

## EL “ROSTRO DE SU GRACIA” Acercamiento al nexo entre el amor y el Espíritu Santo en la obra de GUILLERMO DE SAINT THIERRY\*

**Anneliese Meis Worms**

Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesora en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile y del Pontificio Seminario Mayor San Rafael de Valparaíso.

El presente estudio trata de dilucidar el nexo entre el amor y el Espíritu Santo en la obra de GUILLERMO DE SAINT THIERRY<sup>1</sup>. Es decir, se aventura a entremeterse en un complejo campo del

---

\* Este trabajo sintetiza los principales resultados del Seminario *Teología Medieval*, llevado a cabo durante el 1<sup>er</sup>. semestre de 2000 a nivel de Postgrado en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

<sup>1</sup> Cf. P. DINZELBACHER, “Wilhelm v. St. Thierry”, *LMA IX*, 186-187; P. VERDEYEN, “En quoi la connaissance de Guillaume de saint-Thierry a-t-elle progressé depuis le colloque de 1976?” *RevSc 73*(1999) 17-2, comentando la obra de J. DELESALLE, *Etre «un seul Esprit» avec Dieu*. (1 Co 6,17) dans les oeuvres de Guillaume de Saint Thierry, París 1994, constata que Guillermo es «le théologien par excellence de l'Esprit Saint». Cf. P. VERDEYEN, *Guillelmi A Sancto Theodorico Opera Omnia*, Pars Expositio supera Epistolam ad Romanos, CCH LXXXVI, Tyrnholti 1989; L. BOUYER, *La spiritualité de Citeaux*, París 1954, 89-154.

saber filosófico<sup>2</sup>, que despierta un interés peculiar dogmático de la Antropología Teológica en torno a la Gracia -Dios mismo- y su interrelación con el hombre-criatura<sup>3</sup>. Se propone, por consiguiente, aportar a la emergente distinción entre la gracia creada e increada en la Temprana Edad Media<sup>4</sup>.

## I El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios

GUILLERMO define al hombre como «creado a imagen y semejanza de Dios», refiriéndose a una verdad fundamental teológica, de especial relevancia en la tradición patristica; él la hace suya como principio básico de su propia Antropología (*Exp Rom 7*)<sup>5</sup>. En efecto, el ser humano entero es imagen de Dios Creador, según su estatura erigida (*DNC A, 714B*)<sup>6</sup>, pero más especialmente de Dios Trino y Uno, gracias a las tres potencias del «alma racional» (*ExpCant, Prol, 1;14*)<sup>7</sup>, memoria, imagen del Padre; inteligencia, imagen del Hijo y voluntad, imagen del

<sup>2</sup> Cf. J. DISSE, "Liebe und Erkenntnis. Zur Geistmetaphysik Hans Urs von Balthasars", *MThZ* (1999) 19-227; M. SCHELER, Cf. J.C. CONTRERAS, "Maurice Merleau-Ponty. La dialéctica como silencio y práctica encarnada", *Mensaje*, 487(2000) 42/106-111/47. Las controversias filosóficas, teológicas contra Abelardo estaban fichadas por la pregunta, "¿cómo el hombre, sin que pretenda absorber a Dios, puede acercarse a El con la razón?" Cf. G. LAUTENSCHLAGER, "Wilhelm von Thierry", *BBK XV* (1999) 1506-1508.

<sup>3</sup> H. U VON BALTHASAR, *Gloria. I La percepción de la forma*, Madrid 1985, 257-259.

<sup>4</sup> Cf. G. GRESHAKE, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg-Basel-Wien 1977, 56-61

<sup>5</sup> L. MALEVEZ, "La doctrine de l' image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry", *RSR* 32 (1932) 178-205; 257-279; Cf. B. MCGINN, *The growth of Mysticism II*, New York 1994, 229: *imago* = la parte esencial u original en la naturaleza divina que hace de cada persona humana abierta a Dios; *similitudo* = se refiere primordialmente a la actividad participativa o perfeccionante por la cual somos o no semejantes a Dios en la manera como amamos y actuamos. GUILLERMO enseña que ambos, imagen y semejanza son dañados por el pecado, pero los efectos son más destructorés en el caso de la semejanza.

<sup>6</sup> Por su postura recta y la dignidad de dominar la creación. Cf. *Ep* 199.

<sup>7</sup> Cf. *Med XII* 14. Cf. O. BROOKE, "William of Saint-Thierry, Doctrine of the Ascent to God by Faith", *RTAM* 30(1963, 181-204; 33 (1966) 282-318

Espíritu Santo (NDA 5)<sup>8</sup>. El autor, por cierto, distingue respecto de ese alma el *animus*, que gobierna el conjunto humano en cuanto «espíritu»-*spiritus* (Ep 206)<sup>9</sup> o «mente»-*mens* (NDA 20)<sup>10</sup>, parte superior, en cuya «cúpide fina»-*principale mentis* (NDA 20)-radica la imagen de Dios, del *anima*, el alma en su estado natural en cuanto principio vital que vivifica todo el cuerpo.

Tal imagen no es una realidad estática, sino un acontecimiento relacional, vivo y dinámico, que se realiza por el amor (Exp Cant 21). Ese amor crea -*efficit*- al hombre semejante -*similis*- a Dios, en la medida en que el «sentido de la vida»-*sensus vitae*- lo une a Aquel quien es Amor-*afficit* (Exp Cant, Prol 1). Por lo cual, el que vive del «Espíritu de la vida», es decir, el que contempla la gloria de Dios con el rostro descubierto, se transforma en esa misma imagen, por la acción del Espíritu del Señor. Cabe analizar, entonces, la articulación básica del amor en el hombre, «espíritu creado» por Dios a su imagen, para precisar la relación con la acción del Espíritu Santo, Espíritu increado (Exp Cant, Prol 1)<sup>11</sup>.

