

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile

Chile

Meis W., Anneliese

El significado teológico de la frase "El conocimiento se convierte en amor". (De an et res, PG 46, 96.37) de Gregorio de Nisa y su recepción por Guillermo de Saint Thierry

Teología y Vida, vol. XLIII, núm. 2-3, 2002, pp. 285-302

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32217004015>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Anneliese Meis W., S.Sp.S

Profesora de la Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile

**El significado teológico de la frase
“*El conocimiento se convierte en amor*”.
(*De an et res*, PG 46, 96.37) de Gregorio de Nisa y
su recepción por Guillermo de Saint Thierry**

Se abordará la confluencia de dos temas muy presentes, sin duda, en la discusión acerca de la relación entre platonismo y cristianismo a nivel de estudios patrísticos (1), pero que además constituyen problemas atestiguados desde siempre por experiencias humanas diversas (2). El significado teológico del breve enunciadoemergerá, por ende, desde una gran complejidad (3). De ahí que se propone una

-
- (1) No es posible entrar en una discusión detallada del complejo problema. Destacamos los aportes de H. M. MEISSNER, *Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa De Anima et Resurrectione* (PATROLOGIA. Beiträge zum Studium der Kirchenväter,1) Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris 1991; y de W. BEIERWALTES, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (Philosophische Abhandlungen, 24) Frankfurt am Main 1965; - Al refutar H. M. Meissner posturas extremas tanto de una “helenización de la fe cristiana”- Cherniss, Apostolopoulos y o.- como del “Dios cristiano totalmente otro” -Dörrie y o.-, justifica con acierto el uso crítico de conceptos filosóficos al lograr demostrar lo que había anunciado ya J. H. WASZINK, *Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt: Recherche sur la tradition platonicienne*, Vandoeuvres-Genève 1958, 139-179: “...das Wesentliche ist hier gar nicht die völlig verständliche und sogar a priori zu erwartende Tatsache einer Beeinflussung der christlichen Gedankenwelt durch das wichtigste und vitalste idealistische System der antiken Kultur- das Wesentliche ist vielmehr in Dingen zu suchen, die meistens gar nicht *disertis verbis* ausgesprochen werden: der Rahmen, innerhalb dessen der Platonismus zum Ausbau und zur Vertiefung dieser Gedankenwelt herangezogen wurde, die Funktion der platonischen Elemente in der Struktur des Ganzen, und, in unmittelbarem Zusammenhang damit, die oft nur ganz allmählich festzustellende Verschiebung in der Bedeutung altbewährter *Termini technici*”.- Algo semejante vale para la comprensión del mismo problema en Guillermo de Saint Thierry J. DECHANET, *Guillaume de Saint Thierry. Aux sources d'une pensée (Théologique historique*, 49) Paris 1978, 61-97.
- (2) Cf.J. L. MARION, *El Conocimiento de la caridad*, COMMUNIO 16 (1994) 384-396; H. KUHN/ K.-H. NUSSER, *Liebe HWP*, 5, 290-318: El concepto de amor no se deja localizar en un determinado ámbito: pertenece a la metafísica y cosmología, antropología, teología, sicología, filosofía de la historia, ética o política. -J. DISSE, *Liebe und Erkenntnis. Zur Geistmetaphysik* Hans Urs von Balthasar, MTZ 50 (1999) 219-227.
- (3) *De an et res* 97, 37 (PL 46) probablemente una obra temprana de Gregorio de Nisa (c.+394): lastimosamente no cuenta con la edición crítica de W. JAEGER, lo cual exige remitirse a la edición PG 46 (los principales textos se citan según ed. OEHLER). Cabe recordar que el Niseno es el más especulativo entre los Padres de la Iglesia del siglo IV, cuyo perfil logra describir tal vez mejor Hans Urs von Balthasar, cuando afirma –comparando al Niseno con Orígenes, Gregorio

interpretación atenta a las estructuras antropológicas (4), basada en un análisis afinado del texto y su contexto (5).

I. ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE GREGORIO DE NISA, *AN ET RES* 96, 37

La frase *hJ de; gnw'si" ajgavph* “*el conocimiento*” se convierte en “*amor*” – se encuentra en la IV. parte del *an et res*, que aborda el proceso de “*la divinización y purificación del alma después de la muerte*” (6). De hecho, dicha frase pertenece a la parte central del escrito, pero constituye también el punto culminante de la argumentación en torno al ascenso del alma a lo divino (7), apoyada por la *ejpiquimiva* concupiscencia – que después de la muerte es sustituida por el *ajgavpágape* (8).

