sale al encuentro del hombre. Hay en la descripción de la etapa de la vejez un cierto componente desiderativo. No se puede dudar que Guillermo, atareado con sus ocupaciones abaciales, ya soñaba con el retiro y el descanso que solo alcanzaría años más tarde en Signy. De hecho, esta será la etapa que desarrollará de forma más profunda en EpMD, tras años de reflexión y vivencia de la relación amorosa con Dios.

La sabiduría es definida como “el *affectus* más pleno e integrado, que pertenece a la *mens*, la parte más noble del alma”⁸²² como hemos visto. Sin embargo, Guillermo no abunda en esta idea, sino que vincula la sabiduría fundamentalmente con la experiencia de Dios, como ciencia de las cosas divinas:

[...] Empezaremos entonces no sólo a entender el sentido interior de las Escrituras y la fuerza de los misterios y sacramentos divinos, sino también en cierto modo a palparlos y a tocarlos, si puede decirse así, con la mano de la experiencia. Esto no se lleva a cabo sino por un cierto sentido de la conciencia y una vivencia cognoscible de la experiencia. Mejor dicho, una vivencia que al leer siente la bondad y la fuerza de Dios cuya potente bondad y eficaz fuerza obra la gracia en sus hijos. Entonces la sabiduría culmina lo que le es propio [...] (NatAm 31).⁸²³

⁸²¹ Cf. Penna, D., *Videre est Esse...*, 302

⁸²² Guillermo de Saint Thierry, *Naturaleza y dignidad del amor...*, 88, en nota.

⁸²³ “[...] Cum enim Scripturarum interiorem sensum, et virtutem mysteriorum et sacramentorum Dei coeperimus non solum intelligere, sed etiam quadam, ut ita dicam, experientiae manu palpare et tractare (quod non fit nisi quodam conscientiae sensu, et experientiae disciplina intelligentis, immo, ut plus dicam,

Esta experiencia de Dios no es descrita en términos intelectuales, sino en términos sensoriales. Así, el abad de Saint-Thierry vincula la etimología de sabiduría *-sapientia-* con la del sabor *-sapor-* (cf. NatAm 26). La sabiduría es así calificada como “una fruición de Dios, un gusto por lo divino que genera en el hombre un estadio de auténtica reconciliación consigo mismo y con Dios por medio de Jesucristo”⁸²⁴ (cf. NatAm 34-37).

De esta forma, en NatAm 38 presenta el retrato vital del hombre reconciliado y sus actitudes y comportamientos: “saciado el hombre del fruto de esta obra, por mediación de la Sabiduría de Dios, no sólo es reconciliado sino que él mismo se hace sabio”⁸²⁵. El que goza de la sabiduría es el verdaderamente sabio. La sabiduría cristiana, que no es sino el fruto de la relación con Dios, es para Guillermo superior a cualquier otra forma de sabiduría que pueda concebirse. El conocimiento experiencial de Dios, el *gusto* de las cosas divinas y la felicidad que comporta es lo que, según el prof. Verdú, hace al hombre verdaderamente sabio⁸²⁶. Desarrollaremos más esta visión del hombre reconciliado más adelante, cuando hablemos de la vivencia de la *Unitas Spiritus* en las obras de madurez.

Ante esta superioridad de la sabiduría divina Guillermo estima necesario distinguirla de otras dos ideas que suelen tenerse de la sabiduría. La primera es el reverso tenebroso de la sabiduría cristiana: la *sabiduría del príncipe de este mundo*

A esta sabiduría se le opone otra también con el infausto nombre de sabiduría, la que el apóstol llama sabiduría del príncipe de este mundo. Se opone como el negro al blanco, como la tiniebla a la luz, de la que se dice: la sabiduría vence a la malicia. La malicia es el sabor del mal, y de ahí que sabiduría venga de sabor. Como saborea el mal y no le falta astucia y voluntad para ejecutarlo, la sabiduría del príncipe de este mundo es contraria en todo a la sabiduría de lo alto. Es la malicia, la que odia a la sabiduría. Allí se saborea el bien en sí mismo, aquí se saborea el mal en sí mismo. Allí, para alcanzarla es necesaria la prudencia, aquí, como se ha dicho, no falta la astucia (NatAm 39).⁸²⁷

intus in semetipsa legentis, et sentientis bonitatem et virtutem Dei quam potenti bonitate cum efficaci virtute in filiis gratiae, gratiae ipsius opus operatur); tunc demum sapientia quod suum est exsequitur [...].”

⁸²⁴ Guillermo de Saint Thierry, *Naturaleza y dignidad del amor...*, 89, en nota.

⁸²⁵ “De fructu ergo huius operis satiatus homo, mediante Sapientia Dei, non solum reconciliatur, sed etiam sapiens efficitur.”

⁸²⁶ Cf. Verdú Berganza, “La imagen y la semejanza...”, 139.

⁸²⁷ “Haec autem sapientia oppositam sibi ex adverso aliam habet infausti nominis sapientiam -quam dicit Apostolus principum huius mundi, sicut nigrum albo, sicut luci tenebras, de qua dicitur, Sapientia vincit malitiam. Malitia siquidem sapor est mali, unde et a sapore sapientia. Cum igitur sapit malum, et non deest

Como es lógico, en nada puede confundirse la sabiduría cristiana con esta clase de pseudo-sabiduría, que en lugar de deleitarse en el bien lo hace en el mal. Más interesante resulta, estimamos, la descripción que hace de la *sabiduría de este mundo*:

Pero entre estas dos hay una sabiduría intermedia, como de un color intermedio entre el negro y el blanco. Se comporta como ambas sabidurías o de forma más alta o de forma más baja, según convenga a sus intenciones y a la consideración de su utilidad. Esta es la sabiduría que el apóstol llama “de este mundo” y que coloca entre la sabiduría de Dios y la del príncipe de este mundo. Esta versa sobre todo lo que es útil y honesto, y se desenvuelve con una prudencia afectada. Parece que es una ciencia, en tanto que parece discernir prudentemente, y juzgar entre lo útil y lo inútil, lo honesto y lo deshonesto, incluso aunque no concuerde a la vida y a las costumbres. Pero la ciencia hincha, y la caridad construye. De esta forma, los buscadores trabajan para saber, lo que sólo sirve para la curiosidad, o ser vistos o conocidos, lo que solo sirve a la vanidad. Su estudio sólo puede aprovechar y llegar todo lo alto que le es posible a la razón sin amor (NatAm 40).⁸²⁸

Se trata, a nuestro juicio, de una descripción muy acertada de la *razón en lógica de dominio* de la que hablamos en el apartado anterior, la razón ciega para lo que es verdaderamente importante que se queda en lo inmanente: *ratio sine amore*. Se trata de una cierta prudencia mundana, un cálculo utilitarista de qué sea el bien para el sujeto en cada momento, algo muy semejante a lo que en tiempos de Platón postulaban los sofistas y que vimos que Agustín, en su apertura a la lógica del don, rechazó. Guillermo se halla aquí, a nuestro juicio, en la misma línea de pensamiento al proponer la *vera sapientia* como el culmen de un proceso de integración de la voluntad movido por el amor.

astutia, vel voluntas ad exsequendum; sapientia principum huius mundi per omnia supernae sapientiae est contraria. Haec est enim malitia, quam odit sapientia. Siquidem ibi sapor boni est in seipso, hic sapor mali est in seipso; ibi ad exsequendum praesto est prudentia; hic, ut dictum est, non deest astutia”.

⁸²⁸ “Sed inter has duas quaedam media est sapientia, quasi inter nigrum et album medio quodam colore coloratum. Quae sive inferius, sive superius, sic se habet ad utramque partem, ut proveniat ei finis secundum intentionem et studium utentis. Sapientia ista est, quam dicit Apostolus huius mundi, et quam mediam locavit inter sapientiam Dei, et sapientiam principum huius mundi. Haec circa utile et honestum tota versatur, et affectata quadam prudentia dispensatur. Haec pene tota est in scientia, videlicet ut sciat discernere prudenter, et diiudicare inter utile et inutile, inter honestum et inhonestum, etiamsi non sit vitae et moribus accommodatum. Scientia vero inflat, caritas aedificat. Aut vero in huiusmodi exquirendis elaborant, ut tantum sciant; quod tantummodo servit curiositati; aut, ut videantur, sive sciantur scire; quod servit vanitati. Et hoc eorum studium tantum potest proficere, et in altum se extollere, quantum potest ratio sine amore”.

Esta *sabiduría de este mundo* se diferencia claramente de la sabiduría de las cosas divinas o sabiduría cristiana por cuanto la sabiduría de este mundo parece prescindir de Dios a la hora de juzgar y discernir. Es una ciencia que no se abre a la acción de Dios, y por tanto se queda en una mera dimensión inmanente, no pudiendo alcanzar la verdad de las cosas. Frente a la auténtica sabiduría, esta sabiduría parece moverse por el miedo y la codicia, evitando la agresión del otro y calculando el propio beneficio. En ese sentido Guillermo coincide con su amigo Bernardo al destacar que la lógica del amor supone algo muy distinto frente a los cálculos utilitaristas:

Hay quienes alaban a Dios porque es poderoso, otros porque es bueno con ellos, y otros porque es bueno en sí mismo. Los primeros son esclavos y están llenos de temor. Los segundos son asalariados y les domina la codicia. Los terceros son hijos y honran a su padre. Los que temen y codician sólo se miran a sí mismos. El amor del hijo, en cambio, no busca su propio interés.⁸²⁹

La sabiduría del amor es por tanto una sabiduría que ha alejado de sí todo cálculo utilitarista y que se proyecta en una nueva relación con el mundo y con los demás. Como afirma el prof. Verdú:

El que se entrega, recibe. El que se vacía se llena. Esta es la sabiduría del amor. Hay que ser ciego para amar, pero el que ama es el único que ve. Sin amor no hay sabiduría, porque la sabiduría es encuentro amoroso, perfecta y saciante unión; recepción agraciada, feliz y plena, de *el otro* que nosotros, que nos ama y rehace; nos recrea y constituye.⁸³⁰

De ahí que NatAm 42, con un lenguaje muy hermoso, describa al sabio como el que está totalmente *afectado* por Dios, capaz de ver el mundo con los ojos de Dios y de reflejar él mismo en su vida y su comportamiento la realidad divina (aspectos sobre los que volveremos al hablar del *hombre reconciliado*). El sabio es el que, al fin, es capaz de amar de modo natural, de acuerdo con su naturaleza más profunda, la que se corresponde con el plan de Dios, el que ha descubierto en su relación con Dios su verdadera naturaleza. Por eso podemos decir, parafraseando al prof. Verdú, que la verdadera sabiduría es la rectitud del vivir que revela la irradiación de la verdad⁸³¹.

⁸²⁹ *De diligendo Deo*, 12, 34.

⁸³⁰ Cf. Verdú Berganza, "La imagen y la semejanza...", 140.

⁸³¹ Cf. *Ibid.*, 134.

La vejez, etapa de fruición de la sabiduría, es así el momento de la perfección de la voluntad sanada en el seno de la relación con Dios, movida por el amor auténtico que es ya una pregustación de la plena relación con Dios que se gozará tras la muerte. Guillermo describe al sabio cristiano como el hombre verdaderamente feliz, pues en este momento “se desvanecen las contradicciones”:

[...] Llenos de la gracia de la que hemos hablado, por la que viven en unión con Dios, y disfrutan de Dios en sí mismos, sienten que en sus carnes se desvanecen todas las contradicciones y que toda su sustancia carnal no es sino un instrumento para las buenas obras. Incluso cuando experimentan penas y debilidad su hombre interior se fortalece: cuando soy débil, entonces soy fuerte y poderoso, dice el apóstol. Los sentidos perciben cierta gracia nueva y espiritual [...] (NatAm 43).⁸³²

Es la reconciliación plena (que sin embargo no excluye la debilidad, esto es, la experiencia de la propia finitud), que hace del hombre un instrumento para la difusión de la bondad divina en el mundo, que es para lo que fue creado.

Por otro lado, no podemos concluir este apartado sin proponer la que estimamos debe ser la adecuada interpretación del progreso de la voluntad. La clave nos la otorga la conclusión de la obra, texto que ya citamos a la hora de hablar de la antropología unitaria de Guillermo:

Todo el que quiera ascender con sabiduría debe saber que no son los grados de esta subida como los escalones de una escalera como si cada uno de estos afectos sólo fuera válido en un momento y no en otro. Cada afecto tiene su lugar y su tiempo en la ascensión, de tal forma que con la cooperación de los otros afectos cumple la parte que le toca, pero también concurren y cooperan los otros, siguiéndose y adelantándose, y a veces los primeros son los últimos, y los últimos primeros (NatAm 45).⁸³³

⁸³² “Excepta etiam illa gratia de qua diximus, qua habitantes in unum seipsis in Deo, et Deo in seipsis fruuntur, ipsius carnis sic sentiunt evanuisse omnes contradictiones, ut universa substantia carnis non sit eis nisi instrumentum boni operis. Nam etsi ipsius miseriis et infirmitatibus contabescunt, sed ex hoc ipso interiori homine fortius invalescunt; Quando enim infirmior, tunc fortior sum, et potens, dicit Apostolus”.

⁸³³ “Scire autem debet omnis sapiens ascensor, non sic esse gradus huius ascensionis, quomodo gradus scalae, ut singuli affectus isti, suis tantum temporibus, et non alio tempore sint necessarii. Habet quippe unusquisque affectus in ascensus ordine tempus suum et locum, quo cooperantibus aliis affectibus suas videatur partes sollicitius exsequi; sed omnes tamen sibi concurrunt et cooperantur, praeveniunt, et sequuntur; et saepe fiunt primi novissimi, et novissimi primi”.

Cada uno de los afectos (amor, caridad, sabiduría) tiene su tiempo, es decir, su prioridad en el proceso de sanación, pero eso no significa que sean etapas exclusivas y totalmente separadas. No son estadios separados como si de tres escalones diferentes se tratara. Esto es relevante dado que implica que todos aquellos movimientos ascéticos de la juventud no se abandonan, sino que se integran. Los estadios de crecimiento (tanto los de NatAm como los de EpMD que veremos a continuación) son siempre “traspasados, pero nunca eliminados”⁸³⁴.

Como ya vimos, la corporalidad y su importancia no desaparecen en el progreso del hombre, sino que siempre se hallan presentes. Esto lo ha puesto de relevancia el propio Guillermo al ir mostrando los efectos que sobre el propio cuerpo y su comportamiento tiene el proceso de crecimiento en el amor. El sujeto no pierde su finitud y su precariedad. En el peregrinaje terreno del hombre, nadie está libre de tentación. Pero podemos, ahora sí, transformados en fe y esperanza, amando, mirar hacia delante, siempre, sin dejarnos entorpecer por los tropiezos y caídas.

La sanación de la voluntad por el amor en las obras de madurez

Una vez descrito de forma sucinta el proceso de apertura al amor y de sanación de la voluntad en NatAm es momento de comprobar el desarrollo de estas ideas en las obras posteriores del abad de Saint-Thierry. Con ello podremos determinar las constantes de su pensamiento a lo largo del tiempo pero también sus desarrollos y posibles cambios de acentos.

La obra que más nos interesa en ese sentido es la *Epistola ad fratres de Monte Dei* (EpMD), que, con la excepción de la vida de Bernardo que dejó inconclusa, es la última obra escrita por Guillermo y es sin duda su obra maestra, la que (bajo el nombre de Guigo el Cartujo o de Bernardo) más difusión e influencia tuvo en la Edad Media⁸³⁵. En ella Guillermo elabora una auténtica antropología del progreso espiritual por medio del amor. Como ya vimos al tratar la antropología guillermiana, las tres edades de NatAm se convierten en tres estadios o tres “hombres”: hombre animal, hombre racional, hombre

⁸³⁴ “constamment dépassées, sans être jamais reniées”. Verdeyen, P., *La théologie mystique...*, 34.

⁸³⁵ Sobre la historia y la influencia del texto puede verse la introducción de J. M. Déchanet a la edición crítica aparecida en 1975 en *Sources Chrétiennes*: Déchanet, J., “Introduction”, en: Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, Cerf, Paris 1975, 13-127.

espiritual. En cada uno de ellos, como ya vimos, domina un principio vital o potencial del alma distinto. Así lo ha destacado G. Como⁸³⁶ en su introducción a la edición italiana del texto al afirmar que el proceso que Guillermo describe en EpMD se caracteriza por dos aspectos:

- Es un proceso de interiorización, que pasa de la obediencia externa a la razón sanada y de ahí al puro amor que es la *Unitas Spiritus* (de la que hablaremos más adelante). En ese sentido, EpMD revela a nuestro juicio un desarrollo más claro de los estadios que NatAm.
- Por otro lado, es un proceso que *corre en paralelo* con la profundización de la fe y la reforma del entendimiento que describen *Speculum Fidei* y *Aenigma Fidei*. Como vimos en el epígrafe anterior, fe y amor no se pueden separar en la relación con Dios, llamada a crecer en las dimensiones racionales y volitivas de forma simultánea. En palabras de P. Verdeyen, podríamos decir que la realización plena de la dignidad del hombre implica una conversión paralela que se da en la relación amorosa, la de la sensibilidad y la de la razón⁸³⁷.

Si entramos ya en los tres estadios descritos en EpMD, hay algunos desarrollos respecto al modelo de NatAm que estimamos son importantes. Así, en cuando al tratamiento del hombre *animal* (estadio que corresponde a la *juventud* en NatAm) Guillermo, con el paso de los años, parece más realista y pone el acento en la importancia del dominio de la propia voluntad:

Sin embargo, aquel que regresa a su conciencia, si aún no ha vencido su concupiscencia, encuentra allí, a causa de ella, o agradables deleites o graves corrupciones, y de allí surgen múltiples pensamientos. Sin embargo, aquel que ya ha vencido su concupiscencia, mientras no haya tomado posesión de su mente un deseo mayor o un mayor deleite por el bien verdadero, sufre molestas imaginaciones de las cosas realizadas, vistas, escuchadas en otro tiempo (EpMD 62).⁸³⁸

⁸³⁶ Cf. Como, G., "Introduzione (III): La Lettera d'Oro, il progresso spirituale secondo Guglielmo", en: Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'Oro: lettera ai Fratelli del Monte di Dios*, Paoline, Milano 2004, 62.

⁸³⁷ Cf. Verdeyen, P., *La théologie mystique...*, 215.

⁸³⁸ "Qui tamen redit ad conscientiam, si nondum vicit concupiscentiam suam invenit ibi de ipsa concupiscentia sua, vel suaves delectationes vel graves corruptiones, et inde multiplicat cogitationes. Qui vero iam concupiscentiam vicit, quamdiu tamen veri boni maior concupiscentia vel maior delectatio mentem eius non obtinuerit, cum exosa quadam voluptate gestorum, visorum, auditorum patitur imaginaciones".

De esta forma, Guillermo es más consciente de los riesgos de la libertad y de la tendencia a dispersarse en falsos bienes que tienen los hombres⁸³⁹. Por eso desarrolla mucho más la importancia del cultivo de virtudes como la obediencia, con el objetivo de alcanzar la llamada *simplicidad* (Cf. EpMD 65), la unificación en torno al Bien divino (en la medida que es posible en este primer estadio) frente a la dispersión⁸⁴⁰.

El punto de partida es, al igual que en NatAm, la capacidad de la voluntad humana de ser educada⁸⁴¹. Pero también hay un desarrollo que pocos estudiosos han notado y que resulta de sumo interés: la importancia dada a la *compañía fraterna*. En efecto, aunque en NatAm se habla del sometimiento a la voluntad de un anciano espiritual, EpMD desarrolla mucho más esta idea en relación con el hombre animal, *necesitado de la ayuda de otros* para abrir su voluntad al amor divino. A la *compañía amorosa con Dios* no se puede ir sin la *compañía y la ayuda de los hombres*, parece decirnos el abad de Sant-Thierry:

Según el mandato del Señor y el orden mismo de la naturaleza, la esposa debe tener una conversión legítima hacia su esposo. Es decir, la parte animal debe una obediencia perfecta hacia el espíritu, ya sea el propio o el de algún hombre espiritual. Esta obediencia perfecta es, especialmente al principio, incapaz de discernir; es decir, no discierne lo que se ordena ni por qué, sino que se esfuerza únicamente por hacer fiel y humildemente lo que se ordena por parte del superior (EpMD 53).⁸⁴²

En relación con el segundo estadio, el *hombre racional*, destaca ante todo que Guillermo refleja en esta obra toda la cuestión del papel de la racionalidad en la relación con Dios (que ya hemos expuesto en el epígrafe anterior) que desarrolló en su polémica contra Abelardo y en sus obras sobre la fe. Por eso reitera ideas sobre la reforma de la razón y la apertura de la voluntad.

Pero quizás lo más novedoso de EpMD al tratar de este segundo estadio es su identificación de reforma de la razón y apertura al amor con la *libertad*. El crecimiento en la relación amorosa *libera al hombre de la prisión de sí mismo*. La ascensión del don

⁸³⁹ Cf. Ibid., 65.

⁸⁴⁰ Cf. Penna, D., *Videre est esse...*, 40-41.

⁸⁴¹ Cf. Como, G., "Introduzione (III)...", 72.

⁸⁴² "Ex praecepto ergo Domini, et ipso ordine naturae, habere debet uxor ad virum, animalitas ad spiritum, spiritum suum, vel spiritualem aliquem virum, conversione legitimam, hoc est obedientiam perfectam. Perfecta vero obedientia est, maxime in incipiente, indiscreta; hoc est non discernens quid vel quare precipiatur, sed ad hoc, tantum niti, ut fideliter et humiliter fiat, quod a maiore praecipitur".

del amor de Dios *libera para amar*. Hay en EpMD una contraposición constante entre la *necedad* y la *sabiduría* que se corresponde aquí con la contraposición entre *esclavitud* y *libertad*⁸⁴³, como pone de manifiesto un texto que ya hemos citado antes, a la hora de hablar de la importancia del libre albedrío en la antropología guillermitana:

Pues como castigo por el pecado y como testimonio de la dignidad natural perdida, se le ha otorgado como señal el libre albedrío, pero está cautivo. Incluso antes de la conversión y liberación de la voluntad nunca puede perderse por completo por ningún rechazo de esta. Este libre arbitrio permanece en el hombre, la criatura más digna y excelente, aunque lo utilice eligiendo el mal en lugar del bien [...] (EpMD 200).⁸⁴⁴

La voluntad queda liberada cuando se convierte en caridad, ya que la caridad de Dios se derrama en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que nos es dado. En ese momento, la razón es verdaderamente razón, es decir, una disposición mental que se adecua a la verdad en todo. Cuando la voluntad es liberada por la gracia liberadora y el espíritu comienza a actuar con razón libre, entonces, al utilizar libremente su propio poder, se convierte en *animus* y en *animus* bueno. *Animus*, en la medida en que anima adecuadamente y perfecciona su ser animal mediante el complemento de la razón libre; y bueno, en la medida en que ya ama su propio bien, por el cual se convierte en bueno, sin el cual no pudo ser ni bueno ni *animus* (EpMD 201).⁸⁴⁵

El corazón del paso del hombre animal al racional es, para Guillermo, la transformación del *anima* en *animus*, del alma esclava de sus deseos al alma racional, racional no con una razón de dominio, sino de don. Como ha estudiado Davide Penna⁸⁴⁶, el *anima* como principio vivificante del hombre es *capax rationis*, capaz de ser gobernada

⁸⁴³ Cf. Ibid., 73.

⁸⁴⁴ “Nam in poenam peccati, et testimonium amissae dignitatis naturalis, positum est ei in signum arbitrium, sed captivum; quod etiam ante conversionem et liberationem voluntatis numquam perdere potest ex toto ulla aversione ipsius voluntatis. In qui, etiam cum eo abutitur in eligendo malum pro bono, sicut dictum est, melior est et dignior omni corporea creatura [...]”.

⁸⁴⁵ “Liberatur vero voluntas quando efficitur caritas, cum caritas Dei diffunditur in cordibus nostros per Spiritum sanctum qui datur nobis. Et tunc ratio vere est ratio, hoc est habitus mentis pero omnia conveniens veritati. Cum enim, liberata voluntate per liberantem gratiam, spiritus agi incipit libera ratione, tunc suus, hoc est seipso libere utens, efficitur et fit animus et bonus animus; animus, in quantum bene animans et perficiens animal suum supplemento liberae rationis; bonus autem, in quantum iam amans suum bonum quo bonus fit, et sine quo nec bonus nec animus esse potuit”.

⁸⁴⁶ Cf. Penna, D., *Videre est esse...*, 43.

por la razón. La razón reformada permite al alma el dominio de sí frente a los deseos que la dispersan.

La respuesta a la intervención del amor divino implica, como ha señalado G. Como, una *conversio et liberatio voluntas*⁸⁴⁷. En palabras de Guillermo, la voluntad es liberada por la gracia que libera (*liberata voluntate per liberantem gratiam*). Esta liberación, de acuerdo siempre con Como, provoca en el hombre racional una situación que caracteriza de la siguiente forma:

Creemos poder sintetizar la nueva situación que se ha creado identificando una razón y un amor libres, y un espíritu dueño de sí mismo. En otras palabras, la acción liberadora de la gracia, del Espíritu en particular, produce una realidad espiritual inseparable de una racionalidad madura y un espíritu libre, ya que está dotado de la capacidad de gobernarse a sí mismo.⁸⁴⁸

Por eso la razón, una vez sanada, es *vere ratio*. Una de las paradojas del proceso de reforma de la voluntad es que, cuanto más se abre al avance de la Alteridad Divina y más se deja transformar, más dueña es de sí y más libre es⁸⁴⁹, más humana. Aquí puede verse la sincronía y el entrelazamiento que hemos apuntado entre la reforma del entendimiento y la reforma de la voluntad. En esta misma línea, la transición entre el hombre racional y el *hombre espiritual* se describe como *una unión entre la voluntad y la verdad acogida en el entendimiento*:

Cuando tiende hacia lo alto, la voluntad asciende como el fuego hacia su lugar propio. Es decir, cuando se asocia con la verdad y se mueve hacia lo más alto, es amor. Cuando se deleita con la gracia que le alimenta, es afecto. Cuando comprende, sostiene y disfruta, es caridad, es unidad de espíritu, es Dios. Porque Dios es amor. Sin embargo, en esta vida, cuando el ser humano cree haber llegado a la consumación, es entonces cuando comienza, ya que ninguna de estas perfecciones está plenamente realizada en esta vida (EpMD 235).⁸⁵⁰

⁸⁴⁷ Cf. Como, G., *Igni amoris Dei...*, 86.

⁸⁴⁸ “Crediamo de poter sintetizzare la nuova situazione che si è creata identificandovi una ragione e un amor liberi e uno spirito padrone di sé. In altri termini, l'azione liberatrice della grazia, dello Spirito in particolare, produce una realtà spirituale inseparabile da una razionalità matura e uno spirito libero perché dotato della capacità di governarse se stesso”. Cf. Como, G., *Igni amoris Dei...*, 88.

⁸⁴⁹ Cf. Penna, D., *Videre est esse...*, 46.

⁸⁵⁰ “Haec, cum sursum tendit, sicut ignis ad locum suum; hoc est, cum sociatur veritati, et movetur ad altiora, amor est; cum, ut promoveatur, lactatur a gratia, dilectio est; cum apprehendit, cum tenet, cum

Y entonces se piensa bien acerca de Dios, aunque según el modo humano; si pudiera llamar pensamiento a algo que no es tal verdaderamente, sino que únicamente es gozo y alegría de la memoria en la abundancia de la dulzura de Dios, y verdaderamente se siente al Señor en Su bondad, por parte de aquel que lo buscó con sencillez de corazón (EpMD 250).⁸⁵¹

De esta forma, si algo destaca en el tratamiento de este último estadio es la idea de *encuentro* entre dos dones: el don de Dios y el don total del hombre⁸⁵², lo que Guillermo denomina en el pasaje que acabamos de citar “unidad de espíritu” (*unitas Spiritus*). En este estadio se produce una unificación de todas las facultades en torno a Dios, que se da completamente al hombre cuando éste se abre completamente al don divino, como tendremos ocasión de comprobar más adelante. En *esa mutua donación* el hombre halla su verdadera identidad, consistente en la recuperación de la semejanza divina:

Y esto es el destino de la lucha solitaria, este es el fin, esta es la recompensa, este es el descanso de los trabajos y el consuelo de los dolores. Y esto es la perfección y la verdadera sabiduría humana: abrazar a todos y contener dentro de sí misma la virtud, no recolectada de otra fuente, sino como si fueran inherentes a uno mismo, a imagen de Dios, que es todo lo que es. Así como Dios es lo que es, así también ha consolidado en sí mismo el bien de la virtud, el hábito de la buena voluntad y la buena memoria o mente, de tal manera que, mediante la adhesión inmutable más ardiente al bien, parece que ya no puede separarse de aquel que es (EpMD 276).⁸⁵³

De nuevo encontramos, como en NatAm, la identificación entre el grado más alto de amor y la verdadera sabiduría, entre la unificación del hombre y sus virtudes y la perfecta realización de su verdadera naturaleza. Solo en la relación amorosa el hombre alcanza la plenitud de su ser. Lo que describe aquí Guillermo es la adhesión plena al

fruitur, caritas est, unitas spiritus est, Deus est. Deus enim caritas est. In hic autem, cum consumaverit homo, tunc incipit, quia nulla horum in hac vita plena perfectio est”.

⁸⁵¹ “Et tunc de Deo bene cogitatur, secundum, humanum modum; si tamen cogitatio dicenda est, ubi nil cogit, nil cogitur, sed tantummodo in memoria abundantiae suavitatis Dei, exultatur et iubilatur et vere sentitur de Domino in bonitate, ab eo qui in hac simplicitate cordis quaesivit illum”.

⁸⁵² Cf. Como, G., “Introduzione (III)...”, 68.