### I.- La articulación del amor en el alma racional

El «alma racional» está impulsado por el «deseo de poseer a Dios» (Exp Cant, Prol 1;3) y «tiende tanto más ardientemente hacia Dios cuanto más purificada está en sí misma, tanto más purificada cuanto más libre de las cosas materiales para tender a las espirituales» (Exp Cant, Prol 1). En propiedad, hay en el ser humano un deseo de unirse a Dios por el amor-*desiderium* (Exp Cant, Prol 1;4), un apetito natural (Exp Cant 5), que por su naturaleza tiende hacia el ascenso superior (Spec 71), pero que requiere de la purificación. ¿En qué medida ese deseo es natural o, más bien, pertenece a la naturaleza del hombre?

<sup>8</sup> Cf. L. BOYER, *La spiritualité de citeaux*, Paris, 1954, 124-127. G. MADEC, "A propos de sources de Guillaume de Saint-Thierry", *REA* 24 (1978) 302-309. Cf. Ep. 242.

<sup>9</sup> C. VULLAUME, "La connaissance de Dieu d'après de Guillaume de Saint-Thierry", *CollCist* 57 (1995) 249-270; 252; Cf. DNA 3.

<sup>10</sup> Cf. NDA 24, o su "ojo": SF 3.

<sup>11</sup> Cf. Exp Cant 95.

En efecto, si el amor es «luminoso y vivo», es «libre y libera de la corrupción», tanto más dulce *in affectu* y permanente *in effectu* (*ExpCant, Prol 1*): no volcado sobre las creaturas, se convierte en la intimidad del alma-*conscientia*-, en «delectación»-*amor fruentis*- (*ExpCant, Prol 3*). Pero, sea como sea o en cuanto «tierna inclinación hacia el objeto»-*amor*- o «afecto espiritual»-*caritas*- o «apetito natural que despierta un objeto deleitable»-*dilección*- (*ExpCant 5*), el amor sólo se comprende en la medida en que es «experimentado», más que «una voluntad vehemente» (*Med XII, 12*).

Tal experiencia del amor en cuanto *deseo* y *delectación* se interrelaciona, de modo connatural, con la razón-*ratio*-, facultad-*habitus*- del hombre, por excelencia, que actúa en vista a su «conveniencia con la verdad», y en correspondencia con la receptividad de cada cual (*ExpCant 125*). Pero como existen realidades que sobrepasan la razón, en todo lo que ella piensa de bien y bello, recibe la belleza y el bien de parte de aquella realidad de la cual esas proceden (*ExpCant 25*). De esta manera, los «ojos de la razón» se abren para la inteligencia sólo bajo la gracia (*ExpCant 155*), «los rayos del sol de justicia» en otras palabras.

La razón, por su parte, coordina el conjunto humano en cuanto espíritu-*spiritus*-, de tal modo que «el cuerpo tiene derecho, para vivir, a cierta solicitud por parte del espíritu, y a su vez, debe servir en todo al espíritu, para que éste pueda fortalecerse; uno y otro deben pertenecer a Dios, a fin de que todo el hombre lo sirva» (*ExpCant 124*). Cuando la razón, de hecho, llega a sus límites, el sentir-*sensus*-, en calidad de facultad ligada al cuerpo le permite llegar más lejos (*ExpCant 124*). El alma racional, pues, no sólo, tiene cinco sentidos análogos a los sentidos corporales (*ExpCant 90*), sino también queda afectado por el objeto de la razón, -en este caso, Dios-, de tal manera, que ese se le impregna a través de un conocimiento directo semejante al tacto o gusto en la «unidad del Espíritu». Pese a que «hay una enorme desemejanza entre la imagen y la realidad» (*ExpCant 18*), se interpreta y expone una genuina experiencia cognoscitiva de Dios de parte del hombre.

Esta experiencia acontece, sobre todo, en la conciencia-*conscientia*- la que, más allá, de una connotación moral básica, GUILLERMO designa «el sujeto en su unidad operativa»<sup>12</sup>. Como tal, la conciencia «refleja con toda fidelidad la gracia que obra en ella», del mismo modo que «la expresión del rostro traduce de ordinario, a los ojos de los hombres, la gracia que experimenta la conciencia»<sup>13</sup>. Sin duda, expresión relevante del rostro humano en cuanto expresión de lo experimentado en la interioridad. De tal modo, el rostro no sólo se concibe en cuanto interrelacionado con el cuerpo, sino también con la inteligencia y la verdad. Debido a ello, el hombre siempre es rostro que siempre busca el Rostro de Dios (*ExpCant 16*).

Estos elementos esbozados señalan que el ser humano es espíritu creado a imagen y semejanza de Dios, es decir, alma racional y muestran que ellos se compenetran dinámicamente, a partir del amor, lo cual sólo es posible gracias a la acción fundante de la «gracia creadora» (*ExpCant 19*). Ella garantiza, pues, la participación del hombre en Dios a través de relaciones totales, aunque desproporcionales y diversificadas tanto al interior del hombre cuanto en su relación con Dios (*Spec 9; 10*). De esta manera, el «alma racional» articula aquella triple semejanza, que GUILLERMO evoca en su *Epístula de oro*, al referirse al alma que vivifica todo el cuerpo, a su actuar a través de la virtud y a la misma unidad del Espíritu. Sólo las dos últimas semejanzas se pueden perder por el pecado, mientras la primera es imborrable.

## 2.- *La pérdida de la semejanza con Dios*

Una vez destacada la constitución del ser humano a partir del amor, con GUILLERMO nos referimos a la progresiva pérdida de la semejanza de Dios a partir del enfriamiento del amor experimentado, que se completa por un cambio de naturaleza y desemboca en la desaparición de la conformidad con Dios (*Exp Cant 166*).

<sup>12</sup> Cf. Ch. BERNARD, *Le Dieu des mystiques. Les voies de l'intériorité*, Paris 1994, 288-290.

<sup>13</sup> *Idem*. Cf. *ExpCant 66*.

El autor, en efecto, constata un debilitamiento del amor, después de la experiencia inicial del amor, cuando habla de la «angustia», del «fastidio» y del «alejamiento» (*Exp Cant 3*), que conlleva el ocultamiento del Espíritu Santo (*Exp Cant 27ss*) y la pérdida de la belleza inicial (*Exp Cant 47*). Se produce «una humilde confesión de la negrura, de las tinieblas de la conciencia (*Exp Cant 48*) a causa del alejamiento del sol, que ha retenido la luz de su gracia» (*Exp Cant 50*). Pese a todo, el «amor sigue intacto» (*Exp Cant 48-50*) y aunque el «alma racional se siente vil es un objeto precioso. Pero, en la medida en que el hombre ha abandonado a Aquel, de quien es imagen, se ha visto impregnada de imágenes extrañas» (*Exp Cant, Prol 2*).