Nazianzeno y Dionisio Areopagita: “Keiner aber verstand es wie er, das geistige Erbe Hellas zum Ausdruck christlicher Erfahrung umzuprägen”. Cf. GREGOR VON NYSSA. Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes. In Kürzung, übertragen und eingeleitet von HANS URS VON BALTHASAR, 3. Auflage, Einsiedeln 1984,7. Para los temas centrales del conocimiento y amor Cf. R. WILLIAMS, Macrina's deathbed revisited: Gregor of Nyssa on Mind and Passion, en L. R. WICKAM u.o (Eds), Christian Faith and Greek Philosophie in Late Antiquity, Leiden, New York, Köl n 1993, 227-246.

- (4) Cf.J. ZACHHUBER, Human nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance (Supplements to Vigiliae Christianae, 46) Leiden, Boston, Köln, Brill 2000, 271p; G. DALTO SO, La nozione di proairesis in Gregory de Nissa. Analisi semiotico-linguistico e prospettive antropologiche (Beiträge zum Studium der Kirchenväter, 5) Frankfurt a. Main 1998, 347s; -K.G. SANDER, AMPLEXUS. Die Begegnung des Menschen mit dem dreieinigen Gott in der Lehre des sel. Wilhelm von St.Thierry (Quellen und Studien zur Zistersienserliteratur, 2) Langwaden 1998.
- (5) Debido a la brevedad del tiempo disponible solo se señalan los descubrimientos más relevantes. Cf. H. M MEISSNER, 310-325; C. P. ROTH, Platonic and pauline elements in the ascent of the soul in Gregory of Nyssa's Dialogue on the soul and resurrection, VC 46 (1992) 20-30.-Aunque con el *Dialogo del alma y la resurrección* Gregorio de Nisa se refiere a los acontecimientos de su época, el Niceno ha recurrido al epistolario dialógico en calidad de licencia literaria. Por tanto, en el contenido y trasfondo analítico de su discurso ha de entenderse que sí “habla” Macrina es Gregorio de Nisa quien ejerce el discurso analítico.
- (6) *An et res* 88C-108B, una vez descrita en la I. parte “*la naturaleza espiritual del alma y su vida después de la muerte*”; en la II. parte “*la esencia y función de los afectos*” a base de la S. E y en la III. parte la relación “*alma y cuerpo después de la muerte*” en camino a la resurrección, temática que se explora en la V. parte en oposición a la reencarnación y en la VI. parte interrelacionado con la apokatastasis Cf. H.M. MEISSNER, o.c, 310-312.
- (7) Cf. H. M. MEISSNER, o. c., 311.- Los estudios respecto del ascenso del alma son abundantes: Cf. M. AUBINEAU, Traité de la virginité (Sc, 119) Paris 1966, 171-182; C. P. ROTH, o. c., 21; Cf. FILON, *Leg.All.* 2, 55; Moses 2, 228. -Cf. M. B. STRITZKY, Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa (MBT, 37) Münster 1973, 83-93.
- (8) *An et res* 93C-97A8: *wJ" mhde: n uJpoleifqh' nai tw' n a[llwn aujth/ plh;n th'" a; diaqevsew", fusikw'" tw/ ' kalw/ ' pEfsEloumepho' a;jgavp&un* un término no conocido en el AT antes de los LXX, Cf. C. P. ROTH, o. c, 26. Pero sintetiza una impresionante variedad de relaciones: Cf. H. KUHN/ K.-H. NUSSER, o.c., 291; -Cf. E. SCHILLEBEECKS., Cristo y los cristianos. Gracia y liberación. Madrid 1982, 78-93: -mientras en el NT adquiere su significado propio. cf. Y. de ANDIA, “*Eros*” y “*ágape*”: la divina pasión de amor, COMMUNIO 16 (1994) 418-438. - La mayoría de las veces que aparece el término *ajgavp&un* el *An et res* se acumula en esta parte 93C-97 A8. 17 veces del total de 19.- Se comparte las dudas de Th. BÖHM, Theoria. Unendlichkeit. Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa (Supplements to Vigiliae Christianae, 35) Leiden-New York-Köl n 1996, o.c., 259 n. 29 respecto de la interpretación de F. DÜNZEL en lo que se refiere a la prioridad de la *ejpiquimiva*