⁸⁵³ “Et hoc est destinatum solitarii certaminis, hic finis, hoc praemium, haec requies laborum simul et consolatio dolorum. Et ipsa es perfectio et vera hominis sapientia: omnes amplectens et continens in se virtutem, non aliunde colletas, sed velut naturaliter insitas sibi, ad similitudinem illam Dei quae est ipse quicquid est, cum sicut Deus est id quod est, sic circa bonum virtutis, habitus bonae voluntatis y bonam memoriam vel mentem sic consolidatus est et affectus, ut ex ardentissima boni incommutabilis adhaesione, nullatenus iam videatur posse mutari ab eo quod est”.

Summum Bonum en la medida que es posible en esta vida: plenitud de la donación del hombre y de la recepción del don de Dios, *unitas Spiritus*.

La verdadera sabiduría, el auténtico conocimiento de la verdad, es el amor que abre la voluntad a esa Alteridad que ad-viene. El que ama es el auténtico sabio, el que conoce la entraña de la realidad. Por eso es necesario que dediquemos ahora un epígrafe a tratar la relación amorosa desde una perspectiva complementaria pero muy importante: el amor como *vis cognoscitiva*, como camino hacia una auténtica comprensión de la realidad.

6.3. Amor y razón. La cuestión del *Sensus amoris*.

Orígenes de una cuestión clave

Hasta ahora hemos podido comprobar la densidad del dinamismo del amar la conformación del sujeto y en su camino hacia Dios. También hemos podido comprobar cómo el crecimiento del amor permite alcanzar la verdadera sabiduría, acercamiento pleno a la realidad y al Bien que la funda. De aquí que en la obra del abad de Saint-Thierry cobre gran importancia la vinculación entre amor y conocimiento.

De hecho, autores como Penna han destacado que la meditación sobre la dignidad cognoscitiva del amor es uno los temas centrales de la obra guillermiana⁸⁵⁴. Existe, así, una vinculación profunda en toda la obra de Guillermo entre amor y conocimiento, pues como vamos a estudiar las cosas amadas son las verdaderamente conocidas. Para Guillermo, sin el amor no hay verdadero acercamiento a la verdad de las cosas⁸⁵⁵. De hecho este ha sido el aspecto de su pensamiento que más ha captado la atención de los estudiosos, por lo que conviene que reseñemos las principales interpretaciones que se han hecho del pensamiento guillermiano a este respecto.

⁸⁵⁴ Cf. Penna, D., “Amor ipse”, 10.

⁸⁵⁵ Lo cual no deja de recordar a san Agustín, que afirmaba: “No se ama lo enteramente desconocido, pero cuando se ama lo que de algún modo se conoce, el mismo amor hace que mejor y más perfectamente se conozca” (*Tractatus In Iohannem* 96, 4).

El jesuita P. Rousselot dedica el segundo de los apéndices de su obra clásica *El problema del amor en la Edad Media*⁸⁵⁶ al abad benedictino bajo el título “La identificación formal de amor e intelección en Guillermo de Saint-Thierry”. De acuerdo con Rousselot, para Guillermo de Saint-Thierry (siguiendo la línea agustiniana), ver equivale a poseer, a gozar, a amar en el caso de Dios. La visión de Dios es un momento intelectual y frutivo al mismo tiempo. De esta forma, conocimiento y apetito se enlazan. Es algo que ya pudimos comprobar al hilo de nuestro estudio del *De Trinitate* agustiniano.

Para Rousselot, lo que en la psicología agustiniana era la identificación real en el alma entre el intelecto y la voluntad, en Guillermo se lleva un paso más allá al llegarse a una identificación conceptual entre el acto de amor y el acto de intelección⁸⁵⁷. A la hora de hallar una explicación plausible de esta identificación el jesuita francés postula tres posibles hipótesis: 1) la existencia de un sentido especial en el alma: el amor; 2) El amor como *sentido de lo divino*, de tal forma que la identificación entre amor e intelección sólo valdría para un objeto: Dios, y 3) la convergencia entre amor e intelección en un conocimiento afectivo especial. En esta obra, Rousselot concluye que los textos de Guillermo, por sus arrebatos místicos, no pueden entenderse como textos filosóficos propiamente dichos⁸⁵⁸.

También É. Gilson, en su obra sobre la teología mística de san Bernardo, afronta el problema de la identificación en Guillermo entre amor e intelección, y lo hace con singular agudeza, aunque sus conclusiones puedan ser discutibles. En primer lugar, acierta en colocar la epistemología guillermiana en el contexto más amplio de la herencia agustiniana, con el *De Trinitate* de fondo. Como ya vimos, en el pensamiento del obispo de Hipona para que se produzca el nacimiento de la *notitia* se hace necesario un esfuerzo de la voluntad, un deseo aplicado al objeto conocido⁸⁵⁹. Ya pudimos comprobar también

⁸⁵⁶ Rousselot, P., *El problema del amor en la Edad Media*, Cristiandad, Madrid 2004.

⁸⁵⁷ Ibid., 178.

⁸⁵⁸ Sin embargo, McDermott, que ha estudiado los documentos inéditos que se conservan en el archivo de P. Rousselot, estima que la teoría de Guillermo acerca del amor siguió fascinando al jesuita francés durante mucho tiempo. De hecho, en algún fragmento de escritos sin terminar parece que Rousselot apuntaba a que la postura de Guillermo acerca del amor suponía una reconciliación de tal manera que la intelección fuera una forma de amor y el amor una forma de intelección. Cf. McDermott, J., *Love and understanding: the Relation of Will and Intellect in Pierre Rousselot's Christological Vision*, PUG, Roma 1983, 179.

⁸⁵⁹ Cf. Gilson, É., *La théologie mystique...*, 226.

como en su estudio sobre el *De Trinitate* L. Gioia concluía que el conocimiento y el amor son inseparables en el pensamiento agustiniano⁸⁶⁰.

Ahora bien, dirá Gilson, cuando el objeto del conocimiento es Dios, el proceso cognoscitivo se simplifica. El papel central del amor se refuerza, pues transforma al hombre a imagen de Dios, Él mismo entendido como amor. Es el proceso de identificación con Dios lo que produce el amor, y esto es fuente de gozo.

Así, si para cualquier conocimiento es necesario un “elemento afectivo”⁸⁶¹ que acompaña la generación de la *notitia*, en el caso de Dios, el amor mismo produce este conocimiento entendido como identificación. El amor a Dios produce el conocimiento de Dios. Esto es, para Gilson, lo que significa la identificación entre amor e intelección en Guillermo de Saint-Thierry. Este autor entiende que no hay que buscar más interpretaciones de la epistemología guillermiana, como si el amor fuera un acceso epistemológico privilegiado que la razón no puede alcanzar. Así, dirá que “lo que la inteligencia no conoce, el amor lo conoce aún menos”⁸⁶².

En una postura radicalmente contraria se sitúa J. M. Déchanet. En un artículo ya clásico⁸⁶³ sobre la fórmula *Amor ipse intellectus est*⁸⁶⁴ expone aquello en lo que para él consiste la identificación guillermiana entre amor e intelección. Se trata de un texto clave a nuestro juicio para comprender el pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry en toda su profundidad. Así, Déchanet va a darle a la tesis del “amor-intelección” (como él la denomina) un soporte epistemológico dentro del propio pensamiento de Guillermo, de tal forma que las expresiones que identifican amor e intelección en sus obras no son ni algo puramente metafórico ni excesos propios de un místico. No podemos aquí resumir toda la densidad de la reconstrucción que lleva a cabo Déchanet, pero sí creemos que es

⁸⁶⁰ Cf. Goia, L., *The Theological...*, 202.

⁸⁶¹ Cf. Gilson, É., *La théologie mystique...*, 226.

⁸⁶² “Ce que l’intelligence ne connaît pas, la charité le connaît moins encore, au sens intellectuel de ce terme”. *Ibid.*, 228.

⁸⁶³ Déchanet, J. M., “Amor ipse intellectus est: la doctrine de l’amour-intellection chez Guillaume de Saint-Thierry”, en: *Revue du Moyen Âge Latin*, 1(1945), 349-374.

⁸⁶⁴ El origen de esta fórmula se halla en Gregorio Magno (*Homiliae in Evangelium* 27, 4) pero en el siglo XII la vemos difundirse en los escritos de Guillermo, de Bernardo y de otros autores como Balduino de Ford. Cf. Bernardo, *Sermones ad diversa* 29, 1 y *Sententiae* III, 2; Balduino de Ford, *Sermo* 15, 49. En el caso de Guillermo la expresión aparece literalmente en AdvAbael 3, ExCC 57, 76, 144 y EpMD 173, pero es una idea muy frecuente en sus escritos.

necesario dar cuenta de las ideas principales de su artículo, dado que a nuestro juicio plantea de forma magistral la cuestión y sus implicaciones filosóficas.

Amor y epistemología

En su artículo, Déchanet se esfuerza por reconstruir lo que sería la “teoría del conocimiento”⁸⁶⁵ sostenida por Guillermo de Saint-Thierry en sus obras, destacando su raigambre agustiniana. Su argumentación procede en tres pasos: 1) estudiar el proceso cognoscitivo “ordinario”; 2) contemplar el conocimiento de Dios a la luz de este proceso y 3) extraer conclusiones sobre el papel que el amor tiene en el conocimiento de Dios. El trasfondo de las reflexiones guillermianas sobre el conocimiento no está en un interés meramente descriptivo de las facultades del hombre, sino que, como ha destacado G. Como, la epistemología guillermiana tiene un único objetivo real: intentar comprender el conocimiento de Dios⁸⁶⁶. Podríamos denominar su epistemología como *existencial*, en tanto que el polo de sus reflexiones es la transformación que el proceso cognoscitivo opera en el sujeto cognoscente.

De esta manera, lo primero que hemos de decir es que para Guillermo el conocimiento es un proceso de progresiva asimilación con la cosa conocida. Este proceso tiene como fundamento la teoría general de los sentidos que expone en NCEA 41:

Pues todo sentido de alguna manera transforma al que siente en lo que se siente; de lo contrario, no hay sensación. Esto ocurre en el ojo cuando el resplandor interior del espíritu se une con el exterior, lo que sucede sin ninguna demora alguna (NCEA 41).⁸⁶⁷

G. Como ha destacado (vinculando la epistemología guillermiana con la agustiniana) que en este conocimiento por asimilación el elemento volitivo juega un papel fundamental⁸⁶⁸, lo cual se pone de manifiesto en diversos pasajes de sus obras, entre los que destacan, por un lado, la Meditación III que sintetiza dicha epistemología, y por otro

⁸⁶⁵ Cf. Déchanet, J. M., “Amor ipse...”, 350-352.

⁸⁶⁶ Cf. Como, G., *Igni amoris Dei...*, 116.

⁸⁶⁷ “Omnis enim sensus sentientem transmutat quodammodo in id quod sentitur; alioquin non est sentus. Quod tunc in oculo efficitur, cum interiori spiritui splendor exterior coniungitur. Quod fit sine aliqua morae interpositione”

⁸⁶⁸ Cf. Como, G., *Igni amoris Dei...*, 135.

una serie de pasajes de SpecFid donde esta epistemología se explica de forma más detallada:

Para tener esto un poco más claro hemos de ver en qué consiste el conocimiento físico del sentido de la vista y su intensidad natural. Todo sentido corporal, para que sea sentido y sienta, requiere que, por una determinada afección sensible, se transforme en lo que siente. La vista, por ejemplo, en lo que ve; el oído en lo que oye, y así en los demás sentidos. De lo contrario no hay sensación ni sentido. Si, pues, el alma que siente, mediante el sentido que comunica la razón con la realidad sentida, no se muda, por una determinada transformación de sí misma, en la realidad o cualidad de lo que siente, no se dará el sentido ni tendrá sensación. En consecuencia, si siente por su sentido del amor que Dios es bueno y lo ama porque es bueno, se debe a que, participando con el afecto del mismo bien, llega a ser buena la misma alma (Med III, 9).⁸⁶⁹

Los sentidos o el alma del ser humano, al activarse para percibir algo, se transforman en aquello que están percibiendo. De lo contrario, no hay percepción. Por ejemplo, según los médicos, la luz visible que sale del cerebro a través de los rayos oculares choca con las formas o colores de los objetos visibles; cuando la mente recibe esta información, se adapta a esas formas y colores, y así se produce la visión. En otras palabras, no hay otra manera de ver para el que ve. Lo mismo se puede entender para los demás sentidos. [...] (SpecFid 97).⁸⁷⁰

Este sería el primer nivel epistemológico, el conocimiento que opera por medio de los sentidos corporales y que, como dice Bell, permite al hombre asimilarse a los *sensibilia*⁸⁷¹ y obtener una representación o imagen mental (*phantasma*) de los datos de los sentidos⁸⁷². Ahora bien, el ser humano no solo conoce lo que le aportan los sentidos, sino que es capaz de conocer verdades y conceptos que no proceden de forma directa de

⁸⁶⁹ “Quod ut aliquantum lucidius nobis pateat, de visu et natural eius potentia videndum est quid habeat physicus intellectus. Omnis sensus corporeus, ut sensus sit et sentiat, oportet et quadam sensibili affectione aliquomodo mutetur in id quid sentit, visus scilicet in hoc quod ei fiti visibile, auditus in audibile, sicque de reliquid. Alioquin nec sentit, nec sensus est. Nisi enim, rem sensam sentu rationi renuntiante, anima sentientis quadam sui transformatione mutetur in rem vel rei qualitatem quae sentitur, nec sensus est, nec sentire potest. Ideoque si sentit amore, qui sensus suus est, Deum bonum, et amat quia bonum, non hoc potest nisi, bono ipsi affectu communicans, et ipsa bona efficiatur”.

⁸⁷⁰ “Sensus enim vel anima hominis, cum se movet ad sentiendum, sentiendo mutatur in id quod sentit. Alioquin non est sensus. Ut puta, sicut physici autumant, vis visibilis a cerebro per radios oculorum egressa, offendit in formas vel colores visibilium; quas cum menti renuntiat, conformatur eis mens ipsa, et fit visus. Non enim aliter videre videns. Quod aequae de caeteris sensibus intelligendum est”.

⁸⁷¹ Cf. Bell, D. N., *The image and likeness...*, 125.

⁸⁷² Cf. Como, G., *Igni amoris Dei...*, 139.

la experiencia sensible, que son denominados por Guillermo *rationabilia*. Estos casos también son estudiados por el abad de Saint-Thierry desde el punto de vista de la asimilación:

[...] Así, la mente en lugar de los sentidos tiene el intelecto; mediante él percibe todo lo que percibe. Cuando percibe lo racional, la razón avanza en ella; y al referirlas a la mente, esta se transforma y se convierte en intelecto [...] (SpecFid 97).⁸⁷³

Esta asimilación se produce por la concepción de una imagen cuya apropiación supone una progresiva semejanza ontológica entre el espíritu que conoce y el objeto conocido: la percepción del objetivo sentido transforma en cierto modo al alma en el objeto percibido⁸⁷⁴, en un proceso que supone tres grandes momentos⁸⁷⁵:

- La capacidad de conocer, que no es sino la capacidad de asemejarse ontológicamente con lo que se va a conocer
- Visión: encuentro entre el cognoscente y el objeto conocido.
- Asimilación: el cognoscente se conforma “a imagen” del objeto conocido⁸⁷⁶.

Así, los sentidos exteriores permiten conocer las realidades sensibles (*sensibilia*) y el sentido interior o razón permite conocer las realidades inteligibles (*rationabilia*). Ahora bien, ¿es posible aplicar este mismo proceso de asimilación cuando Dios es lo que se quiere conocer? El mismo Guillermo se hace esta pregunta:

[...] En aquellas cosas que son de Dios, el amor es el sentido de la mente. En sí mismo, percibe todo lo relacionado con Dios según el Espíritu de vida. Ahora bien, el Espíritu de vida es el Espíritu Santo, de quien ama todo aquel que ama lo que verdaderamente debe ser amado (SpecFid 97).⁸⁷⁷

El amor es por tanto para Guillermo el *sentido para conocer a Dios*. Y es que para el cristianismo Dios es amor. Para D. Bell no cabe duda de que el amor transforma de la

⁸⁷³ “Sic mens, pro sensu habet intellectum; eo sentit quicquid sentit. Cum sentit rationabilia, ratio in ea progreditur; qua renuntiante, mens in ea transformatur et fit intellectus”

⁸⁷⁴ Cf. Bell, D. N., *The image and likeness...*, 125.

⁸⁷⁵ Cf. Cf. Déchanet, J. M., “Amor ipse...”, 352.

⁸⁷⁶ Este proceso es descrito de forma detallada por Bell: Cf. Bell, D. N., *The image and likeness...*, 126 y ss. De la misma forma, G. Como ha destacado cómo Guillermo se inserta aquí en la tradición filosófica que sostiene que solo lo semejante conoce a lo semejante: Cf. Cf. Como, G., *Igni amoris Dei...*, 141.

⁸⁷⁷ “In eis vero quae sunt ad Deum, sensus mentis amor est. Ipso sentit quicquid de Deo secundum Spiritum vitae sentit. Spiritus autem vitae Spiritus sanctus est, de quo amat quicumque amat quod vere amandum est”.

misma manera que transforman los *sensibilia* o los *rationabilia* a los sentidos corporales y a la razón respectivamente. De hecho, el amor opera en nosotros una transformación aún más poderosa que estos⁸⁷⁸. Nos hallamos ante una nueva perspectiva de la relación amorosa que completa la exposición anterior sobre dinamismo del amar como movimiento de la voluntad. Además de movimiento, el amor es al mismo tiempo un *sentido y un intelecto*. Si el sentido capta lo sensible, asemejándose a ello el que siente, y el intelecto capta lo inteligible, asemejándose a ello el que entiende, el amor capta al amante que avanza, al *Summum Bonum*, amable por excelencia, transformando en amor al que lo conoce y posibilitando el auténtico amar humano.

Así, por medio del *sensus amoris* ni los sentidos ni el intelecto desaparecen o se anulan, sino que se transforman, alcanzando su grado mayor de perfección. Por eso Guillermo hace el esfuerzo de explicar qué clase de sentido es el *sensus amoris*, destacando su diferencia frente a los sentidos corporales y frente al intelecto:

[...] Sin embargo, el mayor y más digno de sus sentidos, y el entendimiento más puro, es el amor, si este mismo es puro. Con este sentido, el Creador mismo es sentido por la criatura; con este entendimiento es comprendido hasta donde puede ser sentido o comprendido Dios por parte la criatura (SpecFid 97).⁸⁷⁹

[...] En ese momento el alma ama verdaderamente, y su amor es el sentido con el que siente a aquel a quien siente, y de alguna manera se transforma en lo que siente. Pues no lo siente a él, a menos que se transforme en él mismo, es decir, a menos que él esté en ella y ella en él (SpecFid 96).⁸⁸⁰

De esta forma, al aplicar las premisas epistemológicas del sistema guillermiano a Dios nos encontramos con ciertas particularidades, pues a Dios se le conoce por medio del amor. Si los otros grados de conocimiento determinaban la aparición de una imagen o representación mental, no es así en el caso del conocimiento de Dios. En ExCC Guillermo intenta explicar el conocimiento de Dios en términos de *presencia*:

⁸⁷⁸ Cf. Bell, D. N., *The image and likeness...*, 164.

⁸⁷⁹ “Maior tamen et dignior sensus eius, et purior intellectus, amor est, si fuerit ipse purus. Hoc enim sensu ipse creator a creatura sentitur; hoc intellectum intelligitur; quantum sentiri vel intelligi potest a creatura Deus”

⁸⁸⁰ “Amat enim, et amor suus sensus suus est quo sentit eum quem sentit, et quodammodo transformatur in id quod sentit. Non enim eum sentit, nisi in eum transformetur, hoc est nisi ipse in ipsa, et ipsa in ipso sit.”

[...] Y como el hombre no puede ver su rostro y vivir, es decir, comprender plenamente su naturaleza en esta vida, coloca en el espíritu del amante una cierta imagen de sí. No se trata de fantasía, sino de un afecto piadoso, que el hombre que todavía vive en la carne puede captar y mantener. Estas son las primicias del Espíritu, la prenda o dote del lecho nupcial, tanto más digna y abundante cuanto la novia se vuelve más apta o cercana al lecho del novio (ExCC 17).⁸⁸¹

El conocimiento de Dios por medio del amor no lleva a la formación de una imagen [*phantasma*] sino a una *presencia*, a un re-conocer a Dios que ha dejado en el ser humano su huella⁸⁸². De nuevo hallamos aquí la dialéctica trascendencia-inmanencia: conocemos en el seno de la relación amorosa a Alguien que está fuera de nosotros pero que es cognoscible porque ha dejado en nosotros una huella, una *vocación a responder a una llamada* por medio del amor.

De esta forma, de la lectura de estos textos podemos extraer tres ideas fundamentales sobre el conocimiento que se alcanza por medio del *sensus amoris*:

- Es un *conocimiento experiencial* que asume los niveles sensitivo e intelectual y los supera.
- Es un *conocimiento limitado* por la semejanza entre el sujeto cognoscente y el conocido.
- Es un *conocimiento que transforma* por medio de una mutua inhabitación del amante en el amado y del amado en el amante⁸⁸³, uno de los aspectos más importantes de la relación, como tendremos ocasión de comprobar más adelante.

⁸⁸¹ “et quoniam non potest homo faciem eius videre et vivere, hoc est plenam eius cognitionem in hac vita apprehendere, collocat in sensu amantis et commodat aliquam cognitionis suae effigiem, non presupti phantasmatis, sed piaei cuiusdam affectionis, quam vivens adhuc in carne capere possit homo vel sustinere. Ipsae sunt primitiae Spiritus, arrha sive dos sponsalis thalami, tanto dignior et largior, quanto thalamo sponsi fit sponsa aptior sive propinquior”

⁸⁸² Cf. Como, G., *Igni amoris Dei...*, 139-140.

⁸⁸³ Javelet, R., “Intelligence et amour chez les auteurs spirituels du XII siècle”, en: *Revue d’Ascétique et de Mystique* 37(1961), 285. Este artículo intenta ampliar la descripción del “amor intelección” hecha por Déchanet intentando perfilar más la dinámica de esta forma cognoscitiva. Se trata de un texto profundo y brillante que por razones de espacio no podemos abordar con toda la profundidad que se merece, pero que el lector interesado en este tema hallará muy completo y esclarecedor. Por su parte, M. Rossini vincula esta forma de conocimiento con la expresión de Bergson “conocer por medio de las emociones”. Cf. Rossini, M., “Strategie della conoscenza in Guglielmo di S. Thierry”, en: *Doctor virtualis* 1 (2002), 14. <https://doi.org/10.13130/2035-7362/27>

Si tenemos esto en cuenta, podemos asumir la definición que Déchanet lleva a cabo del amor:

Es una especie de entendimiento, porque de hecho es capaz de ampliar en el sujeto la verdad, la verdad de Dios, de penetrar hasta el corazón de la trascendencia divina, y de modelar el espíritu de acuerdo con el objeto de sus deseos, de la misma forma que la razón transforma el alma a imagen de lo inteligible. Es fuente de conocimiento, porque todo conocimiento supone una semejanza, y el amor, como los sentidos, el intelecto o la razón, obran una conformación del espíritu al cognoscible.⁸⁸⁴

Ahora bien, aunque para Guillermo el amor sea un sentido, no es lo mismo que la sensibilidad o el intelecto en cuanto a *modus cognoscendi*. Los dos primeros producen la asimilación cognoscitiva para luego transformar el espíritu del cognoscente. Hay una adaptación del material recibido. Pero el amor es más que eso, pues para el abad de Saint-Thierry la esencia divina es irreductible al conocimiento humano, que cuando se refiere a Dios siempre es limitado. Dios no se puede “encerrar”, como dice el propio Guillermo, en un acto de inteligencia humana. Sin embargo, Dios mismo se hace *cognoscible* por amor. El amor aparece así como un proceso de *mutuo acercamiento* en el que Dios también se acerca al hombre para que este pueda, a su vez, acercarse a él. Es lo que afirma Guillermo en la *Expositio in Cantica*:

[...] Pero de nuevo, la gracia divina de ese conocimiento, que, como se ha dicho, no se logra sino en el sentido o intelecto iluminado por el amor, enriquece sobre todas las percepciones de las cosas de sí misma y hace dichoso al que la conoce, condescendiendo y elevándolo hacia ella; y transformando su majestad en cierta familiaridad y afecto amistoso, con una dulzura proporcional a la bienaventuranza del espíritu, la humildad y la tranquilidad [...] (ExCC 18).⁸⁸⁵

⁸⁸⁴ “Il est une sorte d’entendement, parce qu’en fait il est capable d’êteindre la vérité, toute la vérité de Dieu, de pénétrer jusqu’au cœur de la transcendance divine, enfin de modeler l’esprit sur l’objet même de ses désirs, comme la raison transforme l’âme en image de l’intelligible. Il est source de connaissance parce que toute connaissance suppose une ressemblance et que l’amour, comme le sens, l’intellect ou la raison, opère la conformation de l’esprit au cognoscible”. Déchanet, J. M., “Amor ipse...”, 358.

⁸⁸⁵ “[...] Sed rursus divinae gratia illa cognitionis, quae, sicut dictum est, non fit nisi in sensu vel intellectu illuminati amoris, super omnis cognitiones rerum ditat de se et beatificat cognitorem suum, condescendens ei ac sublevans eum ad se; tantoque dulcius ei celsitudinis suae maiestatem in familiares quasdam et amicas convertens affectiones et experientias divinae cuiusdam suavitatis et bonitatis, quanto beatus pauper spiritu, et humili, et quieti [...]”.

Esta condescendencia divina para con el hombre en lo cognoscitivo nos parece fundamental y nos sitúa en un plano distinto del que se movían los autores que hemos tratado anteriormente: el plano de la relacionalidad. Si recogemos ahora los caracteres del conocimiento de Dios que se adquiere por el amor (experiencial, limitado y transformador), estimamos que los podríamos sintetizar con una única expresión: es un *conocimiento personal* (o como lo ha denominado O. Brooke, *conocimiento por connaturalidad*⁸⁸⁶).

De esta manera, entre el hombre y Dios se establece una relación entre dos seres personales, uno humano y otro divino. En esta relación, el intelecto humano juega un papel, pero un papel que, si se le considera de forma aislada, es limitado. De ahí que lo exclusivamente noético resulte insuficiente cuando se habla de Dios y de su relación con el hombre. Solo en el seno de la relación amorosa es como se adquiere la *familiaridad* que requiere el auténtico conocimiento personal. Cuando dos personas se conocen, revelan su ser a otra persona. Este “encuentro de rostros” (como lo ha denominado con ecos levinasianos G. Aerden⁸⁸⁷) no deja indiferente a ninguno de los dos, sino que los transforma no solo al nivel intelectual, sino también al de la experiencia. Bellamente lo expresa Guillermo en el siguiente pasaje de ExCC:

[...] Pues por obra el Espíritu Santo el espíritu humano y el sentido del amor iluminado, alcanzan aquí rápidamente la experiencia que todo lo hace dulce y arrebatada al amante. Esta experiencia es más amor que pensamiento, es más gustada que entendida. De esta manera afecta al amante, lo atrae hacia él y lo afecta, aunque sea por breve instante [...] (ExCC 95).⁸⁸⁸

En este punto, como en otros, Guillermo profundiza en la línea de san Agustín. El conocimiento en Agustín es deseo, posesión y fruición de lo conocido, fruición que no deja indiferente a quien conoce, sino que lo transforma⁸⁸⁹. Por eso afirma Agustín: *Incipe diligere, perficieris* (“comienza a amar y serás perfeccionado”⁸⁹⁰). De ahí que la doctrina

⁸⁸⁶ Cf. Brooke, O., “Towards a theology of connatural knowledge”, en: *Cîteaux* 18 (1967), 275-290.

⁸⁸⁷ Cf. Aerden, G., “Le sens de l’amour illuminé: À propos du sensus amoris dans les écrits de Guillaume de Saint-Thierry”, en: *Collectanea Cisterciensia* 73 (2011), 483.

⁸⁸⁸ “[...] Nam per Spiritum sanctum spiritui hominis, et sensui amoris illuminati, passim raptim, aliquando illuc attingenti, dulcescit illud quicquid est, et rapit amantem amatum potius quam cogitatum, gustatum quam intellectum, sicque ad tempus, ad horam afficit amantem, figit tendentem [...]”.

⁸⁸⁹ Gioia, L., *The Theological Epistemology...*, 183.

⁸⁹⁰ *In Epistolam Ioannis* 8, 12.

del amor-intelección sea, a nuestro juicio, la manifestación a nivel epistemológico del crecimiento en la relación amorosa que hemos descrito en el apartado anterior. En el seno de la relación amorosa se da un dilatarse del amante a la medida del amado, un salir de sí que no encierra al otro en nuestros esquemas. Es la lógica del don desde un punto de vista noético: no se domina ni se controla, sino que se acoge el avance del amante y así se experimenta la *presencia* de Dios.

Frente a la postura de Gilson, que en cierto modo negaba que esto fuera una forma de conocimiento, creemos que esta *mutua presencia* en la que el amante (Dios) revela parte de su ser al amado, que se abre al amor y que, amando, se deja transformar⁸⁹¹, es también conocimiento: es experiencia real de Dios⁸⁹².

De ahí que, frente al intelecto, que manifiesta tantas veces la lógica de dominio adaptando el material para elaborar conceptos, la forma de conocimiento que proporciona el amor no adapta al amado, sino que respeta su persona⁸⁹³: “El amado está en el amante mucho más que el objeto está en el que lo conoce. Son dos relaciones inconmensurables. El conocimiento del amor es un conocimiento más íntimo, más real y recíproco, que tiende a crecer con el tiempo”⁸⁹⁴. Así lo han destacado quienes se han acercado a los textos de Guillermo en este sentido siguiendo la interpretación propuesta por Déchanet, que son la mayoría⁸⁹⁵.

A nuestro juicio, Déchanet acierta al asentar el problema del amor en la teoría del conocimiento del abad de Saint-Thierry destacando al mismo tiempo los límites de la analogía entre el conocimiento de las cosas y el conocimiento de Dios. Concebir el amor como un sentido que da acceso a una dimensión privilegiada de la realidad es lo que permite hablar del *sensus amoris*, el “sentido del amar” como facultad que permite alcanzar el *logos* de la realidad proporcionando un conocimiento experiencial de Dios.