De ahí que emerge un segundo momento en la pérdida de la semejanza: ella no sólo es privación, sino implica una transformación de ser, que se refleja, sobre todo, en el rostro humano. Pero como el rostro articula tanto lo propio del cuerpo como del alma, y asume su expresión límite, personal afecta al hombre entero. Si en este sentido el autor constata que el rostro humano, no sólo ha perdido su belleza primitiva, sino se ha transformado en un «rostro de buitre», que «en el tiempo en el que se apartó de Dios el espíritu inclinado a la carne y la carne al pecado le habían dado» (*Exp Cant 70*), entonces, apunta a una desfiguración radical.

Esta desfiguración conlleva la pérdida definitiva de la semejanza con Dios (*Exp Cant 83*), expresada en una desemejanza de la voluntad, pues «de por sí la libertad sólo es libre para pecar» (*Spec 9*). Lo cual conduce a que el ser humano puede compararse a las bestias sin inteligencia, tras haberse hecho semejante a ellas. Este es, por consiguiente, su pecado, gozar injustamente y utilizar injustamente, al amar cualquier cosa o al prójimo o a sí mismo, sin referirlo a Dios, sino para gozarlo en sí mismo (*Exp Cant Prol, 2*). De tal manera, el hombre queda replegado sobre sí mismo (*Exp Cant 131; 161*); está privado de su conformidad con Dios (*Exp Cant 166*) aunque «siempre mantuve en el afecto la impronta de tu rostro» (*Med IX 6*); permanece expuesto a la condenación, que desemboca en la muerte (*Exp Cant 157*)<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Cf. *Med IX, 6*.

Cabe constatar que la pérdida de la semejanza del hombre con Dios se produce a partir de una experiencia positiva inicial, que en el *Exp Cant* se explicita como una primera experiencia del amor nupcial, mientras que en la mayoría de los textos se identifica con el paraíso (*Med IX 6*). En tal medida esa pérdida bien parcial o bien total, es prevista por Dios y, por lo mismo, resulta una cuestión que pertenece al misterio de la predestinación. De todos modos, la recuperación de la semejanza en cuanto plenificación de la imagen se inicia con la infusión de la gracia.

### 3.- *La infusión de la gracia donante*

Para GUILLERMO, el hecho de que el hombre se encuentre en la «región de la máxima desemejanza» no sólo es el resultado de la pérdida de la semejanza, sino indica también el lugar donde acontece la «infusión de la gracia de Dios» (*ExpCant 76*)<sup>15</sup>, en cuanto «experiencia evidentísima» (*Exp Cant 53*), que llama al hombre de regreso a su «región propia» (*Exp Cant 30*)<sup>16</sup>.

Se trata, sin duda, de una nueva iniciativa de Dios, quien infunde su gracia en el ser humano, mediante el Espíritu Santo (*NDA 3*)<sup>17</sup>, de tal modo, que éste queda iluminado por el resplandor de Su Rostro (*Exp Cant 54; Spec 26*). «Ciertamente, dice en *ExpCant*, no se puede dudar que, para amarte de ese modo, ella ha tenido que ser iluminada alguna vez por el resplandor de tu rostro» (*Exp Cant 54*). Esto es la evidencia de una «experiencia certísima», que requiere ser preparada como se puede apreciar por la siguiente petición: «envía sobre mí tu espíritu, para que llegue a conocer(...) qué efusión de la gracia se requieren en el ánimo de aquel a quien haces digno, Tú, que tienes misericordia de quien quieres» (*Exp Cant 55; 57*).

Nos anima apreciar aquí la acción de Dios, en el ayer y en el presente. Sin duda, ésta se origina en la intervención proveniente de Su gracia (*Exp Cant 91*), es decir, remonta a la presciencia y la predestinación con que Dios actúa (*Exp Cant*

<sup>15</sup> Cf. *Med VII, 8*.

<sup>16</sup> Cf. *Spec 24*.

<sup>17</sup> Cf. *Gn 2,7; Med XII, 10*

158). Pues, «la presciencia de Dios, con respecto a ti, es su bondad hacia ti; la predestinación, está operando ya en ti, la elección es la obra misma; el conocimiento, el sello de la gracia al que se refiere el Apóstol, cuando dice: “El fundamento puesto por Dios se mantiene firme, marcado con este sello: el Señor conoce a los que son suyos»» (*Exp Cant 66*)<sup>18</sup>.

En efecto, bajo el impulso de la gracia la naturaleza del hombre se restaura a través de un proceso de innovación a la luz del rostro de Dios, para terminar en su perfección, pues «en el momento en que la gracia visita al alma, el espíritu adherido a Dios, la carne al espíritu, le dan un rostro de paloma, radiante de humildad, de castidad, del encanto de la santa simplicidad» (*Exp Cant 70*). Sin duda, la gracia es Dios mismo en la medida en que El se da; sin embargo, esa misma y única gracia se diversifica según las diversas disposiciones del espíritu humano (*SA 285*).

*Sintetizando* este primer paso, la «gracia creadora», a modo de un lirio hermoso, aunque estéril (*Exp Cant 22; 174*), promete frutos recién bajo el «sol de justicia». Este penetra las tinieblas del espíritu humano y lo fecunda a través del dinamismo restaurador de la semejanza de Dios en el hombre por medio de la «gracia donante»<sup>19</sup>. Vale, pues, aseverar: «el amor es propio de la naturaleza, el amarte lo es de la gracia y el afecto es la manifestación de tu gracia» (*Med XII, 17*).

## II- El dinamismo restaurador de la semejanza de Dios en el ser humano.

Para GUILLERMO la recuperación de la semejanza de Dios en el hombre, más que un proceso de restitución, se efectúa como dinamismo de ascenso amoroso a Dios Padre (*Exp Cant 41*), posibilitado por el descenso del amor de Dios hacia el hombre por medio de la encarnación del Hijo (*Exp Cant 83*) y puesto de

<sup>18</sup> Cf. *Spec 10*.