1) *El retorno del alma a sí mismo por el conocimiento de su arquetipo*

Cuando al comienzo de la argumentación Gregorio pregunta por la utilidad de los afectos (9), Macrina expone su tesis: lo divino ejerce una atracción sobre el alma, que le es connatural, y sustituye la *ejpiquim-~~concupiscencia~~* (10). Tal cese de la *ejpiquim-~~concupiscencia~~* parece contradecir la estructura fundamental del ser humano, ya que este carecería del “deseo por lo mejor” (11). La maestra demuestra, sin embargo, que ello no es así, sacando a trasluz la complejidad del proceso cognoscitivo a través de una llamativa “inclusión” de las pasiones en el conocimiento (12). Lo que importa es el “buen uso”–*crh' sind* las pasiones y no su no existencia en el sentido platónico (13).

En efecto, el alma “hecha semejante a Dios” –*qeo eido*– posee una capacidad de “conocer espiritualmente” –*to; qewrhtikov*– “discernir” –*diakritikē*– que le posibilita percibir lo divino (14), “cuando o por un cuidadoso y atento caminar en esta tierra o gracias a la purificación después de esta vida, se ha liberado del ligazón de las pasiones y podrá “contemplar sin obstáculos el Bien” –*th:n tou' kalou' qewrivan ejmpodisqhvsetai*–. El Bien atrae por naturaleza a todo aquel que

- (9) *An et res* 88C. volviendo al planteamiento anterior: *An et res* 65A12-15. Cf. H. M. MEISSNER, o.c., 310s.
- (10) *An et res* El “deseo”, pues, es considerado motor impulsor del movimiento del alma –Cf. C.P.ROTH, o.c., 23s– tiene sus fuentes filosóficas en Platón: *Phaed* 264A ss y *Republic* 439D ss. También hay influencias bíblicas negativas: Mac 2, 4-6. Remonta al “parentesco” –*suggeneivacōn* los animales irracionales según una antigua idea helénica. Está en juego una relación concreta de la creatura con Dios, que precede a todo conocimiento como parentesco “óntico”, a modo de aquella que existe entre el artífice y la obra de arte. –Cf. E. DES PLACES, SYNGENEIA. La parenté de l’homme avec Dieu d’Homère a la Patristique (Etudes et Commentaires, 51)– Paris 1964, 195-202.
- (11) *An et res* 89: *oujd j a[n hJ tou' creivttono" e[lesi" ei[h, mhno;" uJpoleifge toioouvto kinhvma" tou' pro;" th:n o[rexin tw'n ajgaqhi M. AUBINEAU* Traté de Virginité (SC, 119) 171-192.
- (12) Cf. R. WILLIAMS, o.c., 233: Yet it stands alongside a notable different model of the relation between rational and animal, developed in 60Aff: here the language is to do with the *inclusion* of the latter in the former, the animal as the basis on which the rational grows. The “power of animation” (zotike dunamis) advances slowly through the different levels of material life, from vegetable to animal to rational; in the rational life it is most fully active precisely as reason–Cf. la crítica de J. WARREN SMITH, Macrina, tamer of horses and healer of souls: grief and the therapy of hope in Gregor’ y of Nyssa’s De Anima et Resurrectione, JTS 52 (2001) 37-60.
- (13) *An et res* 89 *ei[rhthai de; th:n me:n ajgaqhi tw'n toiouvtn crhEstáro ajreth;n e* permite apreciar el trasfondo sobre el cual Gregorio está argumentando: el Fedon, el Fedro y el Simposio de Platón.
- (14) *An et res* 89B 1-4: *jAlla; pro;" tou'to fhsin ejkei'nov famen, o[ti to; qewrhtikōn i[diovn ejxi tou' qeoidou'" th'" yuch'", ejpei; kai; to; katalambavnomēf. An et res* 52A8-B2 (Gn 1, 26 s); 57B8-C9; sobre todo, 57 B8-11. Cf. H. M. MEISSNER, o.c., 317. Llaman la atención los diversos términos, que usa Gregorio para designar el “conocimiento” y el “amor” en su argumentación de 88 C-97A. A través de ellos no solo saltan a la vista las fuentes filosóficas, sobre todo, en relación con la explicación de la naturaleza trascendente de la divinidad, sino también adquieren relieve los hitos de la argumentación, que preparan el enganche con conceptos claves de la deificación y purificación del alma y desembocan en la afirmación *hJ de; gnw'si~ ajgavphompi p̄metbadulminante de la oJmoiwsis" pro;" to* Cf. W. VÖLKER, Gregorio di Nissa filosofo e místico. A cura de Claudio Moreschini, Milano 1993, 136-140. Th. BÖHM, o.c., 259.
- (15) *An et res* 89 B. *Eij toivnun ei[te ejk th'" nu'n ejpimeleiva" ei[te ejk th'" meta; ejleudeqvra gevnoito hJmi'n hJ yu'chv th'" pro;" ta; a[loga tw'n paqw'n sumfu: tou' kalou' qewrivan ejmpodisqhvsetai.*