⁸⁹¹ Cf. Penna, D., *Videre est esse...*, 101.

⁸⁹² Cf. Como, G., *Igni amoris Dei...*, 157. Lo mismo afirma D. Bell cuando lo califica como “true knowledge” (verdadero conocimiento) y lo explica de forma muy expresiva: “al amar a Dios le conocemos, y cuando lo más lo conocemos más lo amamos, y cuando más lo amamos. Lo amamos al conocerlo y lo conocemos alamarlo” (“by loving God, we know God, and the more we know him, the more we love him. We love him by knowing, we know him by loving”). Cf. Bell, D. N., *The image and likeness...*, 246.

⁸⁹³ Cf. Rossini, M., “Strategie della conoscenza...”, 22.

⁸⁹⁴ Guillermo de Saint-Thierry, *Naturaleza y dignidad...* 70-71, en nota.

⁸⁹⁵ Cf. Como, G., *Igni amoris Dei...*, 163, donde el autor hace una síntesis de las diversas posturas sobre el valor del amor en la epistemología guillermiana, destacando la influencia del artículo de Déchanet.

Por eso dice G. Como que “el amor ve más allá”⁸⁹⁶, en tanto que es un instrumento superior de conocimiento, con una mayor capacidad de penetración en la realidad (como veremos al final de este epígrafe al hablar de la sacramentalidad del mundo creado), lo que Guillermo pone de manifiesto en un pasaje de la *Expositio in Cantica*:

[...] Pues no es ajeno a ti el saborearte, ni extraño el abarcarte, si es que te abarca a ti, a quien ningún lugar, ya sea sensible o inteligible, ningún sentido, ya sea por medio del instrumento del cuerpo o por la razón del intelecto, puede abarcar. Pero el seno dilatado del amor, al extenderse según tu grandeza, mientras te ama, aspira a amarte tanto como eres, capta lo incapaz de ser contenido, comprende lo incomprensible [...] (ExCC 96).⁸⁹⁷

Ratio transit in amorem: hacia el logos de la realidad

La descripción del amor como *vis cognoscitiva* no se queda sin embargo en un análisis epistemológico del *sensus amoris* y del *conocimiento personal* fruto del amor, sino que el abad de Saint-Thierry ha dedicado varios pasajes de su obra a describir la relación que el amor como *intellectus* tiene con la razón como facultad y la relevancia que tiene como acercamiento global a la realidad creada por Dios. Su estudio y análisis complementa la exposición que hemos hecho siguiendo la exposición de Déchanet del *sensus amoris*. El primer texto en el que abad de Saint-Thierry intenta explicar la relación entre el amor y la razón se halla en NatAm 21:

La caridad es por tanto la vista, la luz natural del alma, colocada por el autor de la naturaleza para ver a Dios. Hay por tanto dos ojos en esta vista, que siempre palpitan por una cierta tendencia natural hacia la luz que es Dios, el amor y la razón. Cuando uno se esfuerza sin el otro no le aprovecha el esfuerzo. Cuando se ayudan los dos, mucho pueden, pues actúan como un solo ojo, del cual dice el Esposo en el Cantar: heriste mi corazón, amiga mía, con tus ojos.

Los dos trabajan, cada uno a su modo. La razón no puede ver a Dios sino en aquello que no es Dios, mientras que el amor no halla descanso sino en lo que es Dios. ¿Qué

⁸⁹⁶ “Vede di più”. Como, G., *Igni amoris Dei...*, 150.

⁸⁹⁷ “[...] Non enim alienum est a te quod te sapit, nec longinquum quod te capit, si tamen capit, quem nullus locus sive sensibilis sive intelligibilis, nullus sensus, sive per instrumentum corporis, sive per intellectum rationis capit. Sed amoris dilatatus sinus, secundum magnitudinem tuam se extendens, dum amat te, vel amare affectat quantus es, incapabilem capit, incomprehensibilem comprehendit [...]”.

es lo que puede aprender o hallar la razón con todo su esfuerzo? Cuando el alma se dice: “¿aquí está Dios?”, no puede hallar lo que es, sino que encuentra lo que no es. La razón tiene sus caminos ciertos y sus vías rectas por los que avanza. El amor, por el contrario, se aprovecha de lo que le falta, aprende más en su ignorancia. La razón parece progresar de aquello que no es a aquello que es, mientras que el amor deja atrás lo que no es para desfallecer en lo que es. De hecho viene de ahí, y naturalmente aspira a volver a su origen. La razón tiene una mayor sobriedad, mientras que el amor posee una mayor beatitud.

Sin embargo, cuando, como dije, se ayudan mutuamente la razón enseña al amor y el amor ilumina la razón, la razón cede al afecto amoroso y el amor accede a moderarse por los dictados de la razón. Entonces es muy grande su poder. ¿Y que es lo que pueden lograr? De la misma forma que el que progresa no puede hacerlo ni aprender sino por la experiencia, tampoco puede sin ella comunicarlo al inexperto, como se dice en la Sabiduría: en su alegría no se mezclará lo ajeno (NatAm 21).⁸⁹⁸

Aunque la cita es extensa, revela una interacción entre razón y amor que será una constante en la obra de Guillermo de Saint-Thierry. Como ya dijimos comentando en este pasaje: “una lectura atenta muestra justamente como ambas facultades se van complementando en un mayor conocimiento de las cosas divinas, y que en ningún caso implica una renuncia a la razón, sino más bien una toma de conciencia de sus límites”⁸⁹⁹.

Por eso Déchanet en su artículo va a criticar tanto a Rousselot como a Gilson por asumir que las expresiones de Guillermo son o bien excesos místicos o bien “errores

⁸⁹⁸ “Visus ergo ad videndum Deum naturale lumen animae, ab auctore naturae creatus, caritas est. Sunt autem duo oculi in hoc visu, ad lumen quod Deus est videndum naturali quadam intentione semper palpitantes, amor et ratio. Cum alter conatur sine altero, non tantum proficit; cum invicem se adiuvant, multum possunt, scilicet cum unus oculus efficiuntur, de quo dicit sponsus in Canticis; Vulnerasti cor meum, o amica mea, in uno oculorum tuorum.

In hoc autem plurimum laborant suo unusquisque modo, quod alter eorum, id est ratio, Deum videre non potest nisi in eo quod non est, amor autem non acquiescit requiescere nisi in eo quod est. Quid est enim quod ratio omni conatu suo possit apprehendere vel invenire, de quo dicere audeat; Hoc est Deus meus? In tantum enim solummodo potest invenire quid est, in quantum invenit quid non est. Habet etiam ratio suos quosdam tramites certos, et directas semitas quibus incedit; amor autem suo defectu plus proficit, sui ignorantia plus apprehendit. Ratio ergo per id quod non est, in id quod est videtur proficere; amor postponens quod non est, in eo quod est gaudet deficere. Inde quippe processit; et naturaliter in suum spirat principium. Ratio maiorem habet sobrietatem, amor beatitudinem.

Cum tamen, ut dixi, invicem se adiuvant, et ratio docet amorem, et amor illuminat rationem; et ratio cedit in affectum amoris, et amor acquiescit cohiberi terminis rationis, magnum quid possunt. Sed quid est quod possunt? Sicut proficere proficiens in hoc, et hoc discere non potest, nisi experiendo, sic nec communicare potuit inexperto, quia sicut dicitur in Sapientia, In gaudio eius non miscebitur extraneus”.

⁸⁹⁹ Guillermo de Saint-Thierry, *Naturaleza y dignidad...*, 71, en nota.

categoriales” que no separan lo que es propio del intelecto de lo que es propio de la voluntad⁹⁰⁰. No hay mezcla entre amor e intelección, sino fusión sin confusión. La razón, iluminada por el amor, es transformada y asumida en un proceso creciente y ascensional de conocimiento del objeto amado, es decir, Dios. De ahí que diga el autor: “no es forzar los términos ni enunciar una proposición vacía de sentido el atribuir al amor propiedades cognitivas”⁹⁰¹.

En esta misma línea se mueven intérpretes más recientes, que a partir de NatAm 21 consideran que Guillermo concibe el *sensus amoris* o *intellectus amoris*⁹⁰² como una facultad cognoscitiva superior en la que amor y razón cooperan para comprender la verdad de las cosas, singularmente la verdad de Dios. Estaríamos ante una forma de connaturalidad que va más allá de la pura racionalidad, o más bien que ayuda a repensar los marcos de la racionalidad. Como decíamos antes, el plano en el que se mueve Guillermo es fundamentalmente un plano relacional, que desborda los límites de lo noético pero que incluye un importante componente cognoscitivo.

Resulta al mismo tiempo de sumo interés que este pasaje que estamos analizando, dedicado a la interacción entre amor y razón, se halle a continuación del tratamiento que hace Guillermo de los sentidos espirituales. Amor, razón, corporalidad y sentidos, todos contribuyen en la percepción de la verdad, en la fruición de la sabiduría. De la misma manera, el uso de la expresión *sensus amoris* justamente viene a indicar esta cercanía de esta facultad cognoscitiva global con el mundo de la sensibilidad⁹⁰³. En la misma línea, para D. Penna el amor es en el pensamiento de Guillermo el más grande acto de intelección espiritual⁹⁰⁴. Este autor destaca la importancia de que Guillermo utilice *intentio* en NatAm 21, término que tendrá una gran importancia en la Escolástica. Aquí, para Penna, puede hablarse de una “unidad intencional que se cumple en el acto cognoscitivo y que es la unión particular que une y, al mismo tiempo, deja al otro en su

⁹⁰⁰ Déchanet, J. M., “Amor ipse...”, 369-370.

⁹⁰¹ “Ce n’est donc point forcer les termes, ni énoncer une proposition vide de sens qu’attribuer à l’amour des propriétés cognitives”. Déchanet, J. M., “Amor ipse...”, 370.

⁹⁰² Cf. Ryan, P., “Sensus amoris, the Sense of Love in Two Text of William of Saint-Thierry”, en: *Cistercian Studies*, 40.2 (2005), 164-172. McGinn hace notar que ambas expresiones, aunque con matices, son intercambiables en el pensamiento de Guillermo. Cf. McGinn, B., *The Growth...*, 253.

⁹⁰³ Cf. McGinn B., *The Growth...*, 255.

⁹⁰⁴ Cf. Penna, D., “Amor ipse...”, 11.

alteridad”⁹⁰⁵. Esa unidad intencional implica cooperación entre las dos facultades, amor y razón, cuyo distinto funcionamiento describe justamente Guillermo en NatAm 21.

Por ello, NatAm 21 es un pasaje clave a la hora de explicar la epistemología guillermiana, una epistemología rica y en la que las diversas facultades y dimensiones del hombre colaboran de forma armónica, animadas siempre en el contexto del desarrollo de una relación amorosa, que es historia, presencia, mutua compañía. De ahí que sea un tema que recorre toda la obra del abad de Saint-Thierry, creciendo en matices que complementan lo que afirma en NatAm 21. Así, afirmará en el comentario al Cantar de los Cantares:

Estos son los dos ojos de la contemplación: la razón y el amor. Como dice el profeta, “las riquezas de la salvación son la sabiduría y el conocimiento”; uno se dirige según el conocimiento humano, el otro escudriña lo divino según la sabiduría. Cuando están iluminados por la gracia, se ayudan el uno al otro considerablemente, ya que el amor vivifica la razón y la razón aclara el amor. Se convierten en una mirada como la de la paloma, sencilla para contemplar y sabia para vigilar. A menudo, esos dos ojos se convierten en uno solo, cuando cooperan fielmente entre sí, durante la contemplación de Dios, donde el amor actúa principalmente; la razón se transforma en amor y se moldea hacia una especie de entendimiento espiritual o divino que supera y absorbe todo razonamiento [...] (ExCC 88).⁹⁰⁶

Como se puede comprobar, la relación entre amor y razón sufre en este pasaje de ExCC una modificación respecto a NatAm 21: la conversión de los dos ojos del alma en uno solo. La razón está llamada aquí a superarse en el amor, en la misma dinámica guillermiana de superación sin eliminación que ya hemos podido señalar: *ratio transit in amorem*. Solo esta unión de facultades posibilita el acceso a la entraña de la realidad, como recuerda Guillermo en un texto de la *Expositio in Cantica* lleno de ecos del *De Trinitate* agustiniano:

⁹⁰⁵ “L’unità intenzionale che si compie nell’atto conoscitivo è quella particolare unione che lascia essere l’altro nella sua alterità”. *Ibid.*, 12.

⁹⁰⁶ “Duo sunt oculi contemplationis, ratio et amor. Et secundum quod dicit propheta: Divitiae salutis sapientia et scientia, alter secundum scientiam, quae sunt humana; alter vero divina scrutatur secundum sapientiam. Cum vero illustrantur a gratia, multum se adiuvant ad invicem, quia et amor vivificat rationem, et ratio clarificat amorem, fitque columbinus intuitu, simplex ad contemplandum, prudens ad cavendum. Fiuntque saepe duo iste oculi unus oculus, cum fideliter sibi cooperantur, cum in contemplatione Dei, in qua maxime amor operatur, ratio transit in amorem et in quemdam spiritualem vel divinum formatur intellectum, qui omnem superat et absorbet ratione [...]”.

[...] Pero una buena voluntad es el principio del amor. Una voluntad fuerte es como un deseo persistente, ya sea hacia algo ausente o afectada por un amor presente; cuando lo que se ama está presente en la mente del amante. El amor hacia Dios es el propio entendimiento; solo se comprende en la medida en que se ama, y se ama en la misma medida en que se comprende (ExCC 71).⁹⁰⁷

Esta superación podría entenderse al modo de la *aufhebung* hegeliana en tanto que recoge la razón, la purifica (por medio de la fe y la humildad, como hemos visto) y la eleva sin olvidarla ni dejarla atrás⁹⁰⁸, en el mismo sentido en que ya hemos interpretado la sanación de la voluntad a partir de NatAm 45. El conocimiento de Dios se produciría, en expresión de G. Como, por medio de un “acto de amor que conoce, secundado por una inteligencia que ama”⁹⁰⁹. Algo muy similar afirmará Guillermo en EpMD:

Cuando la razón asciende en su progreso hacia el amor, y la gracia desciende hacia el amante y el deseante, a menudo se vuelven uno, formando esos dos estados, es decir, la razón y el amor, y lo que se deriva de ellos, es decir, la sabiduría y el conocimiento. Ya no pueden ser pensados o considerados separadamente, ya que son uno y tienen una única operación y virtud, tanto en la percepción del que entiende como en la alegría del que disfruta. Aunque uno debe ser distinguido del otro, cuando se presenta de esta manera, ambos deben ser considerados y tratados juntos y en uno (EpMD 196).⁹¹⁰

En el mismo sentido es interesante destacar como, a juicio de C. Falchini, la visión guillermiana de la relaciones entre razón y amor supone una valoración de la razón en el papel del conocimiento de Dios. No se renuncia a la razón, sino que es transformada y

⁹⁰⁷ “[...] Sed bona voluntas iam initium amoris est. Vehemens autem voluntas, vel quasi absentem desiderium est, vel affecta circa praesentem amor est; cum amanti id quod amat in intellectu praesto est. Amor quippe Dei ipse intellectus est; qui non nisi amatur intelligitur quantum amatur, tantumque amatur quantum intelligitur”.

⁹⁰⁸ En ese sentido se pronuncian G. Como y D. Penna en sus respectivos estudios. Como, G., *Igni amoris Dei...*, 161-162; Penna, D., *Videre est esse...*, 86. Penna habla de “inhabitación recíproca” de ambas facultades, expresión sugerente y, a nuestro juicio, acertada.

⁹⁰⁹ “Un atto di amore che conosce, esso è assecondato da un’intelligenza que ama”. Cf. Como, G., *Igni amoris Dei...* 162.

⁹¹⁰ “Cumque ratio proficiendo in amorem sursum ascendit, et amati et desiranti gratia condescendit, unum saepe fiunt, quae duos illos status efficiunt, quae sunt ratio et amor, et quae ex eis efficiuntur, scilicet sapientia et scientia. Nec iam possunt altrinsecus tractari ver cogitari, quae iam unum et unius operationis ac virtutis sunt, et in sensu intelligentis, et in gaudio fruientis. Quamvis ergo alter distinguendus sit ab altero, tam cum sic se res obtulerit, et cogitandus et tractandus erit alter cum altero et in altero”.

dignificada⁹¹¹. Ahora bien, la razón por sí mismo no puede conducir a Dios, de ahí la afirmación que hace en EpMD 292 de la necesidad del don de Dios para conocerlo por medio del amor. El *sensus amoris* es imposible sin el avance del amante, o lo que es lo mismo, al margen de la relación con Dios:

En estas cosas, al igual que los objetos corporales son discernidos por la mente a través de los sentidos corporales del cuerpo, de manera similar lo racional o espiritual no se puede discernir sino a través de sí mismo. Sin embargo, lo que concierne a Dios, la comprensión solo puede realizarse si proviene de Dios mismo. Es posible y lícito para una mente razonante considerar y discutir algunas cosas que se refieren a Dios, como la dulzura de su bondad, el poder de su virtud y otras de esa naturaleza. Sin embargo, el mismo ser de lo que es no puede ser pensado en absoluto, excepto en la medida en que puede ser alcanzado por el sentido iluminado del amor (EpMD 292).⁹¹²

Solo el *sensus amoris* es capaz de conocer lo incognoscible y de alcanzar lo inalcanzable⁹¹³. Por eso la inteligencia espiritual que hemos denominado *sensus amoris* engloba una unidad de razón y amor que supone para los diferentes autores “distinción sin confusión”⁹¹⁴, o una “sublimación de la razón”⁹¹⁵ o incluso una facultad superior que algunos autores como Javelet consideran la auténtica inteligencia⁹¹⁶. Por eso puede decir B. McGinn que uno de los rasgos más importantes del pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry es justamente esta insistencia en el papel complementario que juegan las facultades afectivas y racionales⁹¹⁷. En la misma línea se ubicará la escuela de san Víctor, con Hugo y Ricardo a la cabeza, que en sus escritos adoptarán una antropología similar en la que el amor es la principal fuerza en el conocimiento de la verdad, conocimiento

⁹¹¹ Cf. Falchini, C., “Ragione ed esperienza in Guglielmo di Saint-Thierry”, en: *Doctor virtualis* 15 (2019), 15. <https://doi.org/10.13130/2035-7362/13114>

⁹¹² “In quibus, sicut quae corporalia sunt, discernit animus per corporis corporis sensum, sic quae rationabilia sunt vel spiritualia, discernere non potest nisi per semetipsum. Quae vero Dei sunt, non nisi a Deo quaerat vel expected intellectum. Et quidem de nonnullis quae ad Deum spectant, fas est es possibile est homini rationem habenti, aliquando cogitare et disquirere, sicut de dulcedine bonitatis eius, de potentia virtutis, et aliis huiusmodi; ipsum vero, idipsum quod est id quod est, cogitari omnino non potest, nisi quantum ad hoc sensu illuminati amoris attingi potest”

⁹¹³ Bell, D. N., *The image and likeness...*, 246.

⁹¹⁴ Penna, D., “Amor ipse...”, 13.

⁹¹⁵ Bell, D. N., *The image and likeness...*, 235. Bell, siguiendo a Brooke prefiere llamarlo normalmente *conocimiento por connaturalidad*.

⁹¹⁶ Cf. Javelet, R., “Intelligence et amour...”, 282.

⁹¹⁷ Cf. McGinn B., *The Growth...*, 233.

que no es puramente conceptual sino que se trata de dinámica de transformación personal en la relación con Dios⁹¹⁸.

Para concluir este apartado, hemos de caracterizar el resultado del ejercicio por parte del hombre del *sensus amoris*. La penetración más profunda en las realidades divinas que se alcanza por medio del amor tiene unos rasgos que podemos resumir de la siguiente forma. En primer lugar, se trata de un conocimiento que va más allá de las fronteras de la razón si entendemos la razón solo desde la lógica de dominio. Al mismo tiempo, esta forma de conocimiento pone de manifiesto la importancia de la humildad y de la acogida del don del amor de Dios como medio para conocerle: sin reforma del entendimiento y humillación de la razón dominadora no se puede acoger el don del amor de Dios y, en el seno de la relación amorosa, conocer verdaderamente a Dios.

Por otro lado, es un conocimiento que al ir asociado a la relación amorosa tiene una naturaleza dinámica y no discursiva. Se trata este de un aspecto en el que han incidido muchos de los autores. Así, O. Brooke señala que estamos hablando de conocimiento pero no mero de conocimiento racional⁹¹⁹. Bell afirmará que “el conocimiento extra-conceptual, experiencial, y connatural es propiamente conocimiento”⁹²⁰. Javelet lo calificará como sentimiento de presencia, profundo e intuitivo, que implica un grado de unión⁹²¹. En suma, sin renunciar a la razón, sino purificándola⁹²², es una forma de conocimiento que supera los límites de una concepción estrecha de la racionalidad (racionalidad en lógica de dominio) para abrirse a una concepción que se comprende solo en el contexto de una relación, con el dinamismo que esta relación comporta. Por eso lo hemos calificado de un conocimiento *relacional*, porque se da en el seno de la relación y con las características propias de una relación que veremos más adelante: *historia, mutua presencia, compañía, encuentro*.

Finalmente, y de acuerdo con toda la dinámica relacional que ya hemos descrito, es un conocimiento de Dios que es fruto del don, no del esfuerzo por parte del

⁹¹⁸ Cf. Javelet, R., “Intelligence et amour...”, 285.

⁹¹⁹ Cf. Brooke, O., “The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of St Thierry”, en: *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 26 (1959), 124.

⁹²⁰ Bell, D. N., *The image and likeness...*, 246.

⁹²¹ Cf. Javelet, R., “Intelligence et amour...”, passim.

⁹²² Cf. Desthieux, M., *Désir de voir Dieu...*, 330.

cognoscente⁹²³. En efecto, el amor a Dios no es sino la participación en lo que Dios es - amor- por medio de su mismo amor que ha sido derramado en los corazones de los hombres, el Espíritu Santo⁹²⁴. La dinámica del amor trinitario se refleja aquí en cierto modo en el hombre, imagen de la Trinidad, como tendremos ocasión de comprobar al hilo del tratamiento de la noción de *Unitas Spiritus*.

Este conocimiento amoroso, como muestra la obra del abad de Saint-Thierry, no se queda en un plano meramente teórico o noético, sino que tiene como correlato la transformación de toda la persona que ya hemos descrito y que alcanza su cima en el don de la fruición de la sabiduría divina como fruto de la presencia del Verbo en el alma⁹²⁵. Por eso, concluyendo nuestro estudio sobre NatAm, dijimos:

[...] La doctrina del *sensus amoris* es la cima del pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry, que partiendo de la antropología del hombre caído llega a una situación donde la semejanza con Dios queda restaurada dentro de los límites de finitud de esta vida. Si el hombre ha sido creado para ver a Dios, conocerle por el amor es la mayor realización de su vocación en esta tierra.⁹²⁶

Esta restauración de la semejanza perdida es denominada por el abad de Saint-Thierry *Unitas Spiritus*. A determinar lo que signifique esta expresión dedicaremos el próximo apartado de nuestro estudio.

6.4. La plenitud del amor: *Unitas Spiritus*

Unitas Spiritus: unión en el amor

Con el término *Unitas Spiritus* Guillermo de Saint-Thierry designa el culmen de la experiencia espiritual del hombre, el grado más elevado y profundo de familiaridad con el *Summum Bonum*. La expresión tiene origen bíblico, y suelen citarse dos pasajes concretos el Nuevo Testamento como referencia:

⁹²³ Cf. Javelet, R., “Intelligence et amour...”, 255-254.

⁹²⁴ Cf. Bell, D. N., *The image and likeness...*, 234.

⁹²⁵ Cf. Javelet, R., “Intelligence et amour...”, 286.

⁹²⁶ García-Lomas Gago, L. J., “Epílogo: amar conociendo, conocer amando”, en: Guillermo de Saint-Thierry, *Naturaleza y dignidad...* 136.

- 1 Co 6, 17: En cambio, el que se une al Señor es un espíritu con él (*Qui autem adhaeret Domino, unus Spiritus est*)
- Jn 17, 21-22: No solo por ellos ruego, sino también por los que crean en mí por la palabra de ellos, para que todos sean uno, como tú, Padre, en mí, y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado (*ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint; ut mundus credat quia tu me misisti. Et ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi illis, ut sint unum, sicut nos unum sumus*)

El empleo de esta expresión para describir la plenitud del itinerario amoroso del ser humano es uno de los aspectos más originales de Guillermo de Saint-Thierry, como ha demostrado F. Tyler Sergent⁹²⁷. De ahí que sea uno de los aspectos más estudiados del pensamiento del abad de Saint-Thierry desde las más diversas perspectivas⁹²⁸.

A juicio de G. Como la práctica totalidad de los escritos de Guillermo hacen referencia a esta idea de una forma o de otra. Según este investigador, en esta lista habría que incluir: DCD 17; Med VI, 13; NCEA 103-106; varios pasajes de ExCC (ExCC 27-28, 90-91), SpecFid 107, 110-111; y, sobre todo, EpMD 262 y 263, que son a juicio del autor italiano el paradigma de lo que Guillermo entiende por *Unitas Spiritus*, así que comenzaremos citándolos:

Pero por encima de todo esto hay otra semejanza con Dios, de la que ya se ha hablado un poco. Es tan propia que ya no se llama semejanza, sino unidad del espíritu. En ella el ser humano se convierte en uno con Dios en espíritu, no solo por la unidad de voluntades, sino por la excelencia de la virtud que consiste en no poder querer nada que no sea Dios, como se ha dicho.

⁹²⁷ Cf. Tyler Sergent, Cf. “Unitas spiritus and the originality of William of Saint Thierry”, en: Tyler Sergent, F., Rydstrøm-Poulsen, A., Dutton, M. L. (eds.), *Unity of Spirit...*, 47-65.

⁹²⁸ Así, D. Bell lo ha estudiado como un éxtasis que permite la recuperación de la semejanza perdida (Cf. Bell, D., *The Image and Likeness...*, 167-215), P. Verdeyen desde la dinámica de las relaciones amorosas, la experiencia mística y el conocimiento espiritual (Cf. Verdeyen, P., *La théologie mystique...*, 234-272), o, más recientemente D. Penna desde la ontología trinitaria (Cf. Penna, D., *Videre est esse...*, 127-171). Con todo la visión más completa es a nuestro juicio la de G. Como (Cf. Como, G., *Igni amoris Dei...*, 227-312) que pasa revista a las interpretaciones pasadas y pone el acento en las dimensiones antropológicas de la cuestión y, al mismo tiempo, no descarta interpretaciones de mayor densidad ontológica como la de Penna (que es más reciente pero que encaja en su planteamiento). Por ello seguiremos en estas páginas la sistemática de G. Como en las páginas referenciadas.

Esta unidad de espíritu se llama así, no solo porque el Espíritu Santo la lleva a cabo, afectando al espíritu humano, sino porque ella misma es el Espíritu Santo, el Dios amor. Él es el amor del Padre y del Hijo, la unidad y la dulzura, el bien y el beso, el abrazo y todo lo común entre ambos, en esa suma unidad en verdad y en la verdad en unidad. De la misma manera, en su propio modo, el ser humano se vuelve hacia Dios, tal como el Hijo se vuelve hacia el Padre o el Padre al Hijo. En el beso y abrazo del Padre y el Hijo, donde alguna manera la conciencia bendita se encuentra a sí misma. Así, de manera inexpresable e incomprensible el ser humano merece llegar a ser de Dios. De Dios sí, pero es por gracia lo que Dios es por naturaleza (EpMD 262-263).⁹²⁹

Una sencilla lectura del texto revela ya algunas de las cuestiones que se plantean al hilo de la noción de *Unitas Spiritus*: ¿implica una unidad de naturaleza con Dios y por tanto cae en el panteísmo? ¿supone la sustitución del amor humano por la persona divina del Espíritu Santo en tanto que amor entre Padre e Hijo? ¿Qué significa “ser por gracia lo que Dios es por naturaleza”? Como se puede comprobar, la interpretación de este aspecto del pensamiento del abad de Saint-Thierry es todo menos sencilla. La literatura secundaria es abundante y las interpretaciones muy diversas, y remitimos a un brillante estudio de síntesis de A. Rydstrøm-Poulsen para conocerla en detalle⁹³⁰.

Lo que queda claro del texto que acabamos de citar es que con la expresión *Unitas Spiritus* Guillermo intenta expresar de una forma objetiva la relación que se ha creado entre Dios y el hombre. Para ello acude al dinamismo trinitario: el hombre se halla en medio de la dinámica amorosa de la Trinidad, “entre el abrazo y el beso del Padre y del Hijo” (que se identifica, como vimos en Agustín, con el Espíritu Santo), un estado que

⁹²⁹ “Super han autem et alia adhuc est Dei similitudo; haec de qua iam aliquanta dicta sunt, ut tantum proprie propria, ut non iam similitudo, sed unitas spiritus nominetur; cum fit homo cum Deo unus spiritus, non tantum unitate idem volendi, sed expressione quadam veritati virtutis, sicut iam dictum est, alius velle non valendi.

Dicitur autem haec unitas spiritus, non tantum quia efficit eam, vel afficit ei spiritum hominis Spiritus sanctus, sed quia ipsa ipse est Spiritus Sanctus, Deus caritas; cum qui est amor Patris et Filii, et unitas et suavitas, et bonum et osculum, et amplexus et quicquid commune potest esse amborum, in suma illa unitate veritatis et in veritate unitatis, hoc idem fit homini suo modo ad Deum, quod consubstantiali unitate Filio est ad Patrem vel Patri ad Filium. Cum in osculo et amplexu Patris et Filii mediam quodammodo se invenit beata conscientia; cum modo ineffabili et incogitabili, fieri meretur homo Dei, non Deus, sed tamen quod Deus est; homo ex gratia quod Deus est ex natura”.