<sup>19</sup> Cf. *Exp Cant 170*.



relieve a través de la acción de la gracia en la «unidad del Espíritu» (*Exp Cant 55*)<sup>20</sup>.

1.- *El triple ascenso del ser humano a Dios*

GUILLERMO describe el ascenso de Dios a través de tres estados que se suceden y compenetran a la vez, en cuanto «grados ascendentes» en el corazón (*Med XII, 10*)<sup>21</sup>, tanto a nivel de oración (*Exp Cant 41*) cuanto de conocimiento (*AF 36ss*), involucrando al ser humano en su realidad integral de cuerpo y alma (*Exp Cant 41; 83*)<sup>22</sup>. Un tal ascenso requiere «ante todo de una gran voluntad, después una voluntad iluminada, finalmente una voluntad afectada» (*Med XII, 10*). De ello se colige: en todo ser humano que emprende la subida, la voluntad es energética; es iluminada conforme al don de Dios y afectada según el modo que le es propio (*Med XII, 10*).

En efecto, el primer estado llamado *animal* (*Exp Cant 14*) designa el alma en su estado natural, que requiere de purificación. El ser humano, pues, desea todavía algo que no es Dios mismo; ora con su espíritu, no con su mente, a través de imágenes corporales que le permiten percibir a Dios en las tinieblas. Pero pese a que se sirve de imágenes corporales, le alcanza la gracia de ser iluminado y de inflamarse en el deseo ardiente de una oración espiritual (*Exp Cant 16*). Este estado, el «de los sencillos», se mantiene en la cercanía del cuerpo, pero ya desea superarlo<sup>23</sup>.

El segundo estado, el *racional*, atestigua una profundización con respecto al primero: el ser humano «obra guiado por su razón, actúa y se esfuerza precisamente inspirado por la razón, trabajando constantemente sobre sí mismo, hasta que victorioso de sí, consigue superar todo eso y pasa a las cosas del espíritu» (*Exp Cant 19*). En este estado, cuyo resultado es la ciencia (*Exp Cant 27*), la gracia se apodera de la razón, del espíritu de vida y actúa con una enorme diferencia y diversificación en el

<sup>20</sup> Cf. *Spec 56*.

<sup>21</sup> Cf. *AF 36ss*.

<sup>22</sup> Cf. *Med XII, 9*; M.M. DAVY, "Les trois étapes de la vie spirituelle d'après Guillaume de saint-Thierry", *RSR 33* (1933) 569-588.

<sup>23</sup> Cf. H. BLOMMESTIJN, "Progrès-Progressants", *DSp XII/2*, 2389-2405.

hombre, transformando los efectos en afecto duradero (*Exp Cant 19*). Mientras el hombre en sus deseos siempre es racional, en la tendencia de amor es espiritual, como puede apreciarse en el tercer estado (*Exp Cant 23*).

Finalmente, cuando el hombre pasa al estado *espiritual*, se renueva a imagen de Dios (*Exp Cant 19*): el ser humano actúa acorde a que Dios es espíritu, de tal modo todo su proceder se transforma en sentimiento profundo (*Exp Cant 17*). Mientras su fisonomía comienza a renovarse a imagen de Dios por la acción del Espíritu Santo, la gracia actúa y transforma todo en un afecto de piedad, en una imagen de caridad, en un rostro que busca a Dios: «Entonces el hombre se esfuerza por conocer a Dios, en cuanto es posible, y en ser conocido por El» (*Exp Cant 19*). Esto significa que ha entrado en la «bodega», que se identifica con la sabiduría (*Exp Cant 28*).

*En síntesis*, resulta evidente que «el hombre del anhelo», quien en la medida en que asciende, recupera su semejanza con Dios, a la par recibe la perfección no por propio arbitrio, sino por la gracia de Dios, que desciende (*Exp Cant 20*).

## 2.- El descenso de Dios por la Encarnación y la infusión del Espíritu Santo

Por mucho que el hombre asciende a Dios, cada vez más descubre que Dios mismo anticipa este ascenso por su gracia, pues «nadie sube hasta ella, si ella no se digna descender a él» (*Exp Cant 202*). La gracia, de hecho, desciende al nivel del hombre y lo levanta hacia ella, «transformando la grandeza de su majestad en afectos familiares y amicales, y en experiencias de una cierta suavidad y bondad divinas» (*Exp Cant 21; Med XII, 10*), gracias a la encarnación (*Exp Cant 83*)<sup>24</sup>.

Efectivamente, la encarnación se concibe como bajada por etapas, de la siguiente manera: «la Esposa contempla al Esposo, que sale de un extremo del cielo para llegar al otro extremo, a través de estas etapas: venida del cielo al seno materno, del seno materno al pesebre, del pesebre a la cruz, de la cruz al

<sup>24</sup> Cf. *Idem*, 23.

sepulcro, del sepulcro al cielo» (*Exp Cant 150*). Esto significa que «cuando el Esposo viene hacia la Esposa, salta sobre las montañas, pasa brincando por las colinas, es decir, eleva a algunos a las alturas, por la gracia de la contemplación, y dispone de otros para dedicarlos a las regiones inferiores de una actividad necesaria» (*Exp Cant 150*).

Sin duda, hay un continuo fluctuar entre presencia y ausencia, revelación y ocultamiento del Hijo Encarnado: se le revela a la esposa el nombre del Esposo y el misterio contenido en ese nombre. Luego cuando el amor ha encendido como una llama el corazón de la Esposa, el Esposo se retira de su presencia y parte, y con El desaparece todo el encanto y el esplendor de las habitaciones. «Retirándole el encanto de su presencia y la alegría de ver su rostro, como se dice de los judíos, se marchó y se ocultó de su vista» (*Exp Cant 26-27*).