“está contemplándolo” –blevpont^o(16). Se esboza aquí un resultado significativo de la purificación del mal, gracias a lo cual la orientación fundamental del alma es alcanzada por la “atracción” del Bien –eJlktikovn –p^{W7}). Es decir, el alma purificada se une a la divinidad (18), según el principio universal: “lo mismo se une con lo mismo” –tw/’ oijkeivw/ sunap⁽¹⁹⁾nevrndi gozo, meta propia de la ejpiqum⁽²⁰⁾.

El cese de la ejpiqumiv^operjudica, entonces, al alma (21). Por el contrario, ella, “liberada de los movimientos pasionales” –th’” meta; tau’ta kaqavrsew” ejleuqevra gev⁽²²⁾retorna a la contemplación inmediata de sí misma y su naturaleza (23). Llega a conocer, como por un espejo (24), la imagen de su propia belleza en la “contemplación” de su arquetipo- ejn katovptrw/ kai; eijkovni dia oijkeivou kavllo” pro;” to; ajrcevt^Ppede apreci^ore se^samo la estructura afectiva no se pierde, al contrario: se perfecciona. Además, la contemplación de la imagen atestigua la importancia del autoconocimiento como condición fundante de todo conocimiento verdadero, a la vez que resalta la índole trascendente de lo divino (25). Este, pues, no es conocido en sí, sino a través de la imagen en el alma.

- (16) *An et res* 89C To; de; kalo;n eJlkikovn pwv” ejxin kata; th:n eJautou’ fuvsin panto ejkei’no blevponto”~.
- (17) *An et res* 89 B8; 97B1-5; C8-10; C14, C15-D3; 100 B7-8; B 14-15. Cf. H. MEISSNER, o.c., 318, n.31
- (18) *An et res* 89: La purificación, recien tratado en su significado teológico profundo en la II parte de la argumentación, es comprendida, de modo muy distinta por Gregorio que por Platón.
- (19) *An et res* 89: oijkei^{eww} termino estoico. Cf. H. MEISSNER, o. c., 318, n. 30: Der Gedanke einer “Anziehungskraft” des Guten und Götlichen ist hier sehr platonisch formuliert; sonst kann Gregor allerdingst dafür auch auf biblische Referenzen mitverweisen: cf. V Moys II, 225 Dan (Cf Joh 6, 44 u 12, 32) mit Danielou, VMoys Sc 262.n.2 Cf. M. HARL, Références philosophiques et références bibliques du language de Grégoire de Nysse, dans ses *Orationes in Canticum Canticorum*, en H. EISENBERGER (ed): EPMHEYMATA, FS H. Hörner zum sechzigsten Geburtstag, Heidelberg 1990, 121.
- (20) *An et res* 89: th:n ejpiqumivan ejkdevzetai hJ ajpovlausi”. H de; ejxousiva th’” aj kai; e{wlon th:n ejpiqumiv^o Cf. J. DANIELOU, Platonisme et Theologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse (Theologie, 2) Paris 1944, 75-76.
- (21) Cf. C. P. ROTH, o. c., 27: la autora admite una cierta inconsistencia de Gregorio respecto de la relación del alma con el cuerpo, pero que R. WILLIAMS, trata de comprender por su lectura original a la luz de una persistencia innegable de aspectos fundamentales del cuerpo después de la muerte.
- (22) *An et res* 89 C: ei[te ejk th’” meta; tau’ta kaqavrsew” ejleuqevra gevnoito hJmi’ pro;” ta; a[loga tw’n paqw’n sumfui’ a”.
- (23) Cf. W. BEIERWALTES, o. c, 311, n. 37: Für die Philosophie Plotins ist Eros bedeutsam als läuterndes Element in dem abstrahierenden Aufstieg des Denkens. ajgaqovnd kalovwecken den Eros, um das Denken zu sich zu erheben: kai; e[w” tiv ejsti ajnwtevrw tou’ parovi ai[retai fuvsei a[nw aijromevnh uJpo; tou’ (W^hl^ht²², 17el⁹). Cf. L^hw^h; V, 5,6,9; VI, 5, 10, 3; 8, 15, 1; 9,9, 25....
- (24) *An et res* 89 C: eiJ tw’n toioouvtw’n hJ yuch; kinhmavtwn ejleuqevra gevnoito, pro;” eJpanelou’sa kai; eJauth^hn ajkribw” ijduou’sa, oija th’/ fuvsei eJsi, kai; o eijkovni dia; tou’ oijkeivou kavllo” pro;” to; aGrc^Ept^oROTH, b^hevpouoa-. 25:”the simile of the mirror is both biblical and Platonic”: n.44: 1 Co 13, 12, I *Alcibiades* 132D-133C.
- (25) Cf. C. P. ROTH, o. c., 25, The nature of God is beyond all power of thought: these words are reminiscent of Philippians 4, 7. ...but also suggest the concept of God’s unknowability which was attributes to Plato on the basis of the Parmenides and certain occurs in Philo n.45: *E.g. Immut.* 62, *Mut.* 7.