⁹³⁰ Rydstrøm-Poulsen, A., “The Human Person in the Trinity: William of Saint Thierry's Trinitarian Mysticism”, en: *American Benedictine Review* 61 (2010) 360-372. El autor hace una revisión de las diferentes posturas mantenidas acerca de la doctrina de la *Unitas Spiritus* en el siglo XX que resulta de gran interés pero que, por tratar temas eminentemente teológicos, queda al margen de nuestro estudio.

implica también una unidad de voluntad con Dios (“el hombre ya no puede querer nada distinto que Él”).

G. Como⁹³¹ ha afirmado que esta última idea es la que permite ir articulando la noción de *Unitas Spiritus*. Si el Espíritu Santo es la voluntad consubstancial entre el Padre y el Hijo, participar de dicho Espíritu, ser un único Espíritu con Dios es una unidad de voluntades. Como Dios se manifiesta y se revela en su voluntad, así el hombre pone de manifiesto su unidad con Dios por medio de una voluntad que no puede querer nada más que lo que Dios quiere, voluntad sanada por medio de la relación amorosa. Este aspecto de la relación amorosa es de gran trascendencia como veremos más adelante, porque implica una unidad sin unión ni confusión de personas, expresión más elevada de la relación amorosa.

Esta perfecta unidad de voluntades se entendería como la recuperación de la semejanza del hombre con Dios. Es la conversión definitiva de la voluntad que se identifica, a juicio de R. Elder, con la libertad más genuina⁹³², como hemos visto al identificar en EpMD la sanación de la voluntad con la verdadera libertad. El problema que plantea el lenguaje empleado por Guillermo en estos textos es que parece anular la libertad humana e incluso el ser personal del hombre. De ahí que en este tema hallemos una de las principales diferencias entre Bernardo y Guillermo. El primero aparece mucho más reacio a hablar de la unión de espíritus. Así, en el sermón 71 sobre el Cantar podemos leer:

No se puede decir que el Padre y el Hijo son uno, porque uno es el Padre y otro es el Hijo; pero se afirma que son una misma cosa, porque cada uno de los dos tiene exactamente la misma sustancia. En cambio, Dios y el hombre, al no ser la misma sustancia o naturaleza, no se puede decir que son una misma cosa. Pero se puede afirmar con verdad cierta y absoluta que son un mismo espíritu, si se unen entre sí con la adhesión del amor. Esta unidad no se realiza por la coherencia de las esencias, sino por la conexión de las voluntades. Es obvia, si no me engaño, la diversidad y la disparidad de unidades. [...] La unidad accidental entre el hombre y Dios no es como la anterior, sino que designa cierta bondad correspondiente a las afecciones [...]

⁹³¹ Cf. Como, G., *Igni amoris Dei...*, 272.

⁹³² Cf. Elder, E. R., “William of Saint Thierry, Rational and Affective...”, 102-103.

Ahora bien, con respecto a Dios y al hombre, sus propias esencias y voluntades subsisten y se diferencian [...].⁹³³

Por eso es muy importante destacar que en todos los textos en los que el abad de Saint-Thierry describe la *Unitas Spiritus* intenta al mismo tiempo salvaguardar la diferencia entre el hombre y Dios y el carácter personal de ambos, si bien pone un mayor énfasis en la unión que Bernardo. De ahí que diferencie el “ser por naturaleza” (Dios) del “ser por gracia” del hombre. Por otro lado, el empleo del lenguaje esponsal alude también a la relacionalidad y a la personalidad de los amantes, que no se pierde:

[...] Cuando el hombre se dirige intensamente hacia Dios con humilde amor, se conforma a aquel a quien se dirige, ya que al dirigirse a ese alguien, se convierte en él. Y al volverse semejante al hacedor, el ser humano queda unido a Dios; es decir, se convierte en uno con Dios en espíritu, hermoso en la Belleza, bueno en el Bien. Esto ocurre a su manera según la fuerza de la fe, la luz del entendimiento y la medida del amor, existiendo en Dios por gracia, lo que Él es por naturaleza (ExCC 90).⁹³⁴

Este pasaje de ExCC revela justamente dos extremos muy importantes a la hora de comprender la idea de *Unitas Spiritus*: la unión con Dios se hace *modo suo*, es decir, según la naturaleza del hombre y en la medida en que la naturaleza humana puede admitirlo⁹³⁵. Lo que queda claro del texto de ExCC es la dinámica transformadora de la *Unitas Spiritus*: “bello en la Belleza, bueno en el Bien”. El hombre *afectado por Dios* en grado sumo se asemeja a Dios en la medida en que su limitación lo permite, limitación que solo será superada tras la muerte en la plenitud de la visión divina⁹³⁶.

⁹³³ SC 71, III, 7-IV, 9, *passim*. Sobre este tema y la diferencia entre Bernardo y Guillermo Cf. Melisi, R. *Guglielmo di Saint-Thierry: tra conoscenza, amore e rivelazione*, Guida, Roma 2022, 115-116.

⁹³⁴ “[...] Cui cum ardentius intendit humilis amor, ipsi cui intendit conformatur; quia intendendo in hoc ipsum ab ipso efficitur. Cumque efficitur ad similitudinem facientis, fit homo Deo affectus; hoc est cum Deo unus spiritus, pulcher in pulchro, bonus in bono; idque suo modo secundum virtutem fidei, et lumen intellectus, et mensuram amoris, existens in Deo per gratiam, quod ille es per naturam”.

⁹³⁵ Cf. Como, G., *Igni amoris Dei...*, 237.

⁹³⁶ “[...] Este abrazo tiene su origen aquí, pero ha de completarse en otro lugar; este abismo invoca a otro abismo; este éxtasis sueña con otra cosa bien distinta de la que ve; esta intimidad suspira por más intimidad; esta alegría imagina otra alegría; esta suavidad prepara más suavidad [...]” (ExCC 128) (“Amplexus autem iste hic initiatur, alibi perficiendus. Abyssus haec alteram abyssum invocat; extasis ista longe aliud quam quod videt somniat; secretum hoc aliud secretum suspirat; gaudium hoc aliud gaiudium imaginatur; suavitas ista aliam suavitatem praeorditur”).

Por eso dice G. Como que no es absorción del hombre en Dios ni desaparición de su voluntad, sino purificación y elevación a un nivel de realidad superior⁹³⁷. Supone amar como Dios ama, pero de una forma que es fruto de la gracia divina, de la prioridad de la donación del amor de Dios. Guillermo lo pone de manifiesto en otro pasaje de ExCC donde revela justamente la *diferencia ontológica* que se mantiene a pesar de la unión:

Este abrazo concierne al ser humano, pero está más allá del ser humano. Este abrazo es el Espíritu Santo. El Espíritu Santo es la comunión de Dios Padre y Dios Hijo, el amor, la amistad, el abrazo, todo eso es en sí mismo el Espíritu, el amor entre el esposo y la esposa. Si allí está la majestad de la naturaleza consustancial, aquí está el don de la gracia; allí están las dignidades, aquí está la condescendencia; sin embargo, es lo mismo, es claramente el mismo Espíritu. [...] La esencia es la misma tanto para uno como para el otro, pero la apariencia es diferente; la naturaleza es la misma, pero hay una dignidad diferente; el sentido es similar, pero la majestad es diferente. Esto pertenece a la mortalidad, aquello a la eternidad; esto es el camino, aquello es la meta; esto es el progreso hacia la santidad, aquello es la perfección consumada y la plena beatitud. Pues cuando se revele completamente de rostro a rostro, y se complete el conocimiento mutuo, la esposa conocerá como ha sido conocida. Entonces el beso será pleno y el abrazo completo [...] (ExCC 128).⁹³⁸

De esta manera, el *mutuo contacto*, la *historia conjunta* que constituye la relación amorosa y el *conocimiento personal* que genera no deja indiferente: transforma en el seno de una relación, pero una relación en la que se mantiene la diferencia ontológica entre amante y amado, entre creador y creatura. Por eso en los textos que hemos citado Guillermo subraya siempre la diferencia entre el amante que está fuera de la historia y del tiempo y el receptor del don que recibe dicho don en el seno del tiempo y de la historia⁹³⁹.

⁹³⁷ “Esto que parece ser una absorción, en realidad no lo es, no es la anulación del espíritu o del amor del hombre, ni la sustitución del amor divino por el humano, sino más bien la transformación de este último a un grado superior” (“questo che sembra un assorbimento, in realtà non lo è, non è cancellazione dello spirito o dell’amore dell’uomo, né sostituzione dell’amore divino a quello humano, bensì trasformazione di questo ultimo a un grado superiore”). Como, G., *Igni amoris Dei...*, 276.

⁹³⁸ “Amplexus iste circa hominem agitur, sed supra hominem est. Amplexus etenim hic Spiritus sanctus est. Qui enim Patris et Filii Dei Communio, qui caritas, qui amicitia, qui amplexus est, ipse in amore sponsi ac sponsae ipsa omnia est. Sed ibi maiestas est consubstantialis naturae, hic autem donum gratiae; ibi dignitas, hic autem dignatio; idem tamen, idem plane Spiritus. [...] Et boni quidem huius et illius eadem materia, sed facies dissimilis; eadem natura, sed alia dignitas; sensus similis, sed diversa maiestas. Hoc siquidem mortalitatis est, illud aeternitatis; hoc viae, illud stationis; hoc sancti profectus, illud consumatae perfectionis et perfectae beatitudinis. Cum enim plene revelabitur facies ad faciem, et perficietur mutua cognitio, et cognoscet sponsa sicut et cognita est. Tunc erit plenum osculum, plenusque amplexus [...]”.

⁹³⁹ Cf. Como, G., *Igni amoris Dei...*, 278.

De ahí que el lenguaje esponsal de ExCC resulte a veces más adecuado para describir esta unión. Por eso, aunque los pasajes de EpMD que hemos citado son los más relevantes a la hora de estudiar la *Unitas Spiritus*, conviene traer a colación un pasaje de ExCC que quiere expresa la misma idea pero que lo hace en términos más personales y relacionales:

[...] En esto ocurre aquella maravillosa unión y la mutua satisfacción de dulzura, un gozo incomprehensible, inimaginable incluso para aquellos en los que ocurre, entre el hombre y Dios, el espíritu creado y el increado; quienes se llaman a sí mismos esposa y esposo, mientras buscan las palabras con las que el lenguaje humano pueda expresar de alguna manera la dulzura y la suavidad de esa unión, que no es otra que la unidad del Padre y el Hijo, su mismo beso, su abrazo, su amor, su bondad, y todo lo que en esa unidad más simple es común a ambos; todo lo cual es el Espíritu Santo, Dios amor, al mismo tiempo donante y don. Ahí es donde tiene lugar su abrazo y su beso, con los cuales la esposa comienza a conocer como ha sido conocida; y como sucede en los besos de los amantes, con cierto contacto mutuo suave entre ellos transfiriendo sus espíritus, el espíritu creado se derrama por completo hacia el Espíritu que lo creó; y ese mismo Espíritu creador se infunde a sí mismo, según lo desea, y se vuelve un solo espíritu con Dios (ExCC 91).⁹⁴⁰

Este texto subraya por un lado la incapacidad del lenguaje humano de expresar la plenitud de la unión que revela la *Unitas Spiritus* y la necesidad de acudir a expresiones provenientes de la relación amorosa: esposa, esposo, beso, abrazo. Con esos términos Guillermo expresa la alegría del encuentro personal y su realidad⁹⁴¹. De ahí que la *Unitas Spiritus* pueda ser comprendida mejor bajo la categoría de *mutua presencia* de los amantes, es decir, en términos relacionales. La relación personal no anula a ninguno de

⁹⁴⁰ “In hoc siquidem fit coniunctio illa mirabilis, et mutua fruitio suavitatis, gaudii que incomprehensibilis, incogitabilis illis etiam in quibus fit, hominis ad Deum, creati spiritus ad increatum; qui sponsa dicuntur ac sponsus, dum verba quaeruntur quibus lingua hominis utcumque exprimi possit dulcedo et suavitas coniunctionis illius, quae non est alia quam unitas Patris et Filii Dei, ipsum eorum osculum, ipse amplexus, ipse amor, ipsa bonitas, et quicquid in unitate illa simplicissima commune est amorum; quod totum est Spiritus Sanctus, Deus caritas, idem donans idem et donum. Ibi etenim comparat sibi ille amplexus et illud osculum, quo cognoscere incipit sponsa, sicut et cognita est; et sicut solet in amantium osculis, suavi quodam contactu mutuo sibi spiritus suos transfundentium, creatus spiritus spiritus in hoc ipsum creanti eum Spiritui totum se effundit; ipsi vero creator Spiritus se infundit, prout vult, et unus spiritus homo cum Deo efficitur”.

⁹⁴¹ Cf. Verdeyen, P., *La théologie mystique...*, 237.

los dos sujetos de esta (amante y amado) por muy íntima que sea, sino que tiene su fundamento en la reciprocidad⁹⁴².

Por eso la referencia al abrazo y al beso no es a nuestro juicio un mero ejercicio de retórica, sino que viene a significar la realidad de la unión sin fusión. Con estas expresiones, explica Montanari, se describe una experiencia que un discurso especulativo no podría reflejar de forma adecuada⁹⁴³. El empleo del lenguaje referente a la unión carnal intenta así expresar un grado profundo de unión sin pérdida de identidad que potencia las capacidades humanas más allá de sus posibilidades⁹⁴⁴. Por eso dice G. Como que la *Unitas Spiritus* representa la articulación más perfecta entre identidad y alteridad, entre inmanencia y trascendencia⁹⁴⁵. Es la respuesta definitiva a la dinámica del amor: unidad sin fusión. Lo que Guillermo expresa mediante la locución *Unitas Spiritus* no está muy lejos de la unión carnal entre dos personas, que en *El fenómeno erótico* es descrita por Jean Luc Marion como la perfecta unión sin fusión, mutuo goce y manifestación plena de la articulación entre trascendencia e inmanencia de toda relación amorosa:

Nosotros, los amantes, cruzamos nuestras carnes respectivas y respetadas. Sin confusión ni mezcla, dado que permanecen tanto más irreductibles en la medida en que surgen de sus respectivos sentires y en que cada una da lo que no tiene. Pero sin separación ni división, puesto que experimentan la misma realización erótica, y cada cual ve en el otro rostro enaltecido el mismo sentir(se) sintiendo(se). Las dos miradas, ahora de carne, se vuelven a la vez inmanentes y trascendentes una a la otra. Al revelarse más íntimo en mí que yo mismo, el otro se eleva más alto que nunca. La unión indirecta (entre dos carnes irreductibles) sigue siendo inmediata (con un solo cruce donde cada una se recibe de la otra).⁹⁴⁶

La realidad de la unión: amar como Dios ama

Tal y como la hemos expuesto, la *Unitas Spiritus* es una unión con la vida divina fruto del mutuo amor, unidad que afecta y transforma profundamente al amado (como veremos en el próximo epígrafe). Pero quienes se han acercado a los textos guillermianos

⁹⁴² Cf. Montanari, C. A., *Per figuras amatorias...*, 513.

⁹⁴³ Cf. *Ibid.*, 526.

⁹⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 238.

⁹⁴⁵ Cf. Como, G., *Igni amoris Dei...*, 276.

⁹⁴⁶ Marion, J. L., *El fenómeno erótico...*, 149.

sobre la *Unitas Spiritus* se han preguntado por la *realidad de la unión*, es decir, por su sentido profundo: ¿qué significa *ser un único espíritu con Dios*? Ya hemos visto que los términos relacionales y personales son más aptos para expresar la unión sin distinción que implica la *Unitas Spiritus*. Si profundizamos en esta dimensión tendremos que admitir, con G. Como, que la unión se produce no a un nivel de la naturaleza divina⁹⁴⁷ (donde cabrían las acusaciones de panteísmo⁹⁴⁸) sino a un nivel personal, pero que esto no exime a la *Unitas Spiritus* de una densidad ontológica.

Esta nos parece una solución más filosóficamente sólida que la que ofrecen otros autores, singularmente D. Bell u O. Brooke, que hablan de *participación*⁹⁴⁹. De hecho, si recuperamos el concepto de persona como *insinuatio*, de *estar-en-el-seno* como base del ser persona podemos concluir con Verdeyen que la *Unitas Spiritus* es la plenitud del proceso de “personalización” del hombre por medio del amor: la realización por medio de la mutua donación⁹⁵⁰ que supone un nuevo nacimiento, una nueva creación⁹⁵¹.

La clave se halla, por tanto, en el personalismo trinitario expuesto por Guillermo en el *Aenigma Fidei* y que ya tuvimos ocasión de exponer al hilo del concepto de persona. Por eso, al adoptar un punto de vista personal-relacional la *Unitas Spiritus* se explica sin riesgos de panteísmo: la unión del hombre con Dios se comprende en los mismos términos que la unidad de las personas en la Trinidad: unión con distinción, de tal forma que la alteridad respecto a Dios siempre permanece⁹⁵². En cierto modo, afirma Verdeyen, es como si el Espíritu Santo extendiera sobre el hombre, por puro don, el ámbito o la esfera de la vida de amor de las personas trinitarias⁹⁵³, o como si lo atrajera a ese ámbito.

Es la plenitud de la *vocación* humana, la *respuesta* a la *llamada* divina, que se posibilita por la donación del amante al amado de su propio amor, y que le permite *amar como Dios ama*, esto es, amar con *el amor de Dios*, que es el Espíritu Santo. Esta es, a nuestro juicio, la hermenéutica más adecuada de la *Unitas Spiritus*, a la que hay que añadir la perspectiva ontológica que ha planteado D. Penna recientemente.

⁹⁴⁷ Cf. Como, G., *Igni amoris Dei...*, 286.

⁹⁴⁸ Cf. Verdeyen, P., *La théologie mystique...*, 97.

⁹⁴⁹ Cf. Bell, D. N., *The Image and Likeness...*, 282; Brooke, O., “The Trinitarian Aspect...”, 107-109.

⁹⁵⁰ Cf. Como, G., *Igni amoris Dei...*, 284; Cf. Verdeyen, P., *La théologie mystique...*, 94.

⁹⁵¹ Cf. Como, G., *Igni amoris Dei...*, 276.

⁹⁵² Cf. *Ibid.*, 289.

⁹⁵³ Cf. Verdeyen, P., *La théologie mystique...*, 98.

Efectivamente, en su reciente tesis doctoral D. Penna ha propuesto una interpretación más profunda de la *Unitas Spiritus* que, vinculándola con el pensamiento trinitario de Guillermo de Saint-Thierry, ve en ella la clave de acceso a una ontología de cuño relacional, de la que ya tuvimos ocasión de hablar al hilo del concepto de persona. El punto de partida de Penna es el *sensus amoris*, el conocimiento personal y experiencial de Dios que tiene lugar en el seno de la relación amorosa. El conocimiento de Dios que provoca el amor no se queda a un nivel epistemológico, sino que como hemos visto presenta una dinámica transformadora que Penna resume en una expresión latina que da título a su tesis: *videre est esse* (“ver es ser”), texto que el propio Guillermo recoge al final de la Meditación Tercera:

Dile a mi alma, ¿qué es lo que anhela cuando anhela tu rostro? Así, está ciega y tan turbada en sí misma que se consume de deseo y no sabe qué desea. ¿Acaso quiere verte tal como eres? Y ¿qué significa “tal como eres”? ¿Es acaso sobre tu calidad o cantidad? Pero ni esas cosas aplican a ti, ya que ni la cualidad ni la cantidad existen en ti, tú eres lo que eres. Entonces, ¿qué significa “tal como eres”? Ver esto está más allá de nosotros, porque ver lo que eres es ser lo que eres (MO III, 7).⁹⁵⁴

Como ha afirmado M. Desthieux en su estudio sobre la relación entre amor y visión en Guillermo, la síntesis guillermiana pone el acento en la *visio Dei provocada por el amor*⁹⁵⁵. Por tanto, para Guillermo la *Unitas Spiritus* implica un grado de visión divina (en los límites que antes hemos señalado) que transforma el ser del hombre⁹⁵⁶. Si al estudiar el concepto de persona en Guillermo vimos que implicaba una revelación del

⁹⁵⁴ “Dic animae meae quid est quod desiderat, cum faciem tuam desiderat. Sic enim caeca est, sic ad semetipsam turbata, ut desiderio tabescat, et ignoret quid desiderat. Numquid vult te videre sicuti es? Et quid est: sicuti es? Num qualis aut quantus? Sed nec qualis, nec quantus es, quia nec qualitas nec quantitas in te est, qui es quod es. Quid ergo est: sicuti es? Hoc videre supra nos est, quia videre quod tu es, hoc est esse quod es”. Este pasaje es un claro de *Conf.* I, V: “Quién me dará descansar en ti? ¿Quién me dará que vengas a mi corazón y le embriagues, para que olvide mis maldades y me abrace contigo, único bien mío? ¿Qué es lo que eres para mí? Apíadate de mí para que te lo pueda decir. ¿Y qué soy yo para ti para que me mandes que te ame y si no lo hago te aires contra mí y me amenaces con ingentes miserias? ¿Acaso es ya pequeña la misma de no amarte? ¡Ay de mí! Dime por tus misericordias, Señor y Dios mío, qué eres para mí. Di a mi alma: «Yo soy tu salud». Dilo de forma que yo lo oiga. Los oídos de mi corazón están ante ti, Señor; ábrelos y di a mi alma: «Yo soy tu salud». Que yo corra tras esta voz y te dé alcance. No quieras esconderme tu rostro. Muera yo para que no muera y pueda así verle”.

⁹⁵⁵ “Guillermo propone una síntesis perfecta, quizás nunca superada, entre visión y amor: visión amorosa en la contemplación o, más bien, amor que proporciona una visión-conocimiento de Dios” (“Guillaume a proposé une synthèse parfaite, peut-être jamais dépassée ensuite, entre vision et amour: vision amoureuse dans la contemplation ou plus exactement amour donnant une vision-connaissance de Dieu”). Cf. Desthieux, M., *Désir de voir Dieu...*, 436.

⁹⁵⁶ Cf. Penna, D., *Videre est esse...*, 128

propio ser que era reconocida por otro (la *agnitio*), ahora vemos la relevancia ontológica que tiene el personalismo trinitario guillermiano. Así, para Penna

La dimensión del reconocimiento es auténtica solo en la donación que define el ser si, al mismo tiempo, despliega el momento efusivo-recíproco, en el cual el ver está abierto a la dimensión del *tertium*. De esta manera, los elementos de identidad, reconocimiento de la alteridad en la donación y la efusión recíproca no están separados, sino unidos en la distinción.⁹⁵⁷

Por eso para este autor existe un valor ontológico en la *Unitas Spiritus* que hay que poner de manifiesto. Mientras que G. Como interpretaba esta unión desde un punto de vista antropológico y relacional, Penna pone el acento en lo trinitario y ontológico, adoptando una perspectiva que no es excluyente con la de Como sino que, a nuestro juicio, se complementa. La *Unitas Spiritus* se entiende desde una perspectiva relacional (como dice Como) pero permite acceder a una comprensión más profunda de la realidad y del ser (como afirma Penna). Este vínculo entre lo antropológico, lo gnoseológico y lo ontológico (que ya pudimos comprobar en la visión que del amor tenía san Agustín en *De Trinitate*) se manifiesta, a juicio de M. M. Davy, con el término *sapientia*, “sabiduría”⁹⁵⁸. La verdadera sabiduría une la reforma personal, la plenitud del amor y el acceso al *logos* de la realidad, algo a lo que Guillermo ya apuntaba al describir en NatAm la vejez como la edad de la sabiduría.

Así, si la *Unitas Spiritus* se interpreta a la luz del ser de la Trinidad, revela algo del ser del mundo: no hay conocimiento sin fundamento trinitario⁹⁵⁹. Por eso Penna hablará de una concepción *perijorética* del ser⁹⁶⁰, adoptando el lenguaje de la teología trinitaria para construir una ontología trinitaria-relacional cuya clave de acceso es la relación amorosa. Citando otra de las Meditaciones guillermianas, Penna afirmará que *esse est co-esse* (ser es ser-con):

A aquellos que se esfuerzan por buscarte y anhelan después de ti, te ruego que respondas: "Rabí, ¿dónde habitas?" Rápidamente respondes y dices: "Yo estoy en el

⁹⁵⁷ “la dimensione del riconoscimento è autentica solo nella donazione, la quale definisce l’essere se, allo stesso tempo, dispiega il momento effusivo-reciprocante, in cui il *vedere* è aperto alla dimensione del *tertium*. Così, gli elementi *identità, riconoscimento dell’alterità nella donazione ed effusione reciprocante*, non sono separati ma uniti nella distinzione”. Penna, D., *Videre est esse...*, 129.

⁹⁵⁸ Cf. Davy, M. M., *Théologie et mystique ...*, 273.

⁹⁵⁹ Cf. Verdeyen, P., *La théologie mystique...*, 94.

⁹⁶⁰ Cf. Penna, D., *Videre est esse...*, 137.

Padre, y el Padre está en mí, y vosotros estáis en mí y yo en vosotros. Así mismo: Yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno". Por lo tanto, tu morada es el Padre, y tú eres del Padre, y no solo eso, sino que también somos tu morada y tú eres la nuestra. Por lo tanto, Señor Jesús, cuando estás en el Padre y el Padre está en ti, oh Santísima e indivisible Trinidad, eres tu propio lugar, ciertamente eres tu propio lugar, eres tu propio cielo, ya que no tienes un origen del cual proceder ni necesitas un soporte en el cual subsistir, sino que procedes de ti mismo y subsistes en ti mismo. Sin embargo, cuando habitas en nosotros, ciertamente somos tu cielo, pero no como un lugar para sostenerte y permitirte habitar, sino como el espacio que permites ser habitado. Eres también nuestro cielo, hacia el cual ascendemos y en el que habitamos. Así que, según veo, para nosotros, tu morada en nosotros es el cielo; pero el cielo de los cielos es tu eternidad, por la cual eres lo que eres en ti mismo, el Padre en el Hijo, el Hijo en el Padre, y la unidad en la cual el Padre y el Hijo son uno, es decir, el Espíritu Santo, no viniendo de otro lugar y haciendo de intermediario, sino existiendo [coessendo] en esta misma unión. [...] La visión de Dios nos dará la misma similitud con Él, a través de la cual veremos a Dios, no lo que Él es, sino cómo es, y la misma similitud a través de la cual seremos semejantes a Él. Pues ver al Padre es ser el Hijo, y viceversa. Para nosotros, ver a Dios es ser semejantes a Dios (MO VI 10-11. 13).⁹⁶¹

De esta forma, la *Unitas Spiritus* es la clave para acceder a la profundidad del ser a partir de las relaciones intradivinas. La unión con Dios tiene para Penna un valor ontológico⁹⁶² que se manifiesta en el hallarse “en el abrazo y en el beso trinitario”, es decir, en la plenitud del ser-relación. Así, la unión entre amante y amado, la plenitud del amar, abre el sendero al conocimiento del ser.

⁹⁶¹ “Ad te tendentibus, post te anhelantibus responde, obsecro: Rabbi, ubi habitas? Cito respondes, et dicis: Ego in Patre, et Pater in Patre meo, et vos in me et ego in vobis. Item: Ego in eis et tu in me, ut sint consummati in unum. Locus ergo tuus Pater est, et tu Patris, et non solum, sed etiam nos locus tuus sumus, et tu noster. Cum ergo, o Domine Iesu, tu es in Patre, et Pater in te, o suma et indivisa Trinitas, tu tibi locus es, utique tu tibi locus es, tu tibi caelum es, sicut non habens ex quo, sic non indigens in quo subsistas, nisi ex teipso in teipso. Cum autem nos inhabitas, caelum tuum sumus utique, sed non quo sustentaris, ut inhabites, sed quod sustentas ut inhabitetur, tu quoque caelum nobis existens ad quem ascendamus et inhabitemus. Nostra ergo, ut video, in te, vel tua in nobis habitatio nobis caelum est; caelum vero caeli tua aeternitas tibi, qua es quod es in teipso, Pater in Filio, Filius in Patre, et unitas qua Pater et Filius unum estis, id est Spiritus sanctus, non quasi aliunde veniens et medium se faciens, sed coessendo in hoc ipsum existens. [...] Similitudinem autem Dei ipsam conferet nobis visio eius, qua Deum videbimus, non quod est, sed sicut est, et ipsa similitudo qua similes ei erimus. Nam videre Patri Filium, hoc est esse quod Filius, et e contrario. Nobis autem videre Deum, hoc est similes esse Deo”.

⁹⁶² Cf. Penna, D., *Videre est esse...*, 166.

Con esto nos acercamos al corazón de nuestro estudio. En el pensamiento de Guillermo, a nuestro juicio, se revela una visión trinitaria y relacional del ser, una densidad ontológica del amor como relación entre las personas trinitarias que se refleja en la relación entre Dios-Trinidad y el hombre por la participación en ese mismo amor que es el Espíritu Santo por medio de la *Unitas Spiritus*.

Así la relación amorosa adquiere su plena relevancia: no es solo movimiento, no es solo conocimiento, es revelación del ser⁹⁶³. Por eso la *Unitas Spiritus* no es simplemente la cima del itinerario espiritual del hombre, sino que es acceso al fundamento del ser de Dios y por tanto de la realidad. El amar cristiano es el camino hacia el ser, el *locus revelationis* donde el ser se deja oír. Pensar desde la relación el misterio de la Trinidad y el vínculo amoroso entre Dios y el hombre permite acceder al misterio de Dios y al misterio del hombre desde el amar.

6.5. Vivir del amor

El hombre reconciliado

El concepto de *Unitas Spiritus*, tal y como lo acabamos de exponer, supone la plenitud de la realización del hombre y el acceso al misterio de Dios y del ser por medio de la relación amorosa. Al mismo tiempo hemos podido comprobar cómo en todo momento Guillermo insiste que el acercamiento a Dios del hombre y la sanación de la voluntad implica una transformación en el hombre.