De todos modos, el Encarnado se ha unido estrechamente a la Humanidad por su «condescendencia», y por ende se constituye en fuente del Espíritu Santo, lo que indica el beso de aquellos labios sobre los cuales ha sido «derramada la gracia» (*Exp Cant 30*), cuando se afirma: «Cristo-Esposo ofreció un beso del cielo a su Iglesia, su Esposa, cuando, como Verbo hecho carne, se le aproximó tanto que se unió a ella con una unión tan íntima que llegaron a ser una sola cosa; Dios se hizo hombre, el hombre llegó a ser Dios; este es el beso que (el Esposo) ofrece e imprime a su esposa, el alma fiel, cuando produce en ella un gozo personal y exclusivo, que nace del recuerdo de los beneficios comunes y la inunda con la gracia de su amor, mientras atrae el espíritu de ella hacia El y le infunde el suyo, para hacer de los dos un solo espíritu» (*Exp Cant 30*).

Destaquemos, a modo de síntesis: el descenso de Dios no sólo es dinámico, adquiere índole compartida tanto entre Dios y el hombre cuanto anticipado por El, con una fuerte tendencia de hacer progresar al hombre «en la esperanza hacia una novedad superior» (*Exp Cant 32*), en aquel instante cuando coincidirán el amor y la inteligencia en la «unidad del Espíritu».

### 3.- *El amor en cuanto inteligencia en la «unidad del Espíritu».*

Sin duda, es decisiva la coincidencia de ascenso y descenso, con su desborde súbito (*Exp Cant 149.*), en la medida en que el amor se identifica con el intelecto a través del Espíritu.

Para GUILLERMO el amor y la razón se complementan en un solo acto, a modo de dos ojos, que se transforman en un solo ojo (*Exp Cant 57*)<sup>25</sup>, lo cual no resulta extraño a la luz de la constitución del ser humano, precedentemente ya esbozada. Sin embargo, a primera vista no resulta tan obvia esta identificación: significa que allí donde la razón termina, el amor comienza; de hecho, se da una compenetración y simultaneidad pericorética de ambas facultades, que se produce súbitamente en el *excessus mentis* (*Ep 258*)<sup>26</sup> acorde a su modelo trinitario (*Exp Cant 64*), según el cual el «amor sólo es posible entre dos», pero de tal modo que «*Amor ipse intellectus est*» (*Adv Abael 258A*).

Para apreciar esta compenetración perijorética entre amor y razón es necesario invertir las perspectivas: el arquetipo se conoce en la medida en que el hombre se conoce a sí mismo (*Exp Cant 62*): en su propia alma se encuentra la imagen de Dios (*Exp Cant 58-60; 70-74*), una «imagen de caridad», «un rostro que busca a Dios». Sucede tal, que, cuando el hombre «se esfuerza por conocer a Dios, y en cuanto es posible ser conocido por El, se le revele el rostro de su gracia, y a la vez, el de su propia conciencia» (*Exp Cant 19*). La identificación entre amor y conocimiento se produce a partir del hecho que uno se transforma en lo que ve (*Exp Cant 75; 160-161*), lo cual, según GUILLERMO, está mediado por el rostro.

Entonces, el amor de Dios se identifica con el conocimiento del «rostro de su gracia» a partir de aquella mutua compenetración en el Espíritu (*Exp Cant 75*), que traduce el

---

<sup>25</sup> Cf. J. DELESALLE, "Amour et Connaissance, «Super Cantica Canticorum» de Guillaume de Saint-Thierry", *Collectanea Cisterciense* 49(1987) 339-346; K. RUH, "Die Augen der Liebe bei Wilhelm von St. Thierry", *Theologische Zeitschrift* 45 (1989)103-114.

<sup>26</sup> Cf. P. DINZELBACHER, *o.c.*, 187.

«coloquio mutuo» entre Esposo y Esposa (*Exp Cant 19*), testimonio de una visión de Dios ya iniciado en el tiempo (*Spec 67*), después de haberse hecho «un sólo espíritu» (*Spec 65*). Con esto se produce la semejanza más perfecta, según «lo que Dios es por naturaleza, el hombre espiritual lo llega a ser por gracia» (*Exp Cant 94*). Esto significa que el hombre queda sellado «por la semejanza divina más allá de las posibilidades de la naturaleza humana, y más acá que la esencia divina» (*Med VI, 7*). Persiste la diferencia-*aliter*-, pero existe la semejanza-*similitudo* (*Spec 69*).

De este modo, para  *sintetizar*, puede concluirse con GUILLERMO: «el alma realiza su definición de «alma racional», cuando recordando piadosamente a Dios, llegue a conocerlo, conociéndolo humildemente, llegue a amarlo, y, amándolo con ardor y sabiduría hasta llegue a gozar de su experiencia» (*Exp Cant 88*) en la unidad del Espíritu Santo.

### III- El Espíritu Santo , donante y don de amor

Cuando GUILLERMO afirma que el hombre espiritual asciende a ser por gracia lo que Dios es por naturaleza (*Ep 263*), no sólo remonta la gracia a su fuente, el amor del Padre y del Hijo que es el Espíritu Santo (*Spec 71*), sino además permite descubrir la perijoresis de amor entre el Espíritu Increado y espíritu creado hecho uno con el Padre y el Hijo a través de las facultades connaturales del alma, que la constituyen imagen de la Trinidad: voluntad, memoria, inteligencia (*Exp Cant 46; 89*)<sup>27</sup>, gracias a que el Espíritu Santo es a la vez don y donante, amado y amor y obra en nosotros por gracia, lo que es en el Padre y en su Hijo por naturaleza (*Med VIII, 1*)<sup>28</sup>, comunión de ambos (*Spec 71*).

<sup>27</sup> Cf. *NC 721*.

<sup>28</sup> Cf. *Adv Abael 260B; Cf. 261B*.

1.- *El Espíritu Santo, el «amado de mi alma».*

Quando la Esposa identifica al Espíritu Santo en cuanto «amado de mi alma» evoca esa misma dilección, que «sostiene la debilidad de la que ora» (*Exp Cant 53*). Pero podría significar también «una gracia más elevada», «el suave encanto del amor del Esposo que la ama, y se realiza en ella lo que dice el Apostel: El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado(...) El primer conocimiento que el Esposo tuvo de la Esposa, fue el don de la divina sabiduría, el primer movimiento del amor, la infusión gratuita del Espíritu Santo» (*Exp Cant 76*). Pero con respecto a la Esposa, conocer y amar al Esposo son una misma cuestión, pues, en esta materia, el amor mismo es conocimiento (*Exp Cant 57*).