Pero a diferencia de la comprensión neoplatónica (26), Gregorio insiste: el alma no queda ensimismada, pues se abre en la contemplación por medio de la imitación de la naturaleza divina.

2. *La imitación de la naturaleza divina a través de la contemplación del Bien amado*

En un segundo momento de su argumentación Macrina aborda un hecho trascendental: "la semejanza con Dios" –to; qei' on ei'nai οἰδη ποντίστε en que "nuestra naturaleza imita" –ejn tw/ mimeīa απαλεζα divina (28), que se encuentra por "encima de todo pensamiento" –hJ ga;r uJperavnw panto;" nohvmatc fuvsi 'lejos, pues, de todas las características, "conocidas en nosotros" –ejn hJmi'n gewroumevnwn ajfidrumetah "lleva su vida propia" –th;n ijdivan ejxodeuvei zwh;:n. Esta breve indicación evoca una diferencia entre la naturaleza divina y la humana, que abre el abismo con que Gregorio suele contraponer la realidad divina, totalmente trascendente, y la humana.

En efecto, contrariamente a la vida divina, la humana se caracteriza por el continuo movimiento, que requiere que nos apoyemos en aquello "hacia lo cual tiende la voluntad" –kaq j o{per aJn hJ oJrmh; th' " proai(29)νέσω" gevnet; movimiento no se orienta del mismo modo hacia adelante, como por atrás. Pues, la esperanza se mueve hacia adelante y el recuerdo sigue al movimiento de la esperanza que se adelanta, produciendo lucidez en el camino al bien, o vergüenza por haber errado el camino (30). Mediante tales sentimientos se patentiza, sin duda, "la pobreza de nuestra naturaleza, que hace tender hacia lo que le falta" –mein dia; to; ptwch; ei'nai tou' kalou' hJ fuvsi'" ajei(31)ρόν esto el ejndevon