Aunque a la hora de describir la sabiduría del hombre espiritual (la edad de la vejez, según NatAm) ya tuvimos ocasión de comprobar algunos aspectos de la transformación del hombre en su relación con Dios, es ahora cuando podemos ampliar dicho retrato con nuevos matices tras haber estudiado la *Unitas Spiritus*.

⁹⁶³ En palabras de Penna: “El análisis que Guillermo realiza sobre la Trinidad, que lo lleva a describir el itinerario hacia Dios, desemboca en el ámbito filosófico, es decir, en esa reflexión que busca iluminar el ser, lo que es, de la realidad” (“l’analisi che Guglielmo conduce sulla Trinità, e che lo porta a descrivere l’itinerarium in Deum, sfoci sul piano filosofico, ovvero su quella riflessione che vuole illuminare l’essere, il ciò che è, della realtà”). Penna, D., *Videre est esse...*, 169.

El hombre que *es un único espíritu con Dios*, el verdaderamente sabio, el “anciano espiritual”, es el *hombre reconciliado*, aquel en el que desvanecen las contradicciones (Cf. NatAm 43). El estudio de la *Unitas Spiritus* ha revelado cuál es el fundamento de esta reconciliación: la plenitud de la semejanza divina, que en algunos de los textos que hemos citado aparece como la participación en los atributos divinos:

- “[...] la unidad del Padre y el Hijo, su mismo beso, su abrazo, su amor, su bondad, y todo lo que en esa unidad más simple es común a ambos; todo lo cual es el Espíritu Santo [...]” (ExCC 91).
- “[...] Y al volverse semejante al hacedor, el ser humano queda unido a Dios; es decir, se convierte en uno con Dios en espíritu, hermoso en la Belleza, bueno en el Bien” (ExCC 90).

Esta reconciliación, a juicio de G. Como⁹⁶⁴, se expresa como la sanación de todas las facultades y su unificación en torno al *Summum Bonum* que se ha contemplado. Dicha reconciliación tiene dos grandes manifestación: el propio sujeto y su relación con los demás.

En relación con el sujeto, Guillermo expone en varios pasajes de sus escritos que la reconciliación alcanza todas sus facultades y sus dimensiones, de acuerdo con la antropología unitaria sostenida por el abad de Saint-Thierry. Así podemos verlo en los siguientes pasajes de sus obras:

La expresión de su rostro y de su cuerpo, el decoro de sus actos y de su vida y costumbres, su servicio mutuo y sus pruebas de atención hace que se entiendan y se unan en concordia mutua de tal modo que tengan verdaderamente *un solo corazón y una sola alma*. En cierto modo inician ya la gloria futura de sus cuerpos por la pureza de su conciencia, la gracia de su fraterna convivencia, y la tendrán de forma completa en su vida futura y perenne (NatAm 43).⁹⁶⁵

Pues tus simples siervos [...] aquellos que no forman ni moldean sutilmente su amor por ti al investigar, sino que tu amor mismo, al encontrar materia simple en ellos, los

⁹⁶⁴ Cf. Como, G., *Igni amoris Dei...*, 303.

⁹⁶⁵ “Vultus etiam et totius corporis compositione, vitae et morum et actuum decore, mutuae etiam servitutis vel devotis exhibitionibus, vel piis susceptionibus, sic cuiusdam gratiae beneplacito sibi invicem conveniunt, et cointuntur, ut vere sint cor unum, et anima una. Nimirum futuram corporum suorum gloriam iam hic inchoant, ex puritate conscientiae, et mutuae conversationis gratia, perfecte eam habituri in futura et perenni vita”.

moldea a sí mismo tanto en efecto como en afecto, de manera que, sin ningún esfuerzo artificial, sino como una especie de unión natural, una luz interior brille en sus rostros hacia el exterior, de manera que, a través de la gracia de sus rostros y su aspecto, una especie de provocación de tu amor llega a tocar incluso las mentes rudas y bárbaras con la simple visión. Cuando la naturaleza regresa a su origen, sin necesidad de un maestro, se vuelven receptivos a Dios, y cuando sus espíritus, ayudados por el Espíritu Santo, pasan a las emociones divinas, sus sentidos se modifican con una disciplina espiritual. Incluso sus cuerpos adoptan cierta apariencia espiritual, más allá de la humana, y adquieren una gracia singular (MO XII, 26).⁹⁶⁶

Esta unidad del hombre con Dios, o su semejanza a Dios, en la medida en que se acerca a Dios, en esa misma medida se va modelando a sí mismo a pesar de su fragilidad. De ese modo el espíritu, el alma y el cuerpo quedan ordenados a su manera, dispuestos en sus lugares, valorados por sus méritos y también por sus propiedades. El hombre empieza a conocerse a sí mismo perfectamente y, progresando mediante el conocimiento de sí mismo, asciende hacia el conocimiento de Dios (EpMD 289).⁹⁶⁷

De esta forma, en la relación amorosa el sujeto es dócil y plasmable, se deja transformar por el don de Dios. Incluso sus sentidos son sanados y potenciados: son los *sentidos espirituales* tal y como los expusimos a la hora de hablar de la antropología guillermiana, sentidos que no constituyen así un juego separado de potencias, sino que nos hallamos ante los sentidos purificados por el amor de Dios (amor trinitario identificado con el Espíritu Santo con el que se es *Unus Spiritus*). Al llegar a este punto de nuestra exposición se entiende mejor que la vivencia del amor se refleja en una nueva relación con el mundo por medio de los sentidos. Como afirma el propio Guillermo, al

⁹⁶⁶ “Ipsi enim simplices servi tui [...] qui non formant vel conformant sibi amorem tuum subtiliter indagando, sed ipse amor tuus, simplices in eis inveniens materiam, format eos et conformat sibi et effectum et affectum, ut absque eo quod intrinsecus latet, gloria scilicet et divitiis in domo bonae conscientiae, non artificiali conamine, sed quasi natura quadam complexione lux interior in vultu eorum exteriori reluceat, in tantum ut de vultu eorum et habitus venusta quadam simplicitate, quaedam provocatio caritatis tuae procedens, rudes etiam nonnumquam ac barbaros animos solo visu ad amorem tuum compungat. Siquidem redeunte natura ad suam originem, absque doctore fiunt docibiles Dei, et cum spiritus eorum, adiuvente infirmitatem eorum Spiritu sancto, in divinas transeunt affectiones, spirituali quadam disciplina modificatis sensibus, etiam corpora eorum spirituales quasdam induunt efigies, et facies plusquam humanas et singularem quamdam gratiam habentes”.

⁹⁶⁷ “Haec enim unitas hominis cum Deo, vel similitudo ad Deum, in quantum propinquat Deo, in tantum inferius suum conformat sibi, infirmum illi; ut spiritus et anima et corpus suo modo ordinata, suis locis disposita, suis meritis aestimata, suis etiam proprietatibus cogitentur; ut incipiat homo perfectum nosse seipsum, et per cognitionem sui proficiendo ascenderit ad cognitionem Dei”.

hombre reconciliado le florece una nueva sensibilidad en la que los sentidos son plenamente potenciados por el amor⁹⁶⁸:

Los sentidos perciben cierta gracia nueva y espiritual. Sus ojos son sencillos y sus oídos moderados. A veces, en el fervor de la oración, una cierta fragancia de olor ignoto parece desprenderse. Se gusta una gran suavidad sin estar gustando. El mutuo contacto espiritual crea un tal incentivo a la caridad, que parece que el deseo espiritual que les habita les hace vivir en el paraíso (NatAm 43).⁹⁶⁹

Aprender a mirar

Pero quizás el aspecto más relevante de esta reconciliación no es tanto el propio sujeto como la modificación de las relaciones con lo que le rodea. Al igual que cuando estudiamos en Agustín el *ordo caritatis* vimos que la *caritas ordinata* para con el mundo y el prójimo era una consecuencia de la relación de amor con Dios y su densidad ontológica, en el caso de Guillermo la *Unitas Spiritus* tiene como manifestación una nueva visión de las relaciones humanas que tiene profundas raíces en su experiencia como monje cenobita, nueva visión que tiene su raíz en la *caridad ordenada del sabio*, a la que dedica varios pasajes de ExCC:

Esto es amar a Dios como su Señor y Dios, y amarse a sí mismo y al prójimo correctamente, como a uno mismo. Este es el orden del amor, ordenado por la ley del Espíritu de la vida, promulgado por la Palabra de Dios en el Espíritu Santo, escrito por el dedo de Dios en el corazón del que ama ordenadamente [...] (ExCC 125).⁹⁷⁰

La relación amorosa tiene en este sentido efectos sobre la persona y sobre sus relaciones humanas. Por eso en ExCC la vivencia del amor aparece descrita profusamente como una nueva actitud hacia el mundo de relaciones que rodea al hombre que brota de

⁹⁶⁸ Cf. Como, G., *Igni amoris Dei...*, 308.

⁹⁶⁹ “Sensus ipsi novam quamdam percipiunt, et prope spiritualem gratiam. Oculi simplices, et aures temperantes. Aliquando in fervore orationis tanta odoris ignoti cuiusdam spirat fragrantia; tanta gustus etiam non gustando suavitas; tantum per mutuuum tactum spiritualis caritatis incentivum, ut videantur sibi intra seipsos spiritualis cuiusdam voluptatis gerere paradisum”.

⁹⁷⁰ “Hoc est ergo homini diligere Deum, sicut dominum Deum suum; et recte diligere seipsum, et proximum suum sicut seipsum. Hic est ordo caritatis, a lege Spiritus vitae ordinatus, a Verbo Dei in Spiritu sancto editus, digito Dei in corde ordinate amantis descriptus [...]”.

la paz que surge de la contemplación del *Summum Bonum* y de la adhesión a él por el amor:

La alegría eterna del Señor en una conciencia buena, donde ha establecido su morada, no se interrumpe por ninguna tristeza mundana que surja ni se oscurece por una alegría vacía. Permanece fiel y sólidamente entrelazada en su continuo curso, siempre serena en todo momento; no cambia, aunque se enfrente a muchas cosas. No hay distracciones ni molestias. Lejos quedan la alegría vacía y toda tristeza, donde el antiguo hombre ha sido completamente mortificado, y solo vive del sabor del supremo bien, el sentido de la dulzura y el afecto de la piedad [...] (ExCC 113).⁹⁷¹

De ahí que la vivencia del amor no implique únicamente, como vimos anteriormente, la desaparición de aquellos deseos que dispersaban al ser humano, sino también la transformación de la vivencia de la alteridad. El otro que sale al encuentro del que ama no es visto simplemente como otro, sino como *prójimo*. Hay un pasaje de ExCC donde se pone de manifiesto claramente esta nueva forma de ver a los demás que brota de la relación amorosa con Dios:

[...] No puede dejar de amar a los demás, de donde encuentra singular consuelo en sí misma por su dolor. Un alma que verdaderamente ama a Dios, encuentra y ama su amor dondequiera que lo encuentre. Cuando lo ve en el prójimo a menudo le agrada más que en sí misma, porque, al no ver otra conciencia sino la propia, ve en sí misma lo que es evidente para los demás y también lo que está oculto [...] Así, guiada por esta misma caridad de la esposa por el autor mismo del amor, renunciando por completo a sus propias deficiencias, sale de sí y se complace en la celebración de los logros de los demás; aprobando, como se ha dicho, más el principio del otro que su propio fin; más el progreso del otro que su propia perfección (ExCC 119).⁹⁷²

⁹⁷¹ “Gaudium eternum domini in conscientia bona, in qua suam posuit stationem, nulla saeculari tristitia incurrente interscinditur, vel vana laetitia obscuratur; sed fideliter ac firmiter in continuum tenorem suum contexitur, semper et ubique tranquillum; nec mutatur, licet ad multa se mutuet. Nichil ibi agunt conturbationes hominum, seu contradiciones linguarum. Procul hinc vana laetitia, omnis tristitia, ubi mortificato penitus homine veteri, solus vivit de gustu summi boni sensus suavitatis et affectus pietatis.”

⁹⁷² “Non enim potest in aliis non amare, unde ipsa in seipsa singulariter consolatur dolorem suum; animusque vere Deum amans, amorem eius ubicumque invenit, amat et amplectitur. Cuius formam cum attendit in proximo, saepe plus placet quam in semetipso, quia conscientiam non videns nisi suam, in se videt et quod patet hominibus, et quod latet [...] Ordinante ergo in hoc ipsum caritatem sponsae auctore ipso caritatis, pertaesa suorum defectuum tota egreditur et resolvitur in congratulatione alienorum profectuum; approbans, ut dictum est, magis alterium principium, quam suum finem; plus alterius profectum quam suam perfectionem”.

Como se ve, la relación con Dios tiene un efecto que ya señalamos en el caso de Agustín: la ordenación de la caridad, de los amores humanos, en torno al amor divino y como consecuencia del amor divino. De hecho, en este pasaje Guillermo destaca un aspecto que nos parece clave en la vivencia del amor: el *éxtasis*, la salida de sí. El hombre que ama *sale completamente de sí mismo* para amar al prójimo en un amor que es como el amor de Dios: plena donación al ser *Unus Spiritus*, amando como Dios ama. De esta forma, se complace en el bien del prójimo más incluso que en el suyo propio.

Esta nueva visión del mundo se pone de manifiesto en una *nueva forma de mirar* a los demás y de relacionarse con ellos. Como ha puesto de manifiesto G. Como, para el hombre reconciliado la mirada ya no busca dominar, sino contemplar⁹⁷³, pues las facultades del hombre (singularmente la razón) ya no aparecen animadas por el deseo de dominio, sino por el amor experimentado:

Una vez que la razón se configura con la sabiduría, forma su conciencia y se pone una norma de vida. En lo que se refiere al conocimiento de las cosas inferiores, se sirve de la docilidad y capacidades de la naturaleza; en las cosas racionales o que exigen reflexión, establece un orden de vida; para la adquisición de las virtudes, recurre a la conciencia formada. Así, estimulada desde abajo, sostenida desde arriba, marchando con rectitud, se apresura hacia la libertad de espíritu y la unidad, con el discernimiento de la razón, el consentimiento de la voluntad, la adhesión de la inteligencia y la eficacia de la acción. De este modo, como ya se ha dicho reiteradamente, el hombre fiel se hace un solo espíritu con Dios (EpMD 286).⁹⁷⁴

Ahora bien, la vivencia del amor no trata únicamente de aprender a mirar al otro como prójimo, sino de ver a los demás como un *camino* para continuar creciendo en el amor a Dios. No hay exclusividad ni separación de ambos amores: el amor a Dios revela el carácter de *prójimo* del otro, y la vivencia de las relaciones humanas se está llamada a constituirse en *iter sacramental ad Deum*. Es la univocidad del amor de la que hablaba

⁹⁷³ Cf. Como, G., *Igni amoris Dei...*, 305.

⁹⁷⁴ “Cum ergo ratio sapientiae conformata format sibi conscientiam et ordinat vitam, in inferioribus scientiae aptat sibi servitutem et sufficientiam naturae; in ratiocinationibus et rationabilibus ordinem vitae; in obtentu virtutum forma conscientiae. Sicque ab inferioribus promota, a superioribus adiuta, pergens in id quod rectum est, et iudicio rationis, et assensu voluntatis, et mentis affectu, et operis effectu, erumpere festinar in libertatem spiritus et unitatem: ut, sicut iam saepe dictum est, fidelis homo unus spiritus efficiatur cum Deo”.

Marion y que tuvimos ocasión de desarrollar al final de la primera parte de nuestro estudio.

Escribiendo para una comunidad monástica, los escritos de Guillermo se radican en la fecunda tradición benedictina, que ve en la comunidad monástica un lugar de salvación y las relaciones entre los monjes como un camino hacia el crecimiento en el amor. El capítulo VII de la regla benedictina, dedicado a la humildad, es buena prueba de ello como ya pudimos comprobar. La humildad es la virtud cristológica por experiencia, y el monje imita a Cristo en la medida en la que es capaz de responder amando incluso a quienes no le aman, pues su fundamento es justamente el dar espacio al otro, abriendo la posibilidad del encuentro. Pero es en el capítulo LXXII de la regla donde la manifestación del amor a los otros como camino de crecimiento aparece de forma más clara:

Este es el celo que los monjes deben practicar con el amor más ardiente; es decir: «Se anticiparán unos a otros en las señales de honor»: Se tolerarán con suma paciencia sus debilidades tanto físicas como morales. Se emularán en obedecerse unos a otros. Nadie buscará lo que juzgue útil para sí, sino, más bien, para los otros. Se entregarán desinteresadamente al amor fraterno. Temerán a Dios con amor. Amarán a su abad con amor sincero y sumiso. Nada absolutamente antepondrán a Cristo; y que él nos lleve **a todos juntos** a la vida eterna (RB LXXII).⁹⁷⁵

De esta manera, la comunidad monástica se convierte en una *schola caritatis*, y Guillermo tiene esto muy claro a lo largo de su obra y especialmente en obras como NatAm, donde lo comunitario es especialmente relevante⁹⁷⁶. Si el monasterio había sido definido por san Benito en el prólogo de la Regla como *escuela del servicio divino*, Guillermo lo reformula en NatAm 26 como *escuela especializada de la caridad (specialis caritatis schola)*. El hombre reconciliado, el que conoce el amor de Dios y es un único espíritu con él, puede relacionarse con sus hermanos de forma renovada⁹⁷⁷. Por eso para el hombre reconciliado la convivencia de la comunidad monástica es a la vez condición de posibilidad de la caridad y manifestación de esta:

⁹⁷⁵ El texto resaltado en negrita muestra justamente la importancia que tienen las relaciones fraternas para san Benito, pues la salvación y la vida eterna no se juegan solo en un plano individual, sino también en un plano comunitario.

⁹⁷⁶ Cf. Cazès, D., *La théologie sapientielle...*, 514.

⁹⁷⁷ Cf. *Ibid.*, 516.

[...] Todo lo que hacen lo hacen en el nombre del Señor. Viven juntos según una misma regla y ley, no teniendo nada propio, ni siquiera sus propios cuerpos o sus propias voluntades. Juntos duermen, juntos se despiertan. Juntos rezan, cantan salmos y leen. Tiene como firme e inmóvil propósito el obedecer al superior y ser sumisos a él. Los superiores les vigilan como si tuvieran que dar razón de sus almas. Les predicán aquello que Jeremías dice que proclamó Godolías al pueblo de Israel: Yo respondo por vosotros ante los caldeos que vienen hacia nosotros. Recoged trigo, aceite y vino en vuestras ánforas y vivid seguros en vuestras ciudades (NatAm 24).⁹⁷⁸

El tropo medieval del paraíso claustral⁹⁷⁹ lo transforma Guillermo al poner el acento en las relaciones fraternas. El hombre que *ama como Dios ama*, el que es un espíritu con Dios, *mira a los demás como Dios los ve, los ama como Dios los ama*. En ese sentido deben leerse los textos sobre la *Unitas Spiritus* que hemos citado cuando hablan de la participación en el amor de Dios, participación que permite al hombre reconciliado amar a quienes le rodean como *prójimos*, lejos de las limitaciones y claroscuros del amor humano. La relación amorosa con Dios transforma al hombre de tal manera que le posibilita amar a los demás como es amado por Dios. De ahí que el estudio de la relación con Dios haya precedido al estudio de las relaciones fraternas.

Una lectura de NatAm 24 refleja esta idea al insistir en cómo las relaciones mutuas ayudan a encender el amor por Dios y, en consecuencia, la ascesis y purificación que requiere el crecimiento en esta relación. Ciertamente el retrato que hace Guillermo de la comunidad monástica como sociedad de personas reconciliadas es un ideal, pero actúa a modo de idea regulatoria de la razón, orientando el deseo del monje. Serán los comportamientos concretos de servicio mutuo los que manifiesten el amor que se tienen los hermanos y al mismo tiempo contribuyan al crecimiento de este mismo amor. El hombre reconciliado es así capaz de reconocer la huella de Dios en quienes le rodean.

⁹⁷⁸ “Omnia quaecunque faciunt, in nomine Domini facientes; simul habitantes uno ordine, una lege viventes, nichil habentes proprium, nec ipsa corpora sua, nec voluntates in potestate habentes. Simul dormiunt, simul surgunt; simul orant, simul psallunt, vel legunt. Fixum et immobile propositum eorum obedire praepositis suis, et subiacere eis. Ipsi vero pervigilantes pro eis quasi rationem reddituri pro animabus eorum, re ipsa eis praedicant, quod in Ieremia populo Israel Godolias legitur praedicasse; Ego pro vobis respondebo Chaldaeis qui veniunt ad nos. Vos autem colligite frumentum, vinum et oleum in vasis vestris, et habitate secure in urbibus vestris”.

⁹⁷⁹ Cf. Colombás, G. M., *Paraíso y vida angélica: sentido escatológico de la vocación cristiana*, Abadía de Montserrat, Barcelona 1958.

De esta forma, la obra de Guillermo de Saint-Thierry participa de la revolución social y espiritual que tiene lugar en el siglo XII y que es clave para pensar la relacionalidad. El propio Guillermo tenía experiencia personal de ello. Su amistad con Bernardo de Claraval le mostró lo enriquecedor que puede ser el otro y lo importante que las relaciones humanas pueden ser en el camino hacia Dios⁹⁸⁰.

B. P. McGuire, en su estudio sobre la amistad en el siglo II, concluye además que Guillermo era una persona especialmente dotada para la amistad, posiblemente más entregada y generosa que el propio Bernardo⁹⁸¹. Al mismo tiempo, sus lecturas de san Agustín le acercaron a la importancia que da el obispo de Hipona a la amistad⁹⁸² y a la importancia de las relaciones humanas en el crecimiento hacia Dios⁹⁸³. En su estudio sobre la amistad en Guillermo, A. Fiske⁹⁸⁴ concluye que, aunque las relaciones interpersonales no son un tema principal en la obra de Guillermo, es importante tener en cuenta una serie de extremos que una lectura superficial de sus escritos podría descuidar:

- En primer lugar, Guillermo no cesa de reiterar el carácter *experiencial* del amor, lo que lleva lógicamente a plantear la realidad de dicho amor, que se ha de manifestar en la vida cotidiana del monje.
- En segundo lugar, las referencias al acompañamiento espiritual en EpMD (a las que ya hemos hecho referencia) revelan justamente la importancia que las relaciones interpersonales tienen en el camino hacia el *Summum Bonum*.
- Finalmente, a juicio de Fiske el mejor ejemplo del pensamiento de Guillermo sobre la amistad y las relaciones se halla en la *Vita Prima Bernardi*, su último escrito, que ha recibido poca atención hasta hoy. Al describir las relaciones de

⁹⁸⁰ Cf. Elder, E. R., “Bernard and William...”, 117-119.

⁹⁸¹ Cf. McGuire B. P., *Friendship and community: the monastic experience (350-1250)*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1988, 252-253.

⁹⁸² Recuérdese el pasaje del libro IV de las *Confesiones* donde san Agustín lamenta la pérdida de un amigo. (*Conf- IV*, 4, 7).

⁹⁸³ Por eso no podemos compartir la opinión que expresa Ph. Nouzille en la conclusión de su trabajo sobre la antropología guillermiana al afirmar que Guillermo no tiene en cuenta las relaciones sociales, sino que es la relación hombre-Dios la única que le interesa (Cf. Nouzille, Ph., “L’homme extérieur et l’homme intérieur...”, 96). Ciertamente Guillermo otorga en sus escritos un menor peso a la vivencia comunitaria que otros autores contemporáneos como Bernardo o Elredo de Rieval, pero los pasajes de NatAm que hemos citado, así como la propia experiencia de su amistad con Guillermo, revelan una sensibilidad comunitaria que no se debe despreciar.

⁹⁸⁴ Fiske, A., “William of Saint-Thierry and Friendship”, en: *Cîteaux* 12 (1961), 5-27, *passim*.

Bernardo, Guillermo pone en ellas mucho de su propio pensamiento, que ve en el otro una *revelación del rostro de Dios*.

De esta forma, los escritos de Guillermo (singularmente NatAm 24 a 26) revelan que para el hombre reconciliado la comunidad es el lugar donde el otro se convierte en mediación de Dios, en presencia cuasi-sacramental. Por eso la relación amorosa con Dios no puede prescindir de las relaciones fraternas, del otro como término del propio amar y como manifestación del amar divino. La comunidad monástica es un lugar de relaciones, un lugar donde los demás sanan y ayudan a crecer.

Aunque es una idea que aquí no podemos desarrollar, la comunidad monástica, sociedad de hombres reconciliados, tiene un potencial como teoría social que no puede ser desestimado. Guillermo escribía mayoritariamente para sus monjes, pero sus reflexiones interpelan a todos los hombres. Dando primacía al don de Dios y viviendo la caridad fraterna se dan las condiciones de una vida más auténtica: la verdadera sabiduría que siempre se alcanza gratuitamente y en comunidad, junto con los demás. Como afirma E. R. Elder, para Guillermo es imposible ir a Dios ignorando el mundo, el cuerpo y a los demás⁹⁸⁵. Es lo que mostramos en la primera parte de nuestro estudio al hilo de la *Ciudad de Dios* de Agustín y la transformación del *ordo amoris* en la vivencia de la *caritas*. Guillermo no desarrolla estos temas con la misma intensidad que Agustín pero acoge el principio básico de reestructuración de las relaciones humanas gracias a la vivencia del dinamismo del amar divino.

El amor se convierte así no solo en el dinamismo de sanación de la voluntad, sino también en unos *nuevos ojos* con los que reformar las relaciones sociales. El hombre reconciliado es el que *verdaderamente conoce al otro porque le ama*, en la misma dinámica que el *sensus amoris* que antes expusimos. En este sentido resulta muy interesante que EpMD, la obra de madurez de nuestro autor, concluya su *iter ad Deum* y toda la obra con una llamada, de nuevo, a la humildad:

Al reflexionar sobre todas las cosas, uno debe humillarse a sí mismo y glorificar al Señor Dios en su interior; en la contemplación de Dios, considerarse a uno mismo

⁹⁸⁵ Cf. Elder, E. R., "William of Saint-Thierry: the monastic vocation as an imitation of Christ", en: *Cîteaux* 26 (1975), 25.

insignificante; en el amor al Creador, someterse a sí mismo ante toda criatura humana [...] (EpMD 300).⁹⁸⁶

Solo el que es un único espíritu con Dios, el que ama como Dios ama, es verdaderamente humilde y, como dice R. Brague, es capaz de ver el mundo con una mirada humilde, dejando al mundo *desvelarse* como lo que es: *amabilia* (lo amable). Si, como afirma la Escritura y repite la tradición cristiana, *Dios resiste a los soberbios* (St 4, 6-8), la humildad se convierte en condición de posibilidad (como ya vimos) de la relación con Dios que permite al mundo desvelarse a los ojos del hombre que ama. Solo el humilde es capaz de hacer sitio en su vida a la *alteridad* al no pretender dominar la realidad con sus conceptos (con su lógica de dominio), sino abrirse al don por medio del amor suscitando el verdadero encuentro.

De esta forma, profundizando en la esencia del dinamismo amoroso, se nos aparece este como un elemento omnicomprendivo que determina una realidad totalmente nueva. Vivir desde el amor es re-crear la realidad o, mejor dicho, es ver la realidad con otros ojos: los ojos del amor.

La creación como amabilia: el mundo como conjunto

De ahí que no podamos terminar este epígrafe sin hacer al menos una breve referencia a esa nueva mirada del hombre reconciliado hacia la realidad que le rodea: el mundo. La transfiguración de la mirada que opera el amor se transforma también en una nueva mirada sobre el mundo. La progresión del amor que hemos descrito al tratar la relación amorosa y la sanación de la voluntad partían de la lógica de dominio y de la tendencia a dispersarse de la voluntad, dispersión que se producía al fijarse el amor en objetos que no eran el *Summum Bonum*. Pero el proceso de sanación del intelecto y la voluntad que hemos descrito en los epígrafes anteriores va suscitando una nueva visión del mundo que revela aspectos de gran relevancia filosófica a nuestro juicio. Así, no podemos olvidar que en la mayor parte de sus obras Guillermo de Saint-Thierry sostiene

⁹⁸⁶ “Cogitantis ergo est in ómnibus humiliare seipsum et glorificare in seipso Dominum Deum suum; in contemplatione Dei vilescere se sibi; in amore Creatoris subiectum esse omni humanae creaturae [...]”.

que la *dispersión* de la voluntad en las cosas creadas aleja al hombre de su verdadero ser que reside en la búsqueda de Dios por el amor. Así lo afirma en EpMD 236:

Cuando se inclina hacia lo carnal, es la concupiscencia de la carne; cuando se trata de la curiosidad del mundo, es la concupiscencia de los ojos; cuando se dirige hacia la ambición de la gloria o el honor, es el orgullo de la vida (EpMD 236).⁹⁸⁷

Sin embargo, el cambio de lógicas (de la lógica del dominio a la del don) altera esta visión posesiva de las cosas que aleja del *Summum Bonum*. En efecto, para el hombre que ama como Dios ama lo que antes era un obstáculo para la relación con Dios ahora deviene lo *amable*, lo que es digno de ser amado (*amabilia*):

[...] Pero a aquel que te anhela, tus cosas amables ciertamente se le presentan, tanto desde el cielo como desde la tierra, y se ofrecen espontáneamente desde toda la creación, y te presentan y te ofrecen, oh Dios adorable y amable en todo. Cuanto más clara y verdaderamente te proclaman y confirman como amable, más intensamente me hacen desearte (DCD 4).⁹⁸⁸

Esta idea de la creación como *lo amable* de Dios, presente ya en sus obras juveniles, aparece en otras obras del abad de Saint-Thierry, tanto en esa línea como en la que ve en lo creado aquello que, despertando el amor a Dios, puede llegar a ser contemplado como lo *amable* si el hombre es capaz de purificar su mirada. Así, en la Meditación XII encontramos un pasaje en el que se habla del mundo como aquello que *es capaz de despertar el amor a Dios*, y que es capaz de despertar ese amor porque ya tiene en sí la semilla de ese amor:

Porque me parece muy seguro que siempre amo tu amor, al punto de emocionarme cada vez que se menciona o recuerdo. Pero cuando siempre pienso en ti o me recuerdan, y no me muevo ni me emociono, temo que tal vez no esté siempre convencido de amarte, ya que en todas partes y en todo momento los signos de tu inmensa bondad y poder me golpean para despertar mi insensatez (MO XII, 9).⁹⁸⁹

⁹⁸⁷ “Cum vero declinat in ea quae carnis sunt, concupiscentia carnis est; cum un curiositate saeculi, concupiscentia oculorum est; cum in ambitionem gloriae vel honoris, superbia vitae est”.