Las diversas imágenes aplicados al Espíritu Santo expresan, sobre todo, su relación con el Padre y el Hijo «su beso mutuo, su abrazo, su amor, su bondad y todo lo que, en esta unidad infinitamente simple, es común a ambos. Este todo y su conjunto es el Espíritu Santo, Dios, caridad, donante y don al mismo tiempo» (*Exp Cant 95; 132*). Pero ese beso lo intercambia con la esposa, de tal modo que «la esposa comienza a conocerse como es conocida y los amantes, en sus besos, por un mutuo y suave intercambio, transfunden uno en el otro sus almas, así el espíritu creado se derrama enteramente en el Espíritu que lo crea por esta misma efusión; a su vez, el Espíritu creador se infunde según quiere y el hombre se hace con Dios un sólo espíritu» (*Exp Cant 95*), también la unidad de voluntad, su identidad (*Exp Cant 130- 131-132*).

A su vez, cuando «el Espíritu Creador se infunde, según quiere, el hombre se hace con Dios un solo espíritu» (*Exp Cant 95*), más precisamente la semejanza de voluntad permite un espíritu con Dios, en la identidad de voluntad, de tal modo que «su rostro y tu rostro estén eternamente unidos por el beso de la caridad, es decir,(...) por la unidad de voluntades» (*Exp Cant 131*) en «un abrazo, que es el Espíritu Santo. El, comunión, caridad, amistad, abrazo del Padre y del Hijo, es también todo esto en el amor del Esposo y la Esposa. Pero allí es la majestad de la naturaleza consustancial, aquí en cambio, don de la gracia;

allí, dignidad, aquí dignación. Sin embargo, es el mismo Espíritu, absolutamente el mismo» (*Exp Cant 132*).

De esta manera, la «gracia del Espíritu Santo» es la unidad y el amor del Padre y del Hijo en su plenitud (*Exp Cant 31*), es la gracia desbordante del Espíritu Santo, que actúa tanto en la voluntad cuanto en la memoria y la inteligencia (*Exp Cant 86; 85*). Es percibida por el afecto (*Exp Cant 80*), gracias a «tu rostro que presentas al rostro que te desea, el ósculo de tu boca que das en la boca de quien te ama, el abrazo de su amor a tu esposa que por ti suspira(...)» (*Med VIII, 5*).

## 2.- *El amor del Padre, profundidad recordada*

Si Dios Padre es como la fuente y el origen de la divinidad, el principio del Hijo y del Espíritu, que de él vienen y son lo que son gracias a Él (*AF 78*), la memoria en cuanto profundidad del alma es arrojado por el Padre como amor fontal hacia el Hijo y las creaturas, que quedan así inmersos en su amor (*NDA 3*). «Si la memoria se enfervoriza para comprender, pensando su fe, sin poner de ninguna manera su fin en el conocimiento, sino esforzándose por llegar al amor por medio de él, a menudo lo que busca se convierte muy pronto, para quien ama y se esfuerza, en una experiencia muy dulce» (*Exp Cant 122*).

De este modo, el alma recuerda que todo lo que hace Dios Padre, lo hace igualmente el Hijo (*Exp Cant 43; 46, 141*), cuya unidad es el amor (*Spec 68*). «El alma en la cual se ha enraizado el amor de la Palabra y de Dios su Padre, odia con vehemencia la propia memoria, cuando ella divaga en cosas extrañas» (*Exp Cant 122*) y piensa constantemente en Él (*Exp Cant 127*).

Por el recuerdo de las cosas pasadas nos adherimos al Señor, Dios nuestro. Pero es la gracia iluminadora que tiene la memoria fija en Dios: «Por la gracia iluminadora de su presencia constante, quiere tener la memoria fija en Dios y unida a Él de manera estable, un conocimiento luminoso de Él, un amor por Él que sobrepasa toda ciencia y, por el ejercicio de las virtudes, la continua suavidad de la gracia operante» (*Exp Cant 101*).

Se constata, entonces, que este proceso iluminador de gracia es la memoria que mantiene al hombre en la unidad del amor de Dios para con el hombre.

### 3.- *El Hijo amado, forma de la inteligencia*

El nacimiento del Hijo respecto del Padre es eterno por naturaleza. Ese mismo nacimiento en nosotros, es la adopción de la gracia. Para el Padre, ver al Hijo consiste en ser lo que es el Hijo; para nosotros, ver a Dios consiste en ser semejantes a Dios. He aquí la unidad, la semejanza, el mismo cielo en donde Dios habita en nosotros y nosotros en Dios (*Med VI 7*).

No cabe duda, que la inteligencia revela una semejanza peculiar con el Hijo, quien como Voz, Palabra, ilumina al alma inmersa en el amor del Padre (*Exp Cant 141*), una vez que el Hijo del Padre haya nacido en nosotros (*Med VI, 7*). Pues de igual modo, el Verbo de Dios, nacido de Dios y permaneciendo inseparablemente unido a El por su naturaleza divina existe en la esposa por el hecho de que obra en ella, y habla en ella (*Exp Cant 141*).

El Verbo de Dios habla a la que es su esposa, de modo que movido por la gracia iluminante sea unida al Padre (*Exp Cant 141*). Esta es la «voz de la gracia» (*Exp Cant 140*). Pues esa voz, Palabra de Dios es el poder de la inteligencia espiritual que produce un puro afecto en la inteligencia (*Exp Cant 141*): «vives entre ellos y ,poco a poco, vas dando forma con tu gracia a la fe, que gracia por gracia, Tu mismo derramaste en sus corazones; bajo su acción, van conformando a ella su mente y su vida, logrando esa semejanza que inmediatamente va acompañado de gozo» (*Exp Cant 100*).

El alma, transformada espiritual, que sale al encuentro del Esposo a modo de los saltos cualitativos del Verbo y reconoce al mediador a través de esa gracia, «el verbo de Dios viene al corazón de la que lo escucha y lo ama cuando, como ya dijimos, y por el hecho de oír el Verbo omnipotente, se transforma en lo que oye» (*Exp Cant 160*). Por tal causa, la humildad da forma a la gracia en conformidad con Cristo y sus sentimientos (*Exp Cant 107; 110*), porque el amor se goza en perderse (*Exp Cant 120*).