- (26) W. BEIERWALTES, o.c., 311, n. 37: ...Der Eros im Sinne Plotins ist u.a. besonders dadurch charakterisiert, dass sein Ziel, das αἰγαλός Liebe zu sich selbst (οἰδειν εἰαυτὸν αἰγαλόν) VI 8, 16, 13) bestimmt ist (die sich selbst wollende (liebende) und denkende Selbstbezogenheit des Einen wird von Plotin allerdings später aufgehoben) und das irrende Streben des Menschen durch ihn sein "Vaterland" und den "Vater" (patri; kai; πατέρας;21) findet.
- (27) *An et res* 92: jAlhqw" ga;r ejn touvtw/ e[si'n ejipein th;n ajkribh' pro;" to; qe ejn tw/ mimei'sqaiv pw" th;n hJmetevran yuch;n th;n uJherWeimevhn f BEIERWALTES, o. c., 385-390; Cf. H. MEISSNER, o. c., 313-314; D.L. BALAS, METOUSIA QEOU. Man's participation in God's perfectios according to saint Gregory of Nyssa (Studia Anselmiana, 55) Roma 1966, 145, n. 24: acentúa la aclaración de H. Merki, a quien cita de la siguiente manera: "We would like to quote the conclusion of Merki concerning the theme of οἰδειν-Gregory, for the same could be aplied even much more to the theme of participation:"Gregor geht in seiner Homoiosis-Spekulation nicht von Gen 1, 26 aus und sucht sie auch nicht von jener Bibelstelle aus zu rechtfertigen...sondern die οἰδειν- bei ihm ein selbständiges philosophisch-theologisches Theorem". (MERKI , p.137).- Cf.C.R. ROTH, o.c., 25: a likeness (οἰδειν- God: the concept can be referred to the creation story of Genesis as well as to Greek philosophyn. 43: Plato, *Theaetetus* 176B.
- (28) Según D. L. BALAS, o. c., 2, la idea de participación adquiere una importancia filosófica real por primera vez en Platón, sobre todo en los diálogos tempranos, mientras en las obras posteriores los términos *imagen* -ei jkwamejanza -οἰδειν- imitacion -mivmhsí sugiriendo la trascendencia de las ideas como modelos- se hacen más frecuentes, sin que desaparezca la terminología de participación -mevqexi, metochv metatolosimónimos de koinwniaca.
- (29) G. DALTOSO, o. c. 347s.
- (30) Para el trasfondo filosófico Cf. C.P. ROTH, o.c., *Phaedrus* 254 A-E.
- (31) *An et res* 93B.

énfasis de la argumentación se desplaza de lo cognoscitivo hacia lo volitivo, o mejor dicho, lo integra.

Ahora bien, mientras nuestra naturaleza tiende hacia lo que le falta, la naturaleza divina no carece de nada, ya que es la plenitud del bien. Por eso, no le hace falta ni esperanza ni recuerdo, pues lo que “se ve” –blepovmeneno es necesario recordar (32). Esta naturaleza divina, por cierto, “está más allá de todo bien” –panto’ “ajgaqou’ ejpevkeina hJ (33) y perbueniscianto bien es “amigo” –fivlendel bien. Ella “se contempla a sí misma” –eJauth;n blevpoyqaiere lo que tiene y tiene lo que quiere y no acepta nada desde fuera (34).

Cuando el alma “hecha semejante a Dios” –qoeidh; “ gevnh; allegado adonde la ejpiqumivancupiscencia– la condujo (35), la esperanza y el recuerdo quedan expulsados de sus pensamientos –dianoivay ella imita tal vida superior, transformándose según las características de la naturaleza divina. Ahora solo existe “el amor” –ajgaphtikh’ “ diaqe(36) que, a su vez, está interrelacionado con el bien, – ambos han crecido juntos” (37), pues “el amor, por naturaleza, es “la inclinación más intensa hacia aquello que complace”. A partir de esta breve definición del amor, el autor demuestra como “el alma hecha, pura, simple e inmaterial”, se hace semejante a la divinidad (38).

En efecto, aquel bien simple inmaterial es el único digno de “ser amado y deseado” –ajgaphto;n kai; ejr(39) modo, que el alma “se le une” –prosfuvetaiv te aujtw’ kai; sunapoklai “fuerza del amor” –dia; th’ “ajgaphtikh’ “ kinhvsew” te kai;. Esto es una obra –es llamativo que Gregorio hable de kinhvsew=“movimiento”, característica propia de la naturaleza humana –la conforma–morfou’ qacon aquello que siempre anhelaba y ahora encontró (40). Se produce, entonces, por el amor aquella “semejanza” –oJmoiovthtcon

(32) Cf. C.P. ROTH, o.c, 25: plhvrwmaa Pauline word, F Rm 11,12; Ef 1, 23; 3, 19; 4, 13; Col 1, 19; 2,9.

(33) An et res 93B. Es llamativo el cambio del kalovn por ajgaqou. Cf. P. ROTH, o. c, 26: Thus Macrina admits that goodness and beauty are both valid attributes of the divine, or that the ascent can be described in both moral and aesthetic terms. - Gregorio conoce también el uso bíblico de Mt 19, 17 (Cf. MACED 92,23,

(34) Fuera de él tampoco hay algo, o sea el mal que paradójicamente tiene su ser en el no-ser. Cf. C. P. ROTH, o.c., 27n. 54: This idea seems to have arisen among the Alexandrian Neoplatonists, perhaps with Ammonius Saccas, the teacher of Origen and Plotinus. Cf. Origen, Commentary on John 2. 13.92-96; Plotinus, Enneads I 8. 3.