⁹⁸⁸ “Sed te desideranti amabilia quidem tua occurrunt, et a caelo, et a terra, et ab omni creatura se mihi ultro offerunt, et ingerunt, o in ómnibus adorande et amabilis Deus. Quae quanto te manifestius et verius praedicant et approbant amabilem, tanto ardentius te mihi faciunt desiderabilem”.

⁹⁸⁹ “Certissimus quippe mihi esse videor quod amorem tuum semper amo, in tantum ut afficiar quotienscumque de eo vel admoneor vel recordor. De te autem semper cum recordor vel admoneor, et non moveor, non afficio, timeo quia forsitan non semper te amare convincor, cum ubique et undique verberent ut excitent in hoc stupiditatem meam signa praesentissimae potentiae et bonitatis tuae”.

La realidad puede ser vista como *amabilia* porque es *signo* del amor de Dios: los signos de la bondad de Dios que golpean al hombre, como dice el texto, revelan que todo está constituido por el amor de Dios. Es lo que está llamado a ver el hombre reconciliado con sus ojos transfigurados y lo que le permite acceder a una consideración de la realidad más profunda: su naturaleza *sacramental*.

En la misma línea de la ontología agustiniana que expusimos en la primera parte de nuestro estudio, la creación es vista por Guillermo como *expresión del amor divino*, fruto de la comunión amorosa de la Trinidad. Así lo pone de manifiesto en el *Aenigma Fidei*:

Cualquiera que sea la criatura, ya sea viviente o no, inteligente o no, que tiene vida en Dios (lo que es toda criatura), de cualquier manera que se transforme o corrompa en sí misma, que comienza y termina, su esencia primera y la verdad de su existencia -que está en Dios y es Dios-, no cambia ni se corrompe [...] Así, de acuerdo con la razón y la forma de la fe, el nombre del Creador es esencial para Dios en lo que respecta a que Dios es la esencia principal de toda criatura; y el nombre de la criatura es relativo al Creador, en la medida en que la criatura misma proviene de él [...] (AeFid 66).⁹⁹⁰

[...] Igualmente, todo procede del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, naturaleza creadora de todas las cosas; igualmente, a través del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, así como a través de Dios, el creador de todas las cosas. De la misma manera está en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, así como en Dios que todo lo contiene (AeFid 78).⁹⁹¹

Como recuerda Tomasic⁹⁹² comentando este último pasaje de *Aenigma Fidei*, la actuación *ad extra* de la Trinidad como comunión de amor no se limita a relacionarse

⁹⁹⁰ “Quaecumque ergo illa creatura sit, seu vivens seu non vivens, seu intelligens seu non intelligens, quae in Deo vita est, quod omnis creatura est, quomodocumque in semetipsa mutetur vel corrumpatur, incipiat et finiatur, prima et principalis eius essentia et veritas existendi, quae in Deo est et Deus est, nec mutatur nec corrumpitur [...] Hoc ergo modo secundum rationem et formam fidei, et nomen creatoris de creatura essentielle Deo est, in eo quod Deus omnis creaturae principalis essentia est; et nomen creaturae ad creatorem relativum est, in quantum ab ipso creatura ipsa est [...]”.

⁹⁹¹ “Aeque enim ex Patre et Filio et ex Spiritu sancto sunt omnia, sicut ex natura omnium creatrice; aeque per Patrem et per Filium et per Spiritum sanctum, sicut per Deum omnium opificem; aeque in Patre et Filio et Spiritu sancto, sicut in Deo omnia continentur”. Esta misma idea aparece en EpMD 260: “así como Dios está en todas partes, y todo él en todas sus criaturas, de igual modo está toda el alma en su cuerpo” (“sicut ubique Deus est, et ubique totus est in creatura sua, sic et in corpore suo omnis vivens anima”).

⁹⁹² Cf. Tomasic, T. M., “William of Saint-Thierry against Peter Abelard...”, 69.

personalmente con el hombre, llamándolo a *responder*, sino que toda actuación divina lleva el sello del ser de Dios que hemos calificado de *ser-con*. De nuevo nos aparece la cuestión de la ontología trinitaria, no ya restringida a la definición de persona sino a destacar la huella del amar divino en toda la realidad.

De esta forma, las relaciones intratrinitarias (la relacionalidad intersubjetiva entre Padre, Hijo y Espíritu Santo) fundamentan la creación. Las realidades creadas son por tanto *signa amoris* que se revelan como tales en el proceso de crecimiento en el amor que ya hemos descrito. El que aprende a ver con nuevos ojos uniéndose a Dios aprende por medio del *sensus amoris* a ver el mundo como fruto del amor de Dios, amándolo con su mismo amor (*Unitas Spiritus*). Por eso la *sacramentalidad de la realidad como amabilia* tiene una doble vertiente: la descendiente (el mundo como fruto del amor divino) y la ascendente, que aparece reflejada sobre todo en el *Speculum Fidei*, donde se expone de forma detallada la naturaleza sacramental de la realidad y su utilidad en el camino de fe:

Así como muchos que tienen alma no saben lo que es el alma, de la misma manera muchos que tienen gracia no la conocen. Sin embargo, a aquel que es atraído por ella, le revela los sacramentos exteriores, ya que él mismo, el Espíritu Santo, opera significativamente todas las cosas que son sacramento o signo. Él santifica esos elementos para que sean sacramentos de una gran realidad; al mismo tiempo, revela a la conciencia fiel, en la que actúa la gracia oculta (SpecFid 62).⁹⁹³

El Dios más íntimo a nosotros que nosotros mismos nos ha entregado los sacramentos exteriores. Los ha creado para que, a través de los sentidos del cuerpo, seamos capaces de conducir nuestro interior hacia Dios; alentando gradualmente dentro de nosotros la gracia espiritual mediante las operaciones de los sacramentos corporales. Él también se había inclinado a participar en nuestra humanidad para hacernos partícipes de su divinidad (SpecFid 63).⁹⁹⁴

Este último pasaje es de especial relevancia, por diversas razones. En primer lugar, el eco agustiniano (*intimior intimo meo*) revela justamente la articulación

⁹⁹³ “Sicut enim multi habentes animam nesciunt quid sit anima, sic multi habentes gratiam nesciunt eam. Ei vero quem sibi afficit revelat exteriora sacramenta, cum omnium res sacramentorum sua in eo operatur significativa. Ipse enim ea sacrat Spiritus sanctus, ut sint tantae rei sacramenta; ipse ea revelando fideli conscientiae commendat, in qua rem ipsam operatur occulta gratia”.

⁹⁹⁴ “Omnibus enim interioribus nostris interior Deus in exterioribus nostros, hoc est in sensibus corporis, exteriora nobis condidit sacramenta, per quae interiora nostra ad sua introduceret interiora, per corporalium sacramentorum operationes paulatim suscitans in nobis gratiam spiritualem; qui etiam ad hoc inclinaverat se ad consortium humanitatis nostrae, ut participes nos efficeret divinitatis suae”.

inmanencia/trascendencia que supone la acción creadora divina: las cosas creadas son signo de realidades que, en cierto modo, ya están dentro del sujeto (la huella divina). Por otro lado, la sacramentalidad de la realidad tiene un único objetivo: ayudar al hombre a conocer a Dios. En ese sentido, la persona encarnada de Cristo aparece como *mediación sacramental*⁹⁹⁵ que, en la visión cristiana, opera como condición de posibilidad del auténtico conocimiento, el de las realidades eternas que sustentan las temporales, idea clásica del platonismo cristiano medieval. Para Guillermo, Cristo es el medio por el que el hombre es capaz de conocer las virtudes⁹⁹⁶ y de practicarlas para caminar por la fe y el amor hacia Dios:

Lo más destacado para nosotros es la persona del Mediador; quien siendo Dios eterno en sí mismo, se convirtió en hombre en el tiempo, para que a través de lo temporal y lo eterno, podamos pasar de lo temporal a lo eterno (SpecFid 65).⁹⁹⁷

El mismo Guillermo, un poco más adelante, da la razón de esta estructura sacramental de la realidad: la naturaleza *encarnada* del hombre que comprende sus dimensiones anímicas y corporales, siendo esta última el medio para la comprensión de la entraña de la realidad, un camino que se hace por medio de la fe:

Pues por ser corporales estábamos restringidos y mantenidos por las formas corporales de los sacramentos. Por ello, conforme a su sabiduría Dios instituyó las formas corporales de los sacramentos, para llamar la atención hacia la gracia interior y los significados internos de ellos a través de su significación externa. Pues estamos enfermos, languideciendo por la corrupción de nuestra naturaleza, y debemos desear la salud. Nuestra enfermedad es la mutabilidad de nuestra mortalidad; la medicina por la cual transitamos de aquí para allá es la fe en el Mediador (SpecFid 68).⁹⁹⁸

En efecto, en esta última obra el crecimiento en la fe por medio del amor se ve como una potencia de acceso a la interioridad de las cosas, a la *entraña de la realidad*.

⁹⁹⁵ Cf. Elder, E. R., “The Christology of William of Saint Thierry”, en: *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 58 (1991), 79-112.

⁹⁹⁶ Cf. Elder, E. R., “William of Saint-Thierry: the monastic vocation...”, 14.

⁹⁹⁷ “Quod potissimum in persona Mediatoris elucet nobis; qui in seipso manens Deus aeternus, in tempore est homo factus, ut per temporalem et aeternum, a temporalibus ad aeterna transeamus”.

⁹⁹⁸ “Nam in corpore positi corporalibus sacramentorum formis cohibendi eramus et continendi; et corporalium sacramentorum corporalibus formis ex obedientia instituentis sapientiae Dei commonendi; et ad interiorem eorum gratiam et significata interiora, exterioribus eorum significatione revocandi. Aegroti quippe sumus, de corruptione naturae languentes, et sanitatem desiderare debemus. Aegritudo nostra mutabilitas nostrae mortalitatis est; medicina qua hinc illuc transitur fides Mediatoris est”.

La apariencia, nos recuerda O. Brooke⁹⁹⁹, es *sacramentum* que revela vida interior de la Trinidad, el amor que *se ve amando*. Para este autor, el amor en el *Speculum Fidei* es una *potencia metafísica* que permite “el acceso privilegiado a la verdadera realidad del mundo”¹⁰⁰⁰.

De esta forma, en las cosas creadas se encuentran dos miradas: la mirada amorosa de Dios, cuya comunión trinitaria se desborda hacia la creación, don de Dios al hombre, y la mirada amorosa del hombre, que en su crecimiento de fe y amor hacia Dios descubre la realidad de las cosas, su auténtico ser. O como dice el propio Guillermo en ExCC, “Por esta razón, todos los hijos de tu luz te dan gracias, y todos aquellos que no son rebeldes a tu luz, a quienes ya has iluminado hasta ahora, para que todo esto les sea conocido en ti” (ExCC 174)¹⁰⁰¹.

6.6. Conclusión de la segunda parte: un dinamismo poliédrico del amar

Al terminar nuestro recorrido por los distintos aspectos que comprende la relación entre el amante y el amado en el pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry estamos en condiciones de llegar al fin último de nuestro estudio: reconstruir la relación amorosa, el dinamismo del amar, como categoría filosófica que muestre todas las dimensiones que se han ido revelando en los epígrafes anteriores. La relación, que como decía Hemmerle ha sido vista casi siempre “como categoría o [...] como accidente de pobre onticidad”¹⁰⁰² es sin duda el centro del pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry. La relación amorosa ha servido para definir a los amantes como *reconocimiento en donación*, y ahora nos ha servido para contemplar sus interacciones, sus avances y respuestas que nos permiten definir la relación como el *dinamismo del amar*, expresión que revela los aspectos más sobresalientes de la relación: su carácter dinámico y su naturaleza transformadora, como veremos a continuación.

⁹⁹⁹ Cf. Brooke, O., “William of St Thierry's Doctrine of the Ascent to God by Faith (II)”..., 284.

¹⁰⁰⁰ “Insight into the inner reality”. Ibid., 286.

¹⁰⁰¹ “Propter quod gratias tibi agunt omnes filii lucis tuae, et quicumque non sunt rebelles luminis tui, quibus iam eotenus illuxisti, ut in te iam haec omnia eis innotescant”.

¹⁰⁰² Hemmerle, K. *Tras las huellas de Dios...*, 50.

Relación: Un dinamismo de crecimiento acompañado.

El dato más importante que, a nuestro juicio, revelan las descripciones de las etapas del amor en las obras de Guillermo es que dicha relación no es algo fijo sino dinámico, susceptible de evolución. La apertura de la humildad, la acogida del *avance* del Dios amante por medio de la fe y el dinamismo de reforma del entendimiento (*ratio fidei*) que hemos descrito muestra que la irrupción de la Alteridad divina en la vida del hombre genera una fuerza transformadora que se prolonga a lo largo del tiempo.

Por ello, lo que propone Guillermo es ir creciendo en la relación amorosa con Dios, añadiendo profundidad al movimiento amoroso de la voluntad y a la acogida por medio de la reforma del entendimiento. Por eso es muy destacable que al presentar Guillermo el crecimiento en la relación amorosa como las *edades del hombre* (juventud, madurez, vejez) pone de manifiesto la dimensión temporal de la relación. La relación es siempre *historia, tiempo acompañado*. A juicio de P. Verdeyen esta idea de la relación con Dios como *historia* (como *aventura compartida*, dice él) está tomada de Orígenes¹⁰⁰³. Al mismo tiempo, la idea de *compañía*, compañía que avanza hacia la *familiaridad*, es un aspecto que merece la pena ser destacado. Dios es, por así decirlo, el acompañante del hombre en su camino, sujeto de la relación amorosa. La compañía de Dios no aísla al hombre de los demás, sino que revela la necesidad que tiene de *compañía fraterna*, de acompañamiento en el camino del amor.

Al mismo tiempo, es importante destacar la *performatividad de la relación*: la relación con Dios *afecta*, transforma a la persona, transformación que es *afectiva* y *efectiva*. Es evidente el peso que Guillermo otorga a la corporalidad en todo el itinerario donde el cuerpo no tiene carácter meramente accesorio, sino que es instrumento por el cual se camina hacia Dios por la senda del amor, lo cual se halla en plena sintonía con lo que dijimos sobre su antropología. Así, la reforma de la voluntad pasa por todo el hombre (*de toto homine*). El amor suscitado por la *llamada* divina implica así una sanación de todas las dimensiones del hombre, lo que a juicio de P. Verdeyen revela el humanismo optimista de Guillermo, que estima posible educar y purificar las tendencias desviadas

¹⁰⁰³ Cf. Verdeyen, P., *La théologie mystique...*, 219.

del hombre¹⁰⁰⁴ modificando su comportamiento y provocando un crecimiento en la virtud gracias a la *mutua presencia* de Dios en el hombre y del hombre, por el amor, en Dios.

Finalmente, es interesante comprobar como la relación no es un proceso *lineal*. No hay automatismo ni irreversibilidad en la sanación de la voluntad y del entendimiento, sino un movimiento que G. Como califica de movimiento en *espiral*¹⁰⁰⁵ y que funciona a nuestro juicio en la lógica de las relaciones (avance del amante, irrupción de la alteridad) que ya hemos visto reflejada a la hora de hablar del deseo, de las idas y venidas del Esposo en ExCC. Si bien la relación implica *compañía*, esta compañía no siempre es percibida por el hombre como algo constante (las visitas del Esposo). De la misma manera, la libertad del hombre de rechazar el amor de Dios no desaparece en ningún momento.

Este es, a nuestro juicio, un aspecto de gran relevancia a la hora de comprender la relación amorosa: una vez sanada la voluntad y el entendimiento, lo que se produce es un *acuerdo de voluntades*, una sincronía de dos libertades, la del hombre y la de Dios, que luego Guillermo denominará *Unitas Spiritus*. La reconciliación del hombre en el seno de la relación se produce en el *encuentro mutuo de los dones*, como ya hemos dicho. *Historia, mutua presencia, compañía, encuentro*. He aquí los fundamentos de una definición de *relación como dinamismo del amar*.

¿Por qué *amar* y no *amor*? Como ya vimos al final de la primera parte de nuestro estudio, esta diferencia se debe a E. Bueno de la Fuente¹⁰⁰⁶, que prefiere el empleo del verbo al sustantivo justamente para acentuar el carácter dinámico de la relación amorosa. *Amor* como sustantivo puede acabar comprendiéndose como una especie de objeto, un “algo”. Para Bueno de la Fuente, *amar* es una palabra originaria y radical¹⁰⁰⁷ que explica mucho mejor el dinamismo relacional entre amante y amado que el término *amor*. De hecho, si leemos a la luz de esta distinción lo que llevamos dicho, resulta claro a nuestro juicio que el énfasis en el *dinamismo del amar* es una de las grandes contribuciones de Guillermo de Saint-Thierry a la historia del pensamiento.

Agustín, que ya había intuido este dinamismo en el libro VIII del *De Trinitate*, no llegó más allá al volver a una consideración del *amor* como facultad humana en el libro

¹⁰⁰⁴ Cf. Verdeyen, P., *La théologie mystique...*, 216.

¹⁰⁰⁵ Cf. *Ibid.*, 64.

¹⁰⁰⁶ Cf. Bueno de la Fuente, E., *El esplendor de amar...*, 38 y ss.

¹⁰⁰⁷ *Ibid.*, 39.

IX. De ahí que las *Confesiones* resulten más fecundas en la comprensión de la figura del *amar* que luego presentará Guillermo de Saint-Thierry, al adoptar una perspectiva relacional y dinámica. En ese sentido, la contribución del abad de Saint-Thierry a una reflexión filosófica sobre el *amar* es clave, por cuanto sus escritos se centran en la descripción de dicho dinamismo del *amar*. Un *amar* desde el que se definen el amante y el amado, desde el que se puede conocer la esencia de la realidad y verla con ojos renovados, desde el que se pueden construir relaciones humanas reconciliadas. Un *amar* que pone la voluntad humana, el deseo de amar, en el centro.

La voluntad: lugar del don

Si recordamos lo que expusimos en la primera parte acerca de la concepción griega del amor como movimiento de la voluntad hacia el Bien o el Uno, se podrá comprobar como el cristianismo modifica profundamente el pensamiento en torno a dicha facultad humana. El *eros* griego, dijimos, es movimiento pero no apertura. La voluntad no queda verdaderamente *afectada* al no haber un *éxtasis*, una salida de sí. Es la relación, la apertura a la alteridad lo que transforma la voluntad. Desde el Cantar de los Cantares a Guillermo de Saint-Thierry pasando por san Agustín hay una línea continua de pensamiento que discurre en ese sentido: el amor es un diálogo, pero un diálogo *que transforma*. La voluntad del hombre es capaz de ser modificada en el seno de este diálogo. Como afirma Verdeyen, el amor es fuerza que alimenta el alma y potencia sus capacidades, transformándolas¹⁰⁰⁸. Este mismo autor ve en el amor cristiano, tal y como lo expone en sus obras el abad de Saint-Thierry, la solución a la articulación inmanencia-trascendencia que planteaba el problema del amor en la antigüedad¹⁰⁰⁹. Así, afirma Verdeyen:

Guillermo no se conformó con apoyar la tradición patrística. Aceptó el desafío del siglo XII, que buscaba comprender el significado antropológico de los misterios cristianos. Aquí está la pregunta que se planteaban las conciencias: ¿los misterios

¹⁰⁰⁸ Cf. Verdeyen, P., *La théologie mystique...*, 25.

¹⁰⁰⁹ Penna afirma (y nosotros estamos de acuerdo) que lo original del planteamiento de Verdeyen se halla en ver en las descripciones del *iter amoris* de Guillermo un replanteamiento de las relaciones hombre-Dios/inmanencia-trascendencia. Cf. Penna, D., *Videre est esse...*, 59.

cristianos realmente afectan la realidad terrenal y transforman verdaderamente la vida concreta de los fieles?¹⁰¹⁰

Por eso es de gran importancia que el corazón del pensamiento del abad de Saint-Thierry sobre el amor pase por este doble proceso de sanación del entendimiento y de la voluntad que, sin embargo, pone el acento en esta última. La ruptura del querer humano solo se sana por el avance del amor divino al corazón del hombre, articulando inmanencia del amor y trascendencia del don.

De aquí que la voluntad sea para Guillermo de Saint-Thierry *el lugar de la gracia*¹⁰¹¹. La voluntad, para ser auténtica (y no la “propia voluntad”, simulacro tenebroso de la verdadera voluntad) es ante todo *capacidad de relación*¹⁰¹². El dinamismo del amar se convierte por tanto en el movimiento que sana los déficits de la voluntad, sus rupturas al abrirse a la alteridad. El hombre roto se tiene a sí mismo como centro del universo, y solo la humilde apertura a lo otro de sí (la reforma del entendimiento) le permite descentrarse, salir de sí. En las descripciones del *iter amoris* de NatAm y de EpMD queda claro que volverse dentro de sí es perderse, y que el hombre que se aleja de la Alteridad Divina vive en la falsedad¹⁰¹³.

Por eso el camino de reforma de la voluntad por medio del amar es un camino de aprendizaje, de paso de la oscuridad a la luz, de la falsedad a la verdad (en una línea claramente platónica), verdad que es identificada con Dios. La verdad no es creada o puesta ahí por el hombre, sino descubierta en la apertura. El dinamismo del amar transforma radicalmente no solo al hombre, sino todo su mundo a revelar su verdadera naturaleza.

La relación, camino hacia la verdad

¹⁰¹⁰ “Guillaume ne s’est pas contenté de soutenir la tradition patristique. Il a relevé le défi du douzième siècle, qui voulait comprendre la signification anthropologique des mystères chrétiens. Voici la question que se posaient les consciences: les mystères chrétiens touchent-ils vraiment la réalité terrestre et transforment-ils vraiment la vie concrète des fidèles?”. Cf. Verdeyen, P., *La théologie mystique...*, 44.

¹⁰¹¹ Cf. Penna, D., *Videre est esse...*, 50.

¹⁰¹² Cfr. Blommestijn, H., “Imago Dei in Guglielmo di Saint-Thierry”, en: Bernard, C. A. (ed.), *L’antropologia dei maestri spirituali*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 147.

¹⁰¹³ *Ibid.*, 149.

Como hemos podido comprobar, solo por medio de la relación con Dios se *puede* ver adecuadamente. Dios es el *centrum veritatis*: conocerle por medio del dinamismo del *amar* es ser verdaderamente sabio, con una sabiduría que ad-viene, no que se construye. Encontramos de nuevo la contraposición de lógicas (dominio *versus* don) que desde Sócrates y los sofistas hasta Guillermo implica la búsqueda de la verdad, porque es una contraposición a la que todo hombre se enfrenta: buscar la verdad en sí o abrirse a la que le ad-viene.

De ahí la importancia que tiene el adagio *amor ipse intellectus est* y toda la cuestión del *sensus amoris*. Amar no es solo acogida del avance del otro, apertura y don de sí que determina una reforma personal total (entendimiento y voluntad), sino que amar tiene un componente de descubrimiento de la verdad, de auténtica revelación. Jean Luc-Marion ha insistido en este aspecto al hablar del “conocimiento de la caridad que supera todo conocimiento”¹⁰¹⁴. De hecho Marion ha sabido ver el vínculo que existe entre el *sensus amoris* y la cuestión de la fe: solo en el contexto de la relación amorosa, del amar trinitario acogido por el hombre por medio de la fe acontece el verdadero conocimiento de Dios, realidad fundante, y del mundo y los otros, realidades fundadas¹⁰¹⁵.

Por eso la doctrina guillermiana del *sensus amoris* es, a nuestro juicio, el centro de su pensamiento, porque muestra que el amor no es solo sanación, sino también *revelación*: revelación del ser del amante (Dios trinidad), del ser del amado y, gracias a la unión amorosa (*Unitas Spiritus*) revelación del auténtico ser de la realidad y de las personas que nos rodean. Las tres dimensiones (antropológica, epistemológica y ontológica) que descubríamos en san Agustín adquieren en el pensamiento del abad de Saint-Thierry una centralidad y consistencia única en tanto que se ubican en el contexto de una relación amorosa que permite descubrir la Verdad que avanza hacia el hombre en forma de amor.

Esta relación entre amor y visión de la realidad es un tema guillermiano (propio del platonismo cristiano medieval) que ha tenido un gran eco en autores contemporáneos. Ya hemos visto cómo Marion lo retoma a la hora de estudiar la revelación divina. Pero es Jean-Louis Chrétien el autor que mejor ha mostrado la fecundidad que tiene vincular el

¹⁰¹⁴ Cf. Marion, J. L., *D’ailleurs la Révélation...*, 318.

¹⁰¹⁵ Cf. *Ibid.*, 216-217.

amor y el conocimiento como hace Guillermo de Saint-Thierry. En el último capítulo de *La mirada del amor*, titulado “La visión y el amor”¹⁰¹⁶ desarrolla esta vinculación al hilo de la contemplación de Dios en la vida beatífica, donde amar y ver a Dios será todo uno. Sin embargo, este vínculo entre amar y ver, entre amor y conocer, no se limita a la vida beatífica, sino que para el pensador francés ya comienza en esta tierra¹⁰¹⁷, de tal forma que en la relación amorosa hay ya una *caridad que conoce*, que adelanta ya la visión de Dios: “el amor se extiende tanto a lo presente como a lo ausente, a lo próximo como a lo lejano”¹⁰¹⁸.

De hecho, para Chrétien (siguiendo en esto a santo Tomás) la relación amorosa es superior a cualquier forma de conocimiento intelectual en tanto que el conocimiento intelectual se agota en el acto, mientras que la relación amorosa es *historia común* que produce una contemplación de la realidad mucho más profunda:

Efectivamente, el conocimiento concluye en el momento en que el ser conocido está en el que lo conoce: su término, lo verdadero, reside en el intelecto mismo, mientras que la voluntad, potencia de deseo y del amor, me inclina y tiende hacia el ser querido, y el bien, término del deseo, no está en mí, sino en aquello mismo que deseo.¹⁰¹⁹

En estas palabras de Chrétien resuenan ecos de temas guillermianos: la permanencia del deseo, el éxtasis que supone el amar cristiano y, ante todo, el carácter relacional del conocimiento que proporciona el amar. Al mismo tiempo, Chrétien destaca también la importancia que tiene aquí la lógica del don, de la salida de sí, frente al proceso cognoscitivo normal, que es un conocimiento por asimilación. El conocimiento personal y experiencial que describíamos al hilo de la exposición del *sensus amoris* se revela aquí en toda su fecundidad filosófica: es salida de sí hacia lo otro, respetando el ser del otro y, ante la ausencia de pretensiones de dominio, descubriendo su ser más auténtico.

¿Una metafísica de la relación amorosa?

¹⁰¹⁶ Chrétien, J. L. *La mirada del amor...*, 175-219.

¹⁰¹⁷ Cf. *Ibid.*, 176.

¹⁰¹⁸ *Ibid.*, 181. Es lo mismo que afirmará Marion cuando habla de la univocidad del amor.

¹⁰¹⁹ *Ibid.*, 183.

En nuestro análisis del dinamismo del amar nos resta tocar un punto clave: la posible consideración del dinamismo del amar como una categoría fundamental para la comprensión del ser. Ya vimos en la primera parte de nuestro estudio cómo la figura griega del amor tenía una importante densidad metafísica en tanto que consistía un camino de ascenso a las realidades inteligibles (Platón) e incluso formaba parte del dinamismo de desarrollo ontológico a partir del Uno (Plotino). Al mismo tiempo, vimos como en la figura bíblica el amor es el fenómeno *más poderoso que la muerte* que se identifica con Dios mismo en el NT. Por su parte, Agustín se hallaba a las puertas de una ontología del amor, por cuanto el dinamismo del amar trinitario se halla en el origen de la realidad, que lleva su huella.

La cuestión que hemos de abordar ahora es cómo se plantea este aspecto en el pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry. En nuestro estudio hemos podido ya acercarnos parcialmente a esta cuestión en dos ocasiones. En primer lugar, la definición de los sujetos de la relación desde la noción de *persona* nos llevó a plantear la cuestión de la *ontología trinitaria*, es decir, un pensamiento del ser que partiera de la realidad personal y comunal del Dios cristiano. Guillermo, en ese sentido, avanza en el *Aenigma Fidei* sobre los pasos de san Agustín para adoptar un personalismo trinitario que coloca en el *dinamismo del amar trinitario* el origen de todo y el punto de referencia de la comprensión de la realidad por parte del hombre. A nuestro juicio este aspecto plantea ya una apertura a una comprensión del sentido del ser desde el amar.

Por otro lado, la noción de *Unitas Spiritus*, tal y como la expone en sus escritos el abad de Saint-Thierry, nos permite también intuir el sentido del ser como *co-esse*, como ser-con. Si al llevar al extremo la cuestión de la definición de la persona nos encontrábamos con la cuestión del sentido del ser como amar, ahora nos hallamos ante el mismo movimiento: al llegar a la plenitud del encuentro entre amante y amado, el ser de ambos se revela como *co-esse*, revelación que permite una visión completa de la realidad (*sensus amoris*, ojos del amor) en su fundamento último. Como se puede comprobar, en ambos casos el pensamiento del abad de Saint-Thierry desemboca en una visión de dinamismo del amar como *entraña de la realidad*. En palabras del propio Guillermo que han servido de título: *nihil sit alius amare quam esse* (amar no es sino ser). Nótese que además dice *amar*, y no *amor*, acogiendo el carácter dinámico de la relación amorosa.