Cabe resaltar la frecuencia relativa con que aparece la gracia iluminante en la Antropología Teológica de GUILLERMO. El Espíritu Santo que *ad intra* es *afficit*, produce en el hombre -*efficit*-, el afecto-*afficit* (*Spec 65. Adv Abael, 258A*), tal como lo refleja el «rostro re-coloreado» del ser humano, una vez renovada su naturaleza por la «gracia del Espíritu Santo».

#### IV- El rostro transformado por la gracia

Si el Espíritu Santo en la unidad de amor del Padre y del Hijo es el «afectante» y el «afectado» a la vez, en el hombre espiritual es aquel que efectúa, pero de tal modo que el ser humano queda «afectado», por el que produce efectos -la crea por su efusión- de modo análogo, a como el espíritu del hombre actúa sobre el cuerpo y esta acción se trasluce en el rostro, la «gracia del Espíritu Santo» se expresa a través del rostro transformado del ser humano (*Exp Cant 91; Spec 67*), de tal modo que por su parte, descubre el nuevo Rostro de Dios (*Spec 67*).

##### 1.- El «rostro de paloma»

El estado inherente de la gracia del alma se actualiza a través de la fe, esperanza y caridad como principios de vida nueva (*Exp Cant 70; 83*). Gracias a la presencia del Espíritu no se trata de una mera esperanza, sino casi en la realidad (*Exp Cant 99*). De todos modos, se trata de un estado inherente al alma, una disposición habitual (*Exp Cant 172*), una cualidad (*NDA 15*), disposición que también se concibe como virtud y que con la infusión de la gracia se expresan a trasluz del rostro de la buena conciencia (*Ep 227*).

«Le llama paloma, porque la ha hecho suya, es decir, capaz de recibir al Espíritu Santo tal como apareció sobre el Señor en el bautismo, y le exhorta a emprender el vuelo de las inteligencias espirituales, a huir a la soledad del corazón, al secreto de su conciencia llena de simplicidad» (*Exp Cant 160*). Esa prenda del Espíritu Santo que se expresa mediante la fe, esperanza y caridad por la gracia iluminadora (*Exp Cant 179; Spec 25*), es

sobre todo, el amor de Dios, la caridad. Ella se traduce en frutos concretos del amor a Dios y al prójimo (*Exp Cant 105*) y en un gozō supraemiente (*Exp Cant 85*).

En *síntesis*: es a través de las personas singulares, que se actualiza la gracia del Espíritu Santo, pero con apertura a la comunidad (*Exp Cant 106*).

## 2.- La eclesialidad del rostro singular y su nexo con la colectividad

Hay un nexo innegable entre el rostro singular concreto y los muchos, el espíritu singular y los muchos (*Spec 71*) que componen la colectividad: «He aquí tu rostro para nosotros, Señor, y los nuestros para ti, colmados de una dulce esperanza. Revísteme con ésta tu salvación, y forma en mí ese rostro de tu Cristo, porque es imposible que lo rechaces cuantas veces compareciere delante de ti en tu santuario» (*Med X, 9*).

Pese a sus efectos desbordantes la concreción de la gracia del Espíritu Santo se concretiza fundamentalmente de modo nuevo: «El es el Espíritu del Señor que llena la tierra con la bondad de su omnipotencia, abunda en cada cosa según su capacidad y medida con la inmensa riqueza de una gracia sobreabundante, de modo que cada una guarda su orden y acepta espontáneamente su lugar. Prodigas sus bienes, dispone lo que es útil, distribuye a los piadosos y fieles los diversos géneros de gracia» (*AF 90*), aunque de modo desapercibido a los ojos del mundo (*Exp Cant 176*).

Siempre el amor de Dios «está en el alma del pobre, pero oculto como el rescoldo bajo las cenizas, hasta tanto que el espíritu, que sopla donde quiere, desee manifestarlo en la forma y medida que juzgue para común utilidad» (*Med XII, 18*). En los débiles, los pobres del espíritu, el Espíritu Santo realiza sus propias obras, no por necesidad, sino a causa de la sobreabundancia de su gracia y benevolencia (*Spec 70*).

«Entonces, así como antaño los nuevos sacramentos de la gracia pusieron fin a los antiguos, la realidad misma de todos los sacramentos pondrá fin a todos, absolutamente a todos ellos. Pues ya en los sacramentos de la Nueva Alianza comenzó a

despuntar el día de una nueva gracia, pero, en el momento de la consumación final, será el pleno mediodía, donde no existirá espejos ni enigma, ni «en parte», sino la visión cara a cara y la plenitud del sumo Bien, alrededor del cual solía girar la razón, en el cual se mantenía fija la inteligencia; ese Bien que el amor deseaba ardientemente, el afecto lo poseerá en el gozo, no por la inteligencia de la razón, sino por el amor iluminado» (*Exp Cant 176*).

No se trata de un impulso de amor producido de cualquier manera por el afecto, sino obrado por Dios al modo divino, como dice el Apóstol «El que nos ha destinado a eso es Dios» (*Exp Cant 176*).

### 3.- *La no plenitud del rostro transformado*

El abrazo entre el espíritu creado y el Increado, sin duda, «comienza aquí abajo, pero llegará a su perfección en otra parte, abismo que llama a otro abismo, éxtasis que sueña con otras cosas, muy distintas de las que ve, secreto que suspira por otro secreto, gozo que imagina otra alegría, suavidad que anticipa otra suavidad» (*Exp Cant 132*). Sin embargo, resulta válido que «Aquella visión, prometida en el futuro, es para otra y mejor vida que ya está incoada aquí en muchos hijos de la gracia» (*AF 2*).

En este sentido, es decisivo que la creación entera esté gimiendo ansiosamente por la plena manifestación de la gracia del Espíritu Santo (*Exp Cant 177*). Sin duda, la gracia del Espíritu Santo es desbordante en su plenitud y será unión plena y perpetua en la plenitud de la semejanza (*Exp Cant 98*). «(...)el Esposo y la Esposa no sólo se entregarán mutuamente, sino que se sentirán presentes en la mutua fruición; el Esposo ya no apacientará entre la triste esterilidad de los lirios, sino en la plena fecundidad de los frutos del Espíritu» (*Exp Cant 176*).