Ahora bien, esta cuestión no puede ser planteada sin hacer referencia al pensamiento de Jean-Luc Marion, que ha dedicado varios pasajes de sus obras a refutar la existencia de una dimensión metafísica del amor. Ya en *El fenómeno erótico* el planteamiento inicial del autor es una contraposición entre metafísica y amor. La metafísica, como figura de la filosofía, pone para Marion el ser antes que el amor:

La filosofía, en particular en su forma metafísica, considera la cuestión de ser o no ser, o bien la cuestión que indaga lo que es el ente, es decir, lo que es la ousia (la esencialidad), como la primera y la última; en dicho horizonte, la cuestión de saber si me aman o si yo amo evidentemente sólo recibe una atención secundaria, en el mejor de los casos, y se da por supuesto que para amar o hacerse amar primero hace falta ser.¹⁰²⁰

De hecho, desde la publicación de *El fenómeno erótico* hasta nuestros días Marion mantiene esta negativa¹⁰²¹, negativa que ha explicitado en su última obra, *La Métaphysique et après*. En ella va a reiterar las críticas a la metafísica como figura de la filosofía¹⁰²² que deriva en el pensamiento objetivante de la Modernidad y en la prioridad de los objetos de conocimiento sobre la cuestión del ser. La metafísica es, para Marion, una etapa de la filosofía que se clausura por medio de un movimiento de “rédoublement”¹⁰²³.

Ahora bien, la propuesta de Marion curiosamente pasa de nuevo por el fenómeno amoroso. La superación de la metafísica pasa por la transición de la *lógica de la metafísica* a la *lógica de la caridad*¹⁰²⁴ (transición que no es sino el paso de la lógica de dominio a la lógica del don que hemos expuesto a lo largo de nuestro estudio). La oposición entre metafísica y amor se transforma, a nuestro juicio, en una propuesta del amor como *figura de la filosofía más radical y profunda que la figura de la metafísica*. Citando a nuestro autor, Guillermo de Saint-Thierry, Marion dirá que solo el amor conoce verdaderamente.

¹⁰²⁰ Marion, J. L., *El fenómeno erótico...*, 12.

¹⁰²¹ Pudimos constatarla en diálogo personal con el prof. Marion en noviembre de 2023. Este es nuestro mayor desacuerdo con un autor que, por otra parte, ha iluminado todo nuestro recorrido en este estudio.

¹⁰²² Cf. Marion, J. L., *La Métaphysique et après*, Grasset, Paris 2023, 178-179.

¹⁰²³ *Ibid.*, 323. La traducción exacta del término es compleja: puede significar “repetir” (en sentido de que se repite un curso académico si se suspende) o también “duplicar”. En todo caso se hace referencia a un movimiento de superación.

¹⁰²⁴ Cf. *Ibid.*, 356.

De esta forma, Marion llega a una conclusión que no se halla tan lejos de postular una visión del dinamismo del amar como *entraña de la realidad*. Quizás el problema sea terminológico, pues Marion claramente considera el término metafísica como una figura de la filosofía que se ha desarrollado históricamente de una forma determinada llegando a un punto de no retorno con el aparente fracaso de la Modernidad. Ahora bien, esta es una acepción del término quizás un poco restringida. En una obra reciente¹⁰²⁵, el pensador canadiense Jean Grondin ha propuesto una comprensión de la metafísica más amplia, para evitar la siempre ardua cuestión de diferenciar la metafísica como disciplina (figura de la filosofía, que diría Marion) y de la metafísica como esfuerzo filosófico. Para Grondin, la metafísica es un esfuerzo filosófico que implica tres grandes presupuestos o pilares¹⁰²⁶:

- Pilar ontológico: el mundo posee algún sentido
- Pilar teológico: el sentido del mundo remite a un principio último
- Pilar antropológico: el hombre puede comprender algo del orden del mundo

De esta forma, Grondin ve en la metafísica un esfuerzo por hallar el sentido de lo real, el *logos* del *ontos*. Si aplicamos esta visión de la metafísica al pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry, no nos cabe duda de que el dinamismo del amar tiene una dimensión metafísica esencial. El amar es el *logos*, el sentido de todo lo real en tanto que tiene el potencial de explicar la totalidad de la realidad.

El dinamismo del amar trinitario ha creado al hombre como *persona*, como sujeto de una relación que el Dios amante ha querido establecer con los hombres. El mismo dinamismo del amar permite comprender a dicho Dios como amante del hombre que *avanza*, avance que el hombre está llamado a acoger. La acogida del amar divino transforma la lógica en la que opera el hombre, transforma su entendimiento y sana su voluntad, permitiéndole llegar a ser *Unitas Spiritus* con él y revelándole por medio del *sensus amoris* la verdadera realidad del Dios amante y creante, desde donde puede vivir y conocer la realidad creada con los ojos de ese mismo amor.

Sin jamás perder su personalidad, el hombre está llamado a un *dinamismo del amar* que se revela de esta forma como el sentido de lo real, el origen y la meta de todo

¹⁰²⁵ Grondin, J., *La belleza de la metafísica*, Herder, Barcelona 2021.

¹⁰²⁶ Cf. *Ibid.*, 23-37.

lo que es. Amar, por tanto, no es sino ser. Y reflexionar sobre el amor es reflexionar sobre el *logos* que explica la realidad, lo que no es sino hacer metafísica.

CONCLUSIÓN: TESIS FILOSÓFICAS SOBRE LA CARIDAD

Comenzamos nuestro estudio citando unos versos de la poetisa Elsa Morante, que si los releemos ahora, cobran un nuevo sentido:

Solo el que ama conoce: ¡ay del que no ama!
Para él, mil vidas no son nada,
como nada son para ojos profanos las hostias santas.
Solo al que ama el Otro le revela su belleza
y le abre el secreto de dos misterios:
el misterio del dolor y el misterio del gozo

A lo largo del recorrido histórico y filosófico que hemos llevado a cabo se ha ido manifestando toda la riqueza del amor (o, más bien, del *amar*) como experiencia clave en la historia del pensamiento pero frecuentemente olvidada. La historia de la reflexión sobre el fenómeno amoroso es una historia del despliegue de las diversas capas de significación de un fenómeno complejo y elusivo para el pensamiento occidental.

En ese sentido, Guillermo de Saint-Thierry es a nuestro juicio un autor clave. Su capacidad para anclarse en la tradición agustiniana y, al mismo tiempo, ir más allá del pensamiento de Agustín le lleva a concebir el dinamismo del amar como centro de toda su reflexión. De esta forma, esperamos haber contribuido a establecer un marco hermenéutico para su obra y para la reflexión acerca del fenómeno amoroso. Las dos nociones más importantes que el cristianismo ha aportado a la reflexión occidental (*persona* y *relación*) se articulan en su obra por medio del dinamismo del amar.

Al mismo tiempo, la singularidad del pensamiento del abad de Saint-Thierry se halla en el énfasis que pone en mostrar la capacidad que tiene el dinamismo del amar para proporcionar una explicación articulada de la realidad que parte de la comunión trinitaria y que se revela en su realidad más profunda en el seno de la relación amorosa que el hombre está llamado a entablar con el Dios que le ama. Solo el que ama, como dice Elsa Morante, conoce (*amor ipse intellectus est*). Solo el que ama es capaz de contemplar la realidad, de contemplarse a sí mismo y a los demás desde su verdadero ser, *porque solo el que ama es verdaderamente*. El dinamismo del amar es el camino a la sanación de las rupturas y cegueras del hombre, de la apertura a lo otro de sí. Solo por medio del

dinamismo del amar se tiene acceso a la comprensión del *logos* de la realidad (al ser *unus Spiritus* con el Dios amante que crea y sostiene la realidad). Si el esfuerzo por comprender y contemplar el *logos* de la realidad es lo que ha caracterizado todo el empeño filosófico, con Guillermo de Saint-Thierry nos atrevemos a decir que amar es la verdadera filosofía.

Esta es la gran novedad del pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry, como esperamos haber mostrado en nuestra tesis. Una novedad que, por las circunstancias de la desaparición de la figura (y, en parte, de la obra) del abad de Saint-Thierry hasta el siglo XX, solo ahora estamos en condiciones de apreciar. Por eso con esta tesis hemos pretendido contribuir no solo al redescubrimiento para la filosofía de un autor del siglo XII, sino que, en cierta medida (al haberse redescubierto en el siglo XX) Guillermo sigue siendo nuestro contemporáneo por cuanto ahora es cuando la filosofía puede entrar en diálogo con él.

De ahí nuestro recurso al diálogo con autores del siglo XX, que acogen en muchos casos la novedad del pensamiento del abad de Saint-Thierry y su contribución a la reflexión sobre la naturaleza de la persona, de la relación amorosa y, en el fondo, del *logos* que sostiene y organiza nuestra realidad. A nuestro juicio, Guillermo de Saint-Thierry contribuye a que la filosofía piense lo más específico del cristianismo, que es la novedad del *amar* que tiene como fundamento el dinamismo amoroso del Dios Trinidad.

Por todo ello, al finalizar nuestro estudio estimamos que conviene sintetizar las principales aportaciones que esperamos haber realizado a la comprensión filosófica del fenómeno amoroso gracias al pensamiento del abad de Saint-Thierry. Para evitar reiteraciones, formularemos dichas aportaciones en forma de tesis sintéticas:

1. Las figuras del amor griego y bíblico no son figuras completas del fenómeno amoroso, sino que cada una aborda el fenómeno desde una perspectiva complementaria. El *eros* griego tal y como lo describen Platón y Plotino desprecia lo corporal y relacional en favor de lo inteligible y metafísico, mientras que el *agape* pone el acento en lo relacional y en lo teológico. Ambas figuras revelan aspectos muy relevantes de algo muy complejo como el fenómeno amoroso, pero son en sí insuficientes. La *univocidad* del fenómeno amoroso reclama una figura que contemple ambas perspectivas.
2. La *caritas* como figura del amor es obra de la mente genial de san Agustín, que es capaz de articular en un marco relacional bíblico las dimensiones del

eros griego. Agustín tematiza la necesidad de la apertura y la humildad para acoger el *avance* del Dios que ama, y la transformación personal que eso supone. Por eso su mayor contribución a la reflexión filosófica sobre el amor se halla en las *Confesiones*, donde prima la perspectiva relacional y se destacan los aspectos antropológicos del fenómeno amoroso.

3. Por otro lado, Agustín completa los aspectos relacionales de la *caritas* al colocarlos en una perspectiva trinitaria en *De Trinitate*, donde la dinámica del amor trinitario es origen de todo amor humano, lo que nos permite hablar de una dimensión ontológica del amor, donde el amor es el *logos* de la realidad creada por el Dios trinitario. Con todo, la visión agustiniana queda limitada por una figura del amor que insiste en su naturaleza de facultad humana frente a la dimensión relacional.
4. En ese sentido, el pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry supone un retrato mucho más completo y complejo del fenómeno amoroso, que es visto ante todo como una relación, como el *amar* desde el cual se definen los tres polos del fenómeno: los dos sujetos de la relación amorosa (amado y amante) y la misma relación amorosa.
5. Así, el ser humano es visto ante todo como *persona*, concebida como *reconocimiento en donación*, es decir, definida desde un marco relacional. De ahí la antropología responsorial que maneja el abad de Saint-Thierry, donde la vida del hombre es *respuesta* por medio del deseo a una *llamada* previa que es el *avance* del amante. Solo esta perspectiva relacional explica la visión unitaria que del hombre tiene Guillermo de Saint-Thierry, donde sus dimensiones corporales, anímicas y espirituales quedan integradas en torno a la respuesta a la iniciativa divina (dicotomía hombre interior-hombre exterior).
6. La definición del amado como persona depende de la visión que tiene nuestro autor del Dios Trinidad como comunión de personas que aman. El dinamismo del *amar divino* aparece así como fuente de la personalidad, tanto divina como humana. Para el abad de Saint-Thierry el contexto de la relación amorosa es donde la persona se revela en su ser más auténtico, actuando a modo de principio de individuación. La ontología trinitaria que postula nuestro autor apunta de nuevo a una visión del amar como el *logos* de todo lo real.

7. El hombre aparece llamado a acoger el *avance* del amar trinitario por medio de un cambio de lógicas. El paso de la lógica del dominio, que ciega y entenebrece, a la lógica del don, implica la acogida humilde de la Alteridad Amante que es el Dios cristiano.
8. Por eso la relación amorosa determina el ser del hombre: su entendimiento y su voluntad se ven sanados al acoger el *avance* del amor divino. Esta sanación produce un conocimiento más profundo de la realidad fundante (Dios) y de la realidad fundada (el mundo creado).
9. La apertura al amor divino y la sanación que implica la relación amorosa genera una visión del mundo y de los demás que se puede caracterizar como una *mirada reconciliada*, donde la realidad es vista desde el *logos* amante y los otros son contemplados en tanto que *prójimos*.
10. Por todo ello, el pensamiento de Guillermo de Saint-Thierry supone una novedad en el pensamiento medieval al postular el *dinamismo del amar* como *logos* de la realidad (ontología del *esse* como *co-esse*) en que se revela el ser más profundo del hombre (antropología del *ser-en-relación*) y el conocimiento de la auténtica entraña de la realidad (epistemología del *sensus amoris*). La fecundidad del pensamiento guillermiano para nuestros días queda de manifiesto en el diálogo mantenido con autores contemporáneos que han sabido destacar los aspectos más relevantes de su pensamiento para formular una *filosofía del amar* que restaure la dignidad del hombre, su ser en relación y lo urgente que resulta para nuestro tiempo un pensamiento que ponga al *amar* como categoría central como *logos* que es capaz de proporcionar una visión completa de la realidad, pues *NIHIL SIT ALIUS AMARE QUAM ESSE*. Amar no es sino ser.

Con todo, la investigación que hemos llevado a cabo no es solo (como dijimos en la introducción) el final de un camino, sino que estimamos haber abierto nuevos caminos a la investigación y a la reflexión filosófica sobre el fenómeno amoroso. Así, al haber planteado un marco hermenéutico global de la obra del abad de Saint-Thierry centrado en el dinamismo del amar como acceso al *logos* de la realidad, sería posible ahora analizar bajo ese marco las aportaciones de los contemporáneos de Guillermo: su amigo Bernardo, Balduino de Ford, Elredo de Rieval, Hugo y Ricardo de san Víctor... El siglo XII puede

revelarse como un siglo profundamente fecundo para la reflexión filosófica contemporánea de la misma manera que lo es la obra del abad de Saint-Thierry.

Al mismo tiempo, la aportación de Guillermo de Saint-Thierry a la formulación de una *ontología trinitaria* cuyo centro es el amor tiene muchas implicaciones a la hora de construir un pensamiento metafísico específicamente cristiano, donde el *amar* precede al *ser* porque el *ser* solo se explica desde el *amar* fontal de la Trinidad. Cuestiones que hemos planteado como la relación de *participación* entre el Dios amante y creante y el hombre amado y creado puede ser abordadas desde nuevas perspectivas cuando se leen desde el *dinamismo del amar* entre la persona humana y el Dios Trinidad.

Al mismo tiempo, los caminos que esperamos haber abierto en esta tesis aspiran a dar a conocer el pensamiento del abad de Saint-Thierry a quienes, como Jean-Luc Marion y Jean-Louis Chrétien, se esfuerzan en construir un pensamiento que, alejado de los fracasos de la Modernidad, ponga al hombre en el centro (en tanto que amado y amante) y pueda ser fermento de una nueva visión de las relaciones humanas y de la sociedad que ponga el dinamismo del amar en el centro.

Como dijimos al concluir nuestro TFM, la tesis concluye aquí, más no la investigación. O como diría Bernardo de Claraval, gran amigo de nuestro Guillermo: *proinde is sit finis libri, sed non finis quaerendi*¹⁰²⁷.

¹⁰²⁷ *De consideratione*, V, 14, 32.

BIBLIOGRAFÍA

A. Ediciones de las obras de Guillermo de Saint-Thierry consultadas

- Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'Oro: Lettera ai Fratelli del Monte di Dio*, Paoline, Milano 2004.
- Guilelmus de Sancto Theodorico, *De natura corporis et anima*, Les Belles Lettres, Paris 1988.
- Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé sur l'Épître aux Romains*, Cerf, Paris 2011.
- Guillaume de Saint-Thierry, *Le miroir de la foi*, Cerf, Paris 1982.
- Guillaume de Saint-Thierry, *Nature et dignité de l'amour*, Cerf, Paris 2015.
- Guillermo de Saint Thierry, *Tratados sobre la fe*, BAC, Madrid 2017.
- Guillermo de Saint-Thierry, *Carta a los hermanos de Monte Dei, Tratado sobre la contemplación de Dios, Naturaleza y dignidad del amor*, Sígueme, Salamanca 1998.
- Guillermo de Saint-Thierry, *Carta de Oro y oraciones meditadas*, Monte Carmelo, Burgos 2003.
- Guillermo de Saint-Thierry, *Exposición sobre el Cantar de los Cantares*, Sígueme, Salamanca 2013.
- Guillermo de Saint-Thierry, *Naturaleza y dignidad del amor*, edición bilingüe latín-castellano de Luis Javier García-Lomas Gago, Sígueme, Salamanca 2023.
- Guillermo de Saint-Thierry, *Naturaleza y dignidad del amor; La contemplación de Dios; Oración*, Monte Carmelo, Burgos 2011.
- Gvillelmi a Sancto Theodorico Opera Omnia* [Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis vols. 86-89], Brepols, Turnout 1989-2011.
- William of Saint Thierry, *The Enigma of Faith*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1973.
- William of Saint Thierry, *The Mirror of Faith*, Cistercian Publications, Collegeville 1979.
- William of Saint Thierry, *The nature and dignity of love*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1981.

B. Otras fuentes

- Agostino, *La Trinità*, Bompiani, Milano 2019.
- Agostino, *Le Confessioni*, Bompiani, Milano 2019.
- Agustín de Hipona, *Obras Completas* (41 vols.), BAC, Madrid 1943-
- Agustín de Hipona, *Conocer y amar: el amor en los libros VIII y IX de La Trinidad*, Desclee, Bilbao 2000.
- Agustín de Hipona, *Confesiones*, Tecnos, Madrid 2012⁵.
- Bernardo de Claraval, *Obras Completas* (8 vols.), BAC, Madrid 1988-1993.
- La Regla de san Benito*, BAC, Madrid 2005.
- Padres y apologistas griegos*, BAC, Madrid 2002.
- Platón, *Diálogos: Fedón, Banquete, Fedro*, Gredos, Madrid 1988.
- Plotino, *Enéadas*, Gredos, Madrid 1992-1998.
- Ricardo de san Víctor, *La Trinidad*, Sígueme, Salamanca 2015.
- Richard of Saint-Victor, *On the Trinity*, Brepols, Turnhout 2021.
- Sagrada Biblia*, versión oficial de la Conferencia Episcopal Española, BAC, Madrid 2010.

C. Literatura secundaria

- Aerden, G., “Le sens de l’amour illuminé: À propos du sensus amoris dans les écrits de Guillaume de Saint-Thierry”, en: *Collectanea Cisterciensia* 73 (2011), 482-496.
- Anderson, J.D., “The Use of Greek Sources by William of St Thierry Especially in the *Enigma Fidei*.”, en: Pennington, M. B., (ed.) *One Yet Two: Monastic Tradition East and West*. Cistercian Publications, Kalamazoo 1976, 242–253.
- Arendt, H., *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid 2001.
- Augustinus Magister, communications du Congrès International Augustinien*, Études Augustiniennes, Paris 1955.
- Ayres, L., *Augustine and the Trinity*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Ballano, M. “A su imagen y semejanza. Aproximación a la antropología de san Bernardo”, en: *Obras Completas de san Bernardo II*, BAC, Madrid 1994, 3-48.
- Barbiero, G., *Cantico dei Cantici: nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2004.

- Bell D. N., “Greek, Plotinus, and the Education of William of Saint Thierry”, en: *Cîteaux* 30 (1979), 221-248.
- Bell, D. N., *The image and likeness. The Augustinian spirituality of William of St. Thierry*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1984.
- Bell, D. N., “The Mystical Theology and the Theological Mysticism of William of Saint-Thierry”, en *A Companion to William of Saint-Thierry*, Brill, Leiden 2019, 67-92.
- Bertozzi, A., “On Eros in Plotinus: Attempt at a Systematic Reconstruction (With a Preliminary Chapter on Plato)”, *Loyola eCommons*, 2012, https://ecommons.luc.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1294&context=luc_diss.
Último acceso 22 de enero de 2024.
- Bertozzi, A., *Plotinus on love: an Introduction to his Metaphysics through the concept of Love*, Brill, Leiden 2021.
- Biffi, I., *La filosofia monastica: sapere Gesù*, Jaca Book, Milano 2008.
- Biffi, I., Marabelli, C., *Figure del pensiero medievale: storia della teologia e della filosofia dalla tarda antichità alle soglie dell'umanesimo, vol. 2 La fioritura della dialettica: X-XII secolo*, Jaca Book, Milano 2009.
- Blanco Beledo, R., “El Cantar de los Cantares, más valioso que el universo. Realismo poético, hermenéutica y analogía en la lectura del *Cantar de los Cantares*”, en: *Acta Poetica*, 31-2 (2010), 89-112.
- Blommestijn, H., “Imago Dei in Guglielmo di Saint-Thierry”, en: Bernard, C. A. (ed.), *L'antropologia dei maestri spirituali*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 145-162.
- Böckmann, A., *Christus Hören: Exegetischer Kommentar Zur Regel Benedikts Teil 1*, EOS, Sankt Ottilien 2011.
- Boquet. D., “Un nouvel ordre anthropologique au XIIe siècle: réflexions autour de la physique du corps de Guillaume de Saint-Thierry” en: *Cîteaux*, 55 (2004), 5-20.
- Brague, R. (ed.), *Saint Bernard et la philosophie*, PUF, Paris 1993.
- Brooke, O., “The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of St Thierry”, en: *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 26 (1959), 85-127.
- Brooke, O., “The Speculative Development of the Trinitarian Theology of William of St Thierry in the «Aenigma fidei»”, en: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 27 (1960), 193-211.

- Brooke, O., "William of St Thierry's Doctrine of the Ascent to God by Faith", en: *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 30 (1963), 181-204.
- Brooke, O., "William of St Thierry's Doctrine of the Ascent to God by Faith (II)", en: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 33 (1966), 282-318.
- Brooke, O., "Towards a theology of connatural knowledge", en: *Cîteaux* 18 (1967), 275-290.
- Brown, P., *Augustine of Hippo, a biography. A new Edition with an Epilogue*, University of California Berkeley Press, Berkeley 2000.
- Bueno de la Fuente, E., *El esplendor de amar*, Monte Carmelo, Burgos 2010.
- Bur, M. (ed.), *Saint-Thierry, une abbaye du VIe au XXe siècle. Actes du Colloque international d'histoire monastique, Reims-St.-Thierry, 11 au 14 octobre 1976*, Association des amis de l'Abbaye de Saint-Thierry, Paris 1979.
- Burton, P. A., "Trottmann, Christian, Bernard de Clairvaux et la philosophie des Cisterciens du xii^e siècle", en: *Revue des sciences religieuses*, 96 (2022), 268-269.
- Cacciapuoti, P., *Deus existentia amoris: Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Riccardo di san Vittore*, Brepols, Turnhout 1998.
- Canning, R., "El vocabulario de san Agustín sobre el bien común y el lugar del amor al prójimo", en: *Avgvstinvs* 44 (1999), 71-78.
- Capánaga, V., "Interpretación agustiniana del amor", en: *Avgvstinvs* 18 (1973), 213-278.
- Cary, Ph., Doody, J., Paffenroth, K. (eds.), *Augustine and Philosophy*, Lexington Books, Lanthan 2010.
- Casey, M., *A Thirst for God: Spiritual Desire in Bernard of Clairvaux's Sermons on the Song of Songs*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1988.
- Cazès, D., *La théologie sapientielle de Guillaume de Saint-Thierry*, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma 2009.
- Ceglar, S., "Guillaume de Saint-Thierry et son rôle directeur aux premiers chapitres des abbés bénédictins, Reims 1131 et Soissons 1132", en: Bur, M. (ed.), *Saint-Thierry, une abbaye du VIe au XXe siècle. Actes du Colloque international d'histoire monastique, Reims-St.Thierry, 11 au 14 octobre 1976*, Association des amis de l'Abbaye de Saint Thierry, Paris 1979, 299-350.
- Chappell, T., "Augustine's Ethics", en: Meconi, D. V., Stump, E. (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine: second edition*, OUP, Oxford 2014, 189-208.

- Chrétien, J. L., *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Les Éditions de Minuit, Paris 1990.
- Chrétien, J. L., *La llamada y la respuesta*, Caparrós, Madrid 1997.
- Chrétien, J. L., *Saint Augustin et les actes de parole*, PUF, Paris 2002.
- Chrétien, J. L., *La mirada del amor*, Sígueme, Salamanca 2005.
- Chrétien, J. L., *Symbolique du corps: la tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*, PUF, Paris 2005.
- Chrétien, J. L., *Fragilité*, Les Éditions de Minuit, Paris 2017.
- Coda, P., “L’ontologia trinitaria: che cos’è?”, en: *Sophia* 4 (2012), 159-170.
- Coda, P., *Desde la Trinidad: el advenimiento de Dios entre historia y profecía*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2014.
- Colombás, G. M., *Paraíso y vida angélica: sentido escatológico de la vocación cristiana*, Abadía de Montserrat, Barcelona 1958.
- Colombás, G.M., *El monacato primitivo*, BAC, Madrid 1998².
- Como, G., *Igni amoris Dei: Lo Spirito Santo e la trasformazione dell’uomo nell’esperienza spirituale secondo Guglielmo di Saint Thierry*, PSL, Roma 2001.
- Corbin, M., *La doctrine augustinienne de la Trinité*, Cerf, Paris 2016.
- Corbin, M., *L’itinéraire intérieur de Guillaume de Saint-Thierry*, Cerf, Paris 2019.
- Courcelle, P., *Recherches sur les Confessiones de Saint Augustin*, E. de Boccard, Paris 1950.
- Courcelle, P., *Connais-toi toi-même. De Socrate a Saint Bernard*, vol. 1, Études Augustiniennes, Paris 1974.
- Cvetkovic, C. A., *Seeking the face of God: The Reception of Augustine in the Mystical Thought of Bernard of Clairvaux and William of St. Thierry*, Brepols, Turnhout 2012.
- Davy, M. M., *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry I: la connaissance de Dieu*, Vrin, Paris 1954.
- De Andia, Y., *Homo Viator: antropología del camino espiritual*, BAC, Madrid 2017.
- De Ena, J.E., *Sens et interprétation du Cantique des Cantiques*, Cerf, Paris 2004.
- De la Torre, J. M., *Guillermo de Saint Thierry, un formador de creyentes*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1993.

- De Paulo, C. N., Blumenthal, B., Conroy de Paulo, C., Messina, P. A., Rudnytzky, L. (eds.), *Confessions of Love: The Ambiguities of Greek Eros and Latin Caritas*, Peter Lang, New York 2011.
- Déchanet, J. M., *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Charles Beyaert, Bruges 1940.
- Déchanet, J. M., “Amor ipse intellectus est: la doctrine de l’amour-intellection chez Guillaume de Saint-Thierry”, en: *Revue du Moyen Âge Latin*, 1 (1945), 349-374.
- Déchanet, J. M., “Guillaume et Plotin”, en: *Journal du Moyen Age Latin*, 2 (1946), 241-260.
- Déchanet, J. M., *Guillaume de Saint-Thierry, aux sources d’une pensée*, Beauchesne, Paris 1978.
- Desthieux, M., *Desir de voir Dieu et amour chez Guillaume de Saint-Thierry*, Bellefontaine, Bégrolles-en Mauges 2006.
- Desthieux, M., “Guillaume de Saint-Thierry et le désir de voir Dieu”, *Collectanea Cisterciensia* 81 (2019), 362-373.
- Díaz Muñoz, G., “Relación de Xavier Zubiri y Dom Viktor Warnach durante 1935-1944”, en: *The Xavier Zubiri Review*, 8 (2006), 111-146.
- Dideberg, D., *Saint Augustine et la Première Épître de Saint Jean: une théologie de L’Agapè*, Beauchesne, Paris 1975.
- Dolby Múgica, M. C., *El hombre es imagen de Dios: visión antropológica de San Agustín*, Eunsa, Pamplona 1993.
- Doucet. D., *Augustin: l’expérience du Verbe*, Vrin, Paris 2004.
- Elder, E. R., “William of Saint-Thierry: the monastic vocation as an imitation of Christ”, en: *Cîteaux* 26 (1975), 9-30.
- Elder, E. R., “William of Saint Thierry and the Greek Fathers: Evidence from Christology,” en: Pennington, M. B. (ed.), *One Yet Two: Monastic Tradition East and West*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1976, 254-266.
- Elder, E. R., “William of Saint-Thierry: rational and affective spirituality” en: Íd. (ed.), *The Spirituality of Western Christendom*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1976, 85-195.
- Elder, E. R., “Bernard and William of St. Thierry”, en: *A companion to Bernard of Clairvaux*, Brill, Leiden 2011, 108-132.

- Elder, E. R., “The Christology of William of Saint Thierry”, en: *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 58 (1991), 79-112.
- Fabro, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo santo Tomasso d’Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1963³.
- Falchini, C. “Ragione ed esperienza in Guglielmo di Saint-Thierry”, en: *Doctor virtualis* 15 (2019), 13-42. <https://doi.org/10.13130/2035-7362/13114>
- Falque, E., *Dieu, la chair et l’autre*, PUF, Paris 2008.
- Falque, E., *Le Livre de l’expérience*, Cerf, Paris 2017.
- Fierro, M. A., “Amor carnal, amor platónico en el Banquete”, en: *Estudios de Filosofía* 59 (2019), 183-212. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n59a09>.
- Finotello, F., “La riflessione sul corpo nell’opera di Guglielmo di Saint- Thierry”, en: *I Castelli di Yale VI* (2003), 89-114.
- Fiske A., “William of Saint-Thierry and Friendship”, en: *Cîteaux* 12 (1961), 5-27.
- Fitzgerald, A.D. (coord.), *Diccionario de San Agustín*, Monte Carmelo, Burgos 2001.
- García Peña, I., “El Banquete: de la visión abstracta de Eros a la historia de amor de Alcibiades”, en: *Cauriensia* 2 (2007), 121-156.
- García-Baró, M., *Filosofía socrática*, Sígueme, Salamanca 2005.
- García-Baró, M., *Sócrates y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*, Sígueme, Salamanca 2009.
- García-Lomas Gago, L. J., “De la ontología al arte: los caminos medievales de la belleza”, en: *Isidorianum* 29-1 (2019), 15-50.
- García-Lomas Gago, L. J., “La mística del amor, una mirada desde la filosofía y la fenomenología de la religión, en: *Burgense* 63-2 (2022), 273-298.
- Gavrilyuk, P.B., Coakley, S. (eds.), *The Spiritual Senses: perceiving God in Western Christianity*, CUP, Cambridge 2014.
- Gerson, Ll. P., *Plotinus*, Routledge, London 1994.
- Gerson, Ll. P., *From Plato to Platonism*, Cornell University Press, Ithaca, 2013.
- Gilson, É., *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris 2016² [ed. original de 1943].
- Gilson, É., *La théologie mystique de Saint Bernard*, Vrin, Paris 2019 [ed. original de 1934].
- Gilson, É., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 2021 [ed. original de 1957].
- Gioia, L., *The Theological Epistemology of Augustine’s De Trinitate*, OUP, Oxford 2008.

- Grellard, Ch., “Scepticisme et incroyance: la querelle entre Abélard et Guillaume de Saint-Thierry sur le statut de la foi”, en: *Cîteaux* 63 (2012), 245-262.
- Grondin, J., *La belleza de la metafísica*, Herder, Barcelona 2021.
- Grube, G., *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid 1973.
- Hadot, P., *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, Paris 1997.
- Hamman, A. G., *L’homme image de Dieu*, Desclee, Paris 1987.
- Hemmerle, K., *Tras las huellas de Dios: ontología trinitaria y unidad relacional*, Sígueme, Salamanca 2005.
- Henry, P., *Plotin et l’Occident*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 1934.
- Henry, P., *La vision d’Ostie, sa place dans la vie et l’oeuvre de Saint Augustin*, Vrin, Paris 1938.
- Herren, M., Dunning, A., Mandolino, G., Tomassi, C.O. (eds.), *Ioannis Scotti Eriugena: Carmina, De imagine*, Brepols, Turnhout 2020.
- Javelet, R., “Intelligence et amour chez les auteurs spirituels du XII siècle”, en: *Revue d’Ascétique et de Mystique* 37 (1961), 273-290, 430-450.
- King, P., “Augustine on Knowledge”, en: Meconi, D.V., Stump, E. (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine: second edition*, OUP, Oxford 2014, 142-146.
- Kittel, G. et al., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1965.
- Kent, B., “Augustine’s Ethics”, en: Stump, E., Kretzmann N. (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, CUP, Cambridge 2001, 205-233.
- Kreeft, P., *Three Philosophies of life*, Ignatius Press, San Francisco 1989.
- Lacrosse, J., *L’amour chez Plotin*, Ousia, Bruxelles 1994.
- Ladaria, L. F., *El Dios vivo y verdadero: el misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2015⁵.
- Leclercq, J., *Maurice Blondel lecteur de Bernard de Clairvaux*, Lessius, Bruxelles 2001.
- Leclercq, J., *El amor a las letras y el deseo de Dios*, Sígueme, Salamanca 2009².
- Lemonon, J. P., “L’Agapé dans le Nouveau Testament”, en Duffé, B.M., *Agape: sources et interpretation de la charité. Étude interdisciplinaire*, Profac, Lyon 2000.
- Madec, G., “In te supra me: le sujet dans les Confessions de Saint Augustin”, en: *Revue de l’Institut Catholique de Paris* 28 (1986), 45-63.
- Magnard, P., “Image et ressemblance” en: Brague, R. (ed.), *Saint Bernard et la philosophie*, PUF, Paris 1993, 73-85.
- Marcel, G., *Ser y tener*, Caparrós, Madrid 2003².

- Marcel, G., *Obras selectas*, BAC, Madrid 2002-2004.
- Marion, J. L., *El fenómeno erótico*, Ediciones literales, Córdoba 2000.
- Marion, J. L., *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin*, PUF, Paris 2016.
- Marion, J. L., *D'ailleurs, la Révélation*, Grasset, Paris 2020.
- Marion, J. L., *La Métaphysique et après*, Grasset, Paris 2023.
- Martín Velasco, J., *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 2003².
- McDermott, J., *Love and understanding: the Relation of Will and Intellect in Pierre Rousselot's Christological Vision*, PUG, Roma 1983.
- McGinn, B. (ed.), *Three treatises on man: a Cistercian anthropology*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1977.
- McGinn, B., *The Growth of Mysticism: Gregory the Great through the 12th century*, Herder & Herder, New York 1994.
- McGuire, B. P., *Friendship and community: the monastic experience (350-1250)*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1988.
- Meconi, D.V., Stump, E. (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine: second edition*, OUP, Oxford 2014.
- Mellerin, L., "L'orchestration épistolaire de la lutte de Guillaume de Saint-Thierry et Bernard de Clairvaux contre Abélard", en: Gavaille, É., y Guillaumont, F., *Conflicts et polémiques dans l'épistolaire*, Presses universitaires François-Rabelais, Tours 2015, 305-320.
- Melisi, R., *Guglielmo di Saint-Thierry: tra conoscenza, amore e rivelazione*, Guida, Roma 2022.
- Montanari, C. A., *Per figuras amatorias: L'Expositio super Cantica Canticorum di Guglielmo di Saint-Thierry: esegesi e teologia*, PUG, Roma 2006.
- Morante, E., *Alibi*, Longanesi, Milano 1958.
- Moreschini, C., *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milano 2013
- Müller, A., "Caritas im Neuen Testament und in der Alten Kirche", en: Collinet, M. (ed.), *Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie: Studien zu Begriffen und Konzepten des Helfens in der Geschichte des Christentums vom Neuen Testament bis ins späte 20. Jahrhundert*, Lit Verlag, Berlin 2014.
- Nemeth, C., *Quasi aurora consurgens: the Victorine Theological Anthropology and its decline*, Brepols, Turnhout 2020.
- Nouzille, Ph., *Expérience de Dieu et théologie monastique au XII siècle*, Cerf, Paris 1999.

- Nouzille, Ph., “Saint Bernard et l’épreuve de soi”, en: Guggenheim, A. (ed.), *L’actualité de Saint Bernard*, Lethelleux, Paris 2010, 149-164.
- Nouzille, Ph., “L’homme extérieur et l’homme intérieur selon Guillaume de Saint-Thierry”, en: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 100 (2016), 77-96.
- Nussbaum, M., *The fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, CUP, Cambridge 2001.
- Nygren, A., *Agape & Eros*, Westminster Press, Philadelphia 1953.
- O’Donnell, J., *Augustine: Confessions*, OUP, Oxford 1992.
- Olsen Pierre, T., “That We May Glorify Him in Our Bodies, William of St. Thierry’s Views of the Human Body.” *TSpace Repository*, 1998, www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk3/ftp04/nq35284.pdf. Último acceso 22 de enero de 2024.
- Oroz Reta, J., *San Agustín: cultura clásica y cristianismo*, Publicaciones UPS, Salamanca 1989.
- Ortiz de Landázuri, M. C., “¿Es el concepto platónico del amor intelectualista? Eros como impulso contemplativo y desiderativo en Platón”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 34/2 (2017), 323-339. <https://doi.org/10.5209/ashf.56104>.
- Padrón, H. J., “*Experto crede*. Consideraciones sobre una antropología del deseo en San Bernardo de Claraval”, en: Soto Bruna, M. J. (ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Eunsa, Pamplona 2005, 263-278.
- Pegueroles, J., “Amor Dei. La doble naturaleza del amor en la predicación de San Agustín”, en: *Espíritu* XXVIII (1979), 135-164.
- Pegueroles, J., “El deseo y el amor, en San Agustín”, en: *Espíritu* XXXVIII (1989), 5-15.
- Penna, D., “Amor ipse intellectus est: Amore e conoscenza in Guglielmo di Saint-Thierry”, en: Moreschini, C. (ed.), *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all’Idealismo tedesco*, Feeria, Firenze 2015, 181-192.
- Penna, D., “Videre est Esse. Un Percorso Tra L’antropologia, La Gnoseologia E L’ontologia Di Guglielmo Di Saint-Thierry”, *PhD Dissertations of Northwestern Italian Philosophy Consortium – FINO*, 2022, www.finophd.eu/wp-content/uploads/2021/01/Penna-Videre-est-esse.pdf. Último acceso 17 de enero de 2024.

- Pennington, M. B., (ed.) *One Yet Two: Monastic Tradition East and West*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1976.
- Peretó Rivas, R., (ed.), *La antropología cisterciense del siglo XII*, Eunsa, Pamplona 2008.
- Pigler, A., *Plotin, la methapysique de l'amour: l'amour comme structure du monde intelligible*, Vrin, Paris 2002.
- Rahner, K., "Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène", en: *Révue d'Ascétique et de Mystique* XIII (1935), 113-145.
- Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2020¹⁷.
- Ravasi, G., *Il Cantico dei Cantici*, Dehoniane, Bologna 1992.
- Reale, G., *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, Herder, Barcelona 2004.
- Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid 2011².
- Rist, J. M., *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen*, Toronto University Press, Toronto 1964.
- Rist, J. M., *Plotinus: the road to reality*, CUP, Cambridge 1967
- Rist, J. M., *Augustine: ancient thought baptized*, OUP, Oxford 1984.
- Rist, J. M., *Platonism and its Christian heritage*. Variorum, London 1985.
- Rist, J. M., *Man, Soul and Body: Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius*, Variorum, London 1996.
- Rivera de Ventosa, E., "La estructura de la Ciudad de Dios a la luz de las formas fundamentales del amor", en: *Avvgstinvs* 12 (1967), 355-374.
- Robin, L., *La theorie platonicienne de l'amour*, F. Alcan, Paris 1908.
- Rosales, D. I., *Antropología del deseo. La existencia personal en Agustín de Hipona*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2020.
- Rosenzweig, F., *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997.
- Rossini, M., "Strategie della conoscenza in Guglielmo di S. Thierry", en: *Doctor virtualis* 1 (2002), 11-29. <https://doi.org/10.13130/2035-7362/27>
- Rousselot, P., *El problema del amor en la Edad Media*, Cristiandad, Madrid 2004.
- Ruiz Campos, M., *Ego et Pater unum sumus: el misterio de la Trinidad en Guillermo de Saint-Thierry*, PUG, Roma 2007.
- Ryan, P., "Sensus amoris, the Sense of Love in Two Text of William of Saint-Thierry", en: *Cistercian Studies*, 40 (2005), 164-172.

- Ryan, P., “The Experience of God in the *De Contemplando Deo* of William of Saint Thierry”, *Masters Theses* 2265, 1977, https://scholarworks.wmich.edu/masters_theses/2265. Último acceso 17 de enero de 2024.
- Rydstrøm-Poulsen, A., “The Human Person in the Trinity: William of Saint Thierry's Trinitarian Mysticism”, en: *American Benedictine Review* 61 (2010) 360-372.
- Rydstrøm-Poulsen, A., “William of Saint-Thierry *versus* Peter Abelard”, en: *Cîteaux* 69 (2018), 157-161.
- Rydstrøm-Poulsen, A., “William of Saint-Thierry on the Soul” en: *A Companion to William of Saint-Thierry*, Brill, Leiden 2019, 93-108. https://doi.org/10.1163/9789004392502_006.
- Saword, A., “Man as the Image of God in the works of William of St. Thierry”, en: Pennington, M. B. (ed.), *One Yet Two: Monastic Tradition East and West*. Cistercian Publications, Kalamazoo 1976, 267-304.
- Silva, R., “Filosofía e cognoscenza di Dio in Guglielmo di Saint-Thierry”, en: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 92-3/4 (2000), 461-486
- Silva, R., “Su una fonte sconosciuta del personalismo trinitario di Guglielmo di Saint-Thierry”, en: *Rivista Teologica di Lugano* 7 (2002), 449-472.
- Simón. A., “Teología monástica: la recepción y el debate en torno a un concepto innovador (I)”, en: *Studia Monastica* 44-2 (2002), 313-371
- Spicq, C., *Note di lessicografia neotestamentaria*, Paideia, Brescia 2000
- Standaert, B., *Le désir désiré: Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Salvator, Paris 2016.
- Stump, E., *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*, OUP, Oxford 2010.
- Stump, E., Kretzmann N. (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, CUP, Cambridge 2001.
- Szlezak, Th., *Leer a Platón*, Alianza, Madrid 1997.
- Teske, R., “The Ambiguity of Love in Augustine of Hippo”, en: De Paulo, C. N., Blumenthal, B., Conroy de Paulo, C., Messina, P. A., Rudnytzky, L. (eds.), *Confessions of Love: The Ambiguities of Greek Eros and Latin Caritas*, Peter Lang, New York 2011, 16-38.

- Tillisch, R. M., “Humility and humiliation in William of Saint-Thierry’s *Expositio* and Bernard of Clairvaux’s Sermons on the Song of Songs” en: Tyler Sergent, F., Rydstrøm-Poulsen, A., Dutton, M. L. (eds.), *Unity of Spirit, Studies on William of St. Thierry in honor of E. Rozanne Elder*, Cistercian Publications, Collegeville 2015, 60-77.
- Tomasic, T. M., “William of Saint-Thierry: Toward a Philosophy of Intersubjectivity”, *ETD Collection for Fordham University*, 1972, <https://research.library.fordham.edu/dissertations/AAI7301495>. Último acceso 22 de enero de 2024.
- Tomasic, T. M., “William of Saint-Thierry against Peter Abelard: a dispute on the meaning of being a Person”, en: *Analecta Cisterciensia* 28 (1972), 3-76.
- Tomasic, T. M., “William of Saint-Thierry on the Myth of the Fall: A Phenomenology of "Animus" and "Anima"”, en: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 46 (1979), 5-52.
- Tomasic, T.M., “William of St. Thierry: an Archetypal Distinction between *self* and *persona*”, en: Sommerfeldt, J. R. (ed.), *Simplicity and ordinariness: studies in Medieval Cistercian History VI*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1980, 170-187.
- Tomasic, T.M., “Just How Cogently Can One Argue for the Influence of John Scotus Eriugena on William of Saint-Thierry?” en: Sommerfeldt, J.R. (ed.), *Erudition at God’s Service*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1987, 185–94.
- Tomasic, T.M., “Just How Cogently Is It Possible to Argue for the Influence of St. Gregory of Nyssa on the Thought of William of Saint-Thierry?”, en: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 55 (1988), 72-129.
- Tornau, Ch., “Does Love Make Us Beautiful? A criticism of Plotinus in Augustine’s Tractates on the First Epistle of John”, en: *Millenium* 4 (2009), 93-105.
- Trottmann, Ch., *Bernard de Clairvaux et la philosophie des Cisterciens du XII siècle*, Brepols, Turnhout 2020.
- Tyler Sergent, F., Rydstrøm-Poulsen, A., Dutton, M. L. (eds.), *Unity of Spirit, Studies on William of St. Thierry in honor of E. Rozanne Elder*, Cistercian Publications, Collegeville 2015.
- Tyler Sergent, Cf. “Unitas spiritus and the originality of William of Saint Thierry”, en: Tyler Sergent, F., Rydstrøm-Poulsen, A., Dutton, M. L. (eds.), *Unity of Spirit*,

- Studies on William of St. Thierry in honor of E. Rozanne Elder*, Cistercian Publications, Collegeville 2015, 47-65.
- Tyler Sergent, F. (ed.), *A Companion to William of Saint-Thierry*, Brill, Leiden 2019.
- Tyler Sergent, F., “William of Saint Thierry’s Sources and Influences. Ratio fidei and fruitio”, en: *A Companion to William of Saint-Thierry*, Brill, Leiden 2019, 35-66.
- Uña Juárez, A., “El sistema del Uno. Características generales”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 19 (2002), 99-128.
- Uña Juárez, A., “De relato a reflexión en el problema del yo: para leer las Confesiones de san Agustín”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 25 (2008), 211-244.
- Van Fleteren, F., “Augustine and Philosophy”, en: Cary, Ph., Doody, J., Paffenroth, K., (eds.), *Augustine and Philosophy*, Lexington Books, Lanthan 2010, 23-40.
- Verdeyen, P., *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, FAC, Paris 1990.
- Verdeyen, P., “État des travaux sur Guillaume de S. Thierry depuis 1976”, en: *Revue des Sciences Religieuses*, 73 (1999), 17-20. <https://doi.org/10.3406/rscir.1999.3472>
- Verdeyen, P., *Guillaume de Saint Thierry. Premier auteur mystique des anciens Pays-Bas*, Brepols, Turnhout 2003.
- Verdú Berganza, I. “La Ciudad de Dios y la Divina Comedia (I)”, en Roche Arias, P. (ed.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Fundación Ramón Areces, Madrid 2010, 709-720.
- Verdú Berganza, I., “La humildad y el acceso a la verdad en el pensamiento de Agustín de Hipona”, en: *Cauriensia* 7 (2012), 385-395.
- Verdú Berganza, I., “Reflexiones en torno al amor y la verdad en el pensamiento de San Agustín y San Anselmo”, en: *Cauriensia* 10 (2015), 563-571.
- Verdú Berganza, I., “Amor y metafísica. Una reflexión acerca de la filosofía primera”, en: *Cauriensia*, 14 (2019), 117-130. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.14.117>
- Verdú Berganza, I., “La imagen y la semejanza. El amor a la sabiduría y la sabiduría del amor”, en: Lázaro Pulido, M., León Florido, F., Rubio Hípola, F.J. (eds.), *Pensar la Edad Media cristiana: san Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274)*, Uned-Sindéresis, Madrid 2019, 125-140.
- Verdú Berganza, I., “Los Sentidos Espirituales Como Sentidos Plenos.” *Youtube*, www.youtube.com/watch?v=Fby3TiyTp90. Último acceso 17 de enero de 2024.

- Vergés, S., *Dios es amor: el amor de Dios revelado en Cristo según san Juan*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1982.
- Vlastos, G., *Platonic Studies, Second Edition*, Princeton University Press, Princeton 1981.
- Von Balthasar, H. U., *Ensayos teológicos II: Sponsa Verbi*, Guadarrama, Madrid 1965.
- Walsh, J., “Guillaume de Saint-Thierry et les sens spirituels”, en: *Revue d’Ascétique et de mystique* 35 (1959), 27-42.
- Warnach, V., *Agape: die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Patmos, Düsseldorf 1951.
- Wischmeyer, O., *Der höchste Weg: das kapitel 13 in des 1. Korintherbrief*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1981.
- Zambrano, M., *La confesión: género literario*, Siruela, Madrid 2001².
- Zerbi, P., “Guillaume de Saint-Thierry et son différend avec Abélard”, en: Bur, M. (ed.), *Saint-Thierry, une abbaye du VIe au XXe siècle. Actes du Colloque international d’histoire monastique, Reims-St.-Thierry, 11 au 14 octobre 1976*, Association des amis de l’Abbaye de Saint-Thierry, Paris 1979, 395-412.
- Zwollo, L., “Aflame in Love: St. Augustine’s Doctrine of *amor* and Plotinus’ Notion of *eros*”, en: *Studia Patristica* LXXV (2017), 69-80.
- Zwollo, L., *St. Augustine and Plotinus: the Human Mind as Image of the Divine*, Brill, London 2018.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Aerden, G., 311, 364
- Agustín, 15, 16, 18, 19, 25, 31, 38, 42, 43, 45, 46, 48, 57, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 92-152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 163, 165, 168, 169, 170, 171, 175, 177, 179, 180, 181, 184, 185, 191, 197, 198, 201, 204, 206, 210, 222, 226, 228, 229, 230, 235, 236, 237, 240, 243, 244, 250, 251, 252, 259, 260, 263, 276, 279, 293, 302, 311, 322, 330, 335, 337, 340, 350, 364, 366, 368, 369, 372, 373, 376
- Anderson, J. D., 66, 241, 273, 275, 364
- Arendt, H., 114, 364
- Ayres, L., 105, 364
- Ballano, M., 229, 364
- Balthasar, H.U., 29, 246, 376
- Barbiero, G., 76, 78, 80, 81, 82, 84, 85, 364
- Bell, D. N., 25, 65, 66, 67, 68, 165, 166, 168, 169, 170, 175, 178, 180, 212, 213, 214, 251, 252, 253, 283, 285, 306, 307, 308, 312, 318, 319, 320, 321, 328, 364, 365
- Benito de Nursia, 18, 28, 261, 262, 338, 364
- Bertozzi, A., 40, 46, 55, 56, 365
- Biffi, I., 30, 32, 365
- Blanco Beledo, R., 80, 81, 365
- Blommestijn, H., 351, 365
- Böckmann, A., 262, 365
- Boquet, D., 198, 206, 365
- Brague, R., 36, 231, 260, 261, 262, 342, 365, 370
- Brooke, O., 264, 266, 267, 271, 274, 275, 276, 311, 318, 319, 328, 347, 365, 366
- Brown, P., 105, 117, 366
- Bueno de la Fuente, E., 7, 8, 38, 141, 162, 349, 366
- Burton, P. A., 34, 35, 366
- Cacciapuoti, P., 245, 366
- Canning, R., 158, 366
- Capánaga, V., 153, 157, 366
- Casey, M., 166, 168, 171, 176, 177, 181, 183, 366
- Cazès, D., 24, 366
- Ceglar, S., 20, 366
- Chappell, T., 156, 366
- Chrétien, J.L., 61, 62, 64, 65, 69, 78, 79, 81, 83, 112, 113, 123, 175, 176, 183,

196, 204, 217, 218, 259, 260, 261,
352, 353, 366, 367

Coakley, S., 211, 214, 215, 216, 369

Coda, P., 246, 247, 367

Colombás, G. M., 339, 367

Como, G., 26, 278, 284, 289, 297, 298,
300, 301, 305, 307, 312, 313, 317,
321, 323, 324, 325, 327, 328, 330,
333, 335, 337, 349, 367

Corbin, M., 131, 132, 137, 140, 141,
154, 235, 241, 254, 367

Courcelle, P., 31, 69, 119, 120, 121, 367

Cvetkovic, C. A., 25, 165, 166, 179, 219,
229, 230, 282, 367

Davy, M. M., 22, 24, 330, 367

De Andía, Y., 220, 367

De Ena, J. E., 81, 367

De la Torre, J. M., 199, 367

Déchanet, J. M., 24, 25, 65, 66, 67, 69,
71, 223, 241, 265, 266, 296, 304, 305,
307, 309, 310, 312, 313, 314, 315,
367, 368

Desthieux, M., 20, 181, 185, 191, 200,
208, 213, 219, 269, 270, 319, 329, 368

Díaz Muñoz, G., 94, 368

Dideberg, D., 154, 155, 368

Dolby Múgica, M. C., 135, 142, 143,
147, 368

Doucet, D., 124, 368

Elder, E. R., 20, 21, 25, 67, 271, 272,
273, 274, 278, 284, 323, 340, 341,
346, 368, 374, 375

Fabro, C., 250, 368

Falchini, C., 317, 318, 368

Falque, E., 29, 187, 188, 369

Fierro, M. A., 49, 369

Finotello, F., 205, 369

Fiske, A., 340, 369

García Peña, I., 44, 369

García-Baró, M., 125, 126, 369

García-Lomas, J., 15, 41, 89, 90, 91, 92,
363, 369

Gerson. Ll. P., 51, 54, 369

Gilson, É., 23, 27, 72, 150, 152, 157,
206, 303, 304, 312, 314, 369

Gioia, L., 131, 132, 133, 136, 138, 139,
140, 143, 144, 145, 150, 304, 311, 369

Grellard, Ch., 267, 269, 369

Grondin, J., 356, 369

Grube, G., 42, 43, 44, 369

Hadot, P., 58, 59, 369

Hamman, A. G., 165, 369

Hemmerle, K., 246, 247, 248, 249, 347,
370

Henry, P., 103, 121, 122, 370

Javelet, R., 309, 318, 319, 320, 370
 Justino, 30, 31
 Kent, B., 154, 157, 370
 King, P., 137, 370
 Kittel, G., 88, 370
 Kreeft, P., 85, 86, 370
 Lacrosse, J., 53, 54, 55, 57, 58, 63, 370
 Ladaria, L. F., 236, 243, 245, 370
 Leclercq, J., 27, 28, 32, 370
 Lemoine, M., 25, 30, 67, 214, 363
 Lemonon, J. P., 90, 93, 370
 Madec, G., 105, 119, 120, 370
 Magnard, P., 231, 370
 Marcel, G., 202, 203, 205, 206, 207, 217,
 370
 Marion, J.L., 100, 112, 127, 177, 181,
 187, 188, 194, 217, 254, 255, 256,
 262, 276, 327, 338, 352, 355, 370
 Martín Velasco J., 59, 370
 McDermott, J., 303, 371
 McGinn, B., 166, 198, 211, 213, 214,
 219, 223, 315, 318, 371
 McGuire, B. P., 340, 371
 Melisi, R., 324, 371
 Mellerin, L., 21, 371
 Montanari, C. A., 191, 192, 208, 227,
 229, 230, 327, 371
 Morante, E., 13, 371
 Moreschini, C., 102, 104, 239, 371, 372
 Müller, A., 88, 89, 90, 371
 Nemeth, C., 173, 371
 Nouzille, Ph., 199, 200, 201, 202, 203,
 217, 340, 371
 Nussbaum M., 46, 47, 48, 50, 74, 160,
 372
 Nygren, A., 99, 372
 O'Donnell, J., 112, 113, 114, 116, 117,
 120, 122, 124, 372
 Oroz Reta, J., 105, 132, 372
 Ortiz de Landázuri, M. C., 42, 49, 372
 Padrón, H. J., 187, 205, 206, 372
 Pedro Abelardo, 21, 22, 32, 33, 198, 234,
 237, 240, 264, 265, 266, 269, 272, 298
 Pegueroles, J., 149, 150, 151, 372
 Penna, D., 26, 239, 283, 291, 298, 299,
 300, 302, 312, 315, 317, 318, 321,
 328, 329, 330, 331, 332, 350, 351, 372
 Peretó Rivas, R., 67, 200, 372
 Pierre, T. O., 58, 198, 231, 303, 371, 372
 Pigler, A., 54, 55, 56, 57, 372
 Platón, 19, 30, 38, 40-55, 58, 60, 61, 62,
 63, 69, 72, 88, 103, 104, 125, 126,
 127, 159, 160, 251, 293, 369, 372,
 373, 374

Plotino, 19, 38, 40, 49, 51-70, 71, 72, 78,
 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109,
 118, 119, 131, 160, 170, 195, 251, 286
 Rahner, K., 209, 373
 Ratzinger, J., 247, 373
 Ravasi, G., 75, 76, 78, 79, 80, 83, 373
 Reale, G., 40, 41, 109, 110, 111, 118,
 182, 373
 Ricardo de san Víctor, 242, 243, 245,
 364
 Ricoeur, P., 81, 172, 373
 Rist, J. M., 54, 56, 59, 60, 61, 62, 63, 64,
 102, 104, 105, 106, 107, 151, 373
 Rivera de Ventosa, E., 158, 159, 373
 Robin, L., 40, 373
 Rosales, D. I., 184, 185, 197, 373
 Rosenzweig, F., 77, 79, 81, 84, 373
 Rossini, M., 309, 312, 373
 Rousselot, P., 23, 303, 314, 371, 373
 Ruiz Campos, M., 25, 235, 236, 237,
 240, 241, 242, 244, 249, 253, 267,
 269, 373
 Ryan, P., 181, 188, 315, 373
 Rydstrøm-Poulsen, A., 21, 25, 220, 221,
 222, 223, 225, 226, 243, 251, 252, 374
 Saword, A., 167, 169, 170, 178, 374
 Schökel, L. A., 77
 Silva, R., 172, 241, 374
 Simón, A., 27, 374
 Sócrates, 30, 31, 32, 38, 40, 41, 46, 47,
 125, 126, 186, 260, 352, 369
 Spicq, C., 88, 90, 91, 92, 374
 Standaert, B., 76, 374
 Stump, E., 73, 75, 77, 137, 154, 156,
 366, 370, 371, 374
 Szlezak, Th., 41, 374
 Teske, R., 109, 374
 Tillisch, R. M., 259, 374
 Tomasic, T. M., 25, 67, 68, 69, 70, 71,
 107, 173, 174, 175, 186, 234, 235,
 237, 238, 239, 241, 242, 244, 248,
 249, 251, 344, 375
 Tornau, Ch., 153, 154, 156, 157, 375
 Trottmann, Ch., 32, 34, 35, 366, 375
 Tyler Sergent, M., 20, 66, 259, 321, 374,
 375
 Uña Juárez, A., 53, 58, 61, 111, 113,
 115, 117, 118, 129, 130, 375, 376
 Van Fleteren, F., 103, 104, 376
 Verdeyen, P., 20, 21, 23, 24, 25, 245,
 246, 253, 296, 297, 321, 326, 328,
 330, 348, 349, 350, 351, 376
 Verdú Berganza, I., 31, 111, 123, 124,
 126, 129, 150, 151, 157, 158, 169,

170, 172, 185, 186, 195, 197, 213,
260, 279, 280, 292, 294, 376

Vergés, S., 83, 90, 92, 93, 376

Vlastos, G., 44, 45, 46, 48, 50, 160, 376

Walsh, J., 211, 376

Warnach, V., 89, 94, 95, 96, 368, 377

Wischmeyer, O., 93, 377

Zambrano, M., 113, 377

Zerbi, P., 21, 22, 377

Zwollo, L., 102, 103, 104, 107, 108, 109,
131, 377