Tal plenitud, sin embargo, tendrá lugar recién cuando haya pasado la apariencia del mundo (*Exp Cant 99*), un gozo desmedido (*Exp Cant 86; 100*). Sin embargo, aquí sólo es primicia, prenda del Espíritu Santo, que se deja sentir por sus visitas (*Exp Cant 146*) en una cierta experiencia afectuosa (*Exp*

*Cant 102; 104*), que a la vez, despierta el disgusto respecto de lo imperfecto e inacabado del gozo (*Exp Cant 104*).

En *síntesis*, la transformación del rostro humano por la gracia del Espíritu Santo es una experiencia evidente, pero imperfecta todavía.

## V- *A modo de conclusión.*

Nuestro estudio se centró fundamentalmente en la relación entre Dios y el hombre a la luz de la índole propia de Dios, en cuanto «Espíritu Increado», y el hombre «espíritu creado». En consideración a la interrelación entre ambos, -interrelación sólo posible por la gracia de Dios-, se gestaron preguntas diversas, que agruparemos en cinco problemas fundamentales de la Antropología Teológica, con el propósito de esbozar las respuestas encontradas o por encontrar.

### 1.- *¿Es natural el deseo del hombre de poseer a Dios?*

El deseo del hombre es consecuencia, no presupuesto, de ser creado a imagen y semejanza de Dios. Pertenece a la naturaleza del hombre, creado *ex amore* y *capax Dei* esto es *capax amoris*. Por tanto, el hombre está hecho para amar: sus anhelos más íntimos, amar y ser amado. De ahí que con razón se llama a GUILLERMO «el teólogo del amor». Si esta «naturaleza» se perfecciona por la gracia, o esa gracia presupone la naturaleza, la gracia debe ser comprendida como amor, es decir a partir de la «relación entre dos», en cuanto «inclinación», «donación» y «deleite».

### 2.- *¿Cómo se interrelacionan razón y amor?*

Si se comprende al hombre desde el amor, que se diversifica en relación con el «alma racional» a la luz de la distinción descubierta entre alma y cuerpo, *anima* y *animus*; *mens* y *ratio*, de tal modo que el espíritu-*spiritus*- coordina el conjunto humano, estableciendo las conexiones entre las diversas partes, resulta evidente que la razón es una facultad importante del espíritu humano, pero que se interrealiza de modo congénito con

el amor y a partir de él con los restantes componentes, para su realización plena.

La gracia de Dios, en cuanto relación con el hombre, no sólo posibilita la existencia gratuita de ese conjunto humano como gracia creadora, sino lo anticipa en cuanto gracia preveniente, la acompaña como gracia iluminadora, permanece oculta, pero opera como gracia operante, siendo ella siempre una y la misma, pero diversificándose en vista al hombre y sus diferentes disposiciones. Sin embargo, la razón recibe el objeto deseado - Dios- directamente por el amor, recién cuando es auxiliada por el afecto, -los sentidos espirituales-, en cuanto experiencia de gracia sin mediación.

3.- *¿Cuál es la importancia del rostro?*

El rostro como expresión de interioridad no sólo se sitúa en el límite entre el alma racional y cuerpo, sino de-limita, singulariza, circunscribe esta interioridad -el espíritu-, y al unísono da acceso a ella, pero no en cuanto dado, estático, sino como acontecimiento que de-viene, siempre gracias a otro, en vista a Otro. Si el rostro anhelado es Cristo, Su gracia es el Espíritu de Cristo, que Cristo in-funde a la esposa y el espíritu de la esposa se e-funde en el Espíritu Santo. El hombre llega a ser un espíritu con Dios, de tal modo que «a modo humano» es por gracia lo que Dios es por naturaleza: espíritu.

4.- *¿Cómo comprender al Espíritu Santo y su nexa con la gracia?*

El Espíritu Santo es el Amor-*efficit*- Amado-*afficit*; en cuanto don y donante, tal como lo señalan las imágenes «beso», *amplexus*, *vinculum*: proviene del amor del Padre-memoria, y da forma, rostro, al Hijo amado-inteligencia. En este sentido, la esposa puede expresar, que el Espíritu Santo, es decir, el «Amado de mi alma», es recibido y amado como don, que insta a amar en cuanto donante. Si la gracia es ese «amor de Dios dado por el Espíritu Santo», quien Se da como don es recibido por nosotros -criaturas- como gracia, pero a la vez El es donante: Se da como

Dios mismo a nosotros. Entonces, el hombre espiritual es lo que Dios es por sustancia, en cuanto Espíritu Increado; «por gracia», en cuanto espíritu creado, esto es, «a modo humano», por participación y analogía, cuyo origen es el Espíritu Santo.

5.- *¿Como explicar la relación gracia y libertad?*

Si el Espíritu Santo es el origen de la analogía en cuanto don y donante, cabe por entendido este importante instrumento del quehacer teológico en su plena proporcionalidad, que supone atribución. Esto significa pensar desde el «exceso» y no desde la carencia. Para entender esta afirmación cabe recordar las dificultades que tenemos actualmente con el concepto «causalidad» en cuanto cadena sucesiva de hechos originados uno consecuencia del otro, -concepto ya cuestionado por las ciencias exactas, sobre todo de la relatividad-, que el concepto teológico de la creación *ex nihilo, ex amore* permite pensar en cuanto «participación» -creado a imagen y semejanza(*Spec 79*)<sup>29</sup>- desde el más allá del ser fundante, en su articulación óptica-histórica.

Resalta -en consecuencia- una simultaneidad de diversos niveles, no yuxtapuestos, sino coexistentes uno en el otro, sobre todo, eternidad y tiempo, si se quiere tomar en serio el «una vez por todos» de la encarnación de Cristo, el Predestinado por excelencia (*ExpRom 550B- 550C*), en cuya gracia participa la Iglesia desde toda la eternidad, cuando la realiza libremente en el tiempo. De tal modo, resulta válido para el hombre espiritual, que elige libremente aquello para lo cual ha sido elegido.

---

<sup>29</sup> B. MCGINN, *o. c.*, 229.