(35) An et res 93D: kai; uJperba’sa th;n ejpiqumivan ejn ejkeivnw/ hJ pro;” o{ uJpo; tl ejphv/reto...

(36) An et res C 95B: wJ” mhde:n uJpoleifqh’nai tw’n allwn aujth/’ plh:n th’/” a diaqevsew”.

(37) An et res 95 B: fusikw’ “ tw’” kalw’/ prosfuomevnh”.

(38) Ibid. Cf. W. VÖLKER, o. c., 241- 247: qeopoivhs. Gregorio solo alude a algunos elementos de la esencia de la deificación; sin embargo, las líneas fundamentales de su argumentación ponen claramente de relieve la participación en los bienes divinos, que Dios posee por naturaleza, y regalada al perfecto por gracia. Cf. D. L., BALAS, o. c. , 159, n. 131.

(39) Es llamativa la combinación del concepto *agape* y *eros*. Cf. C.P. ROTH, o. c, 26: She has not used the typically Platonic word e[rw"which might be ambiguous when it is necessary to distinguish clearly between ejpiqumiva a jgav. Cf. W. BEIERWALTES, o.c., 310, n.33.

(40) Cabe preguntar si aquí, en esta obra temprana, el Niseno articula ya la más grande de todas las paradojas: el reposo y el movimiento son lo mismo. Cf. H. URS VON BALTHASAR, Der versiegelte Quell, 21.

la naturaleza, en la cual “participa” –*metecomevnō* (41). De tal modo, la anhelada *oJmoivwsi* “pro;” *τοσεμπαίαντα* con lo divino – se da, gracias a la participación en la naturaleza divina.

Se ha calificado a Gregorio, con frecuencia, de neoplatónico, cuando en la argumentación de *an et res* 89-108 aborda el tema del *ajgavphágape* (42). Sin duda, el Niseno sustituye el concepto *ejpiquimiavancupiscencia* – con su dinámica propia del *ε[ρ]weros*-platónico por el *ajgavphágape*– cristiano (43), lo cual no significa que contraponga ambos conceptos, ya que nunca traza límites exactos entre ambos: en efecto, llama aquí a la divinidad *ejravsmi*-amado (44); además, justifica explícitamente el uso del lenguaje erótico (45). Con ello explica la participación en el autoconocimiento de Dios, a partir de la confluencia del amor y del conocimiento.

3. *La participación en el autoconocimiento del Dios-Amor*

Cuando la maestra procede a explicar más profundamente la *mivmhsidē* lo divino de parte del alma puro, semejante a Dios por la “fuerza del amor” –*ajgavphiktikhv kivnhs*– fundamenta su argumentación en 1 Co 13, 8-13 (46). Al señalar que la “profecía” y también el “conocimiento” terminan” –*gnvwsei* “pauvontai (47), afirma que solo el “amor” –*ajgavphmo* tiene fin, ya que sigue siendo él mismo. Por consiguiente, la relación (*scevsj* del alma con Dios en la auténtica *oJmoivwsi* “pro;” *τοσεμπαίαντα* con lo divino – es el *ajgavphágape* (48). El uso de la cita paulina indica, sin embargo, una ruptura de terminología, porque reemplaza los conceptos filosóficos por bíblico-teológicos (49), sin que se refieran a un contenido distinto (50). Gracias a la cita bíblica se comprende mejor la índole propia del ágape bíblico, en cuanto donación y autodonación de Dios (51).

(41) *An et res* 96, 2: *o{per hJ tou' metecomevnou fGfsd04, Ejsd05;30* (cinco textos).

(42) H. MEISSNER, o.c., 313-314.

(43) Para el problema eros y ágape cf. Y. de ANDIA, “Eros” y “ágape”: la divina pasión de amor, COMMUNIO 16 (1994) 418-438. Cf. H. MEISSNER, o.c., 320, n.43: con frecuencia Gregorio comprende el amor como aproximación al objeto amado.

(44) Cf. R. WILLIAMS, o. c., 241.

(45) GNO VI, 29, 4ss.

(46) Cf. *An et res* 156 A. La cita va apoyado por Hb 11,1 y Dt 6,5 Cf. H. M. MEISSNER, o.c., 319ss.

(47) *An et res* 96D: Hay una clara preferencia en Gregorio por el amor, contrariamente a Orígenes, quien destaca más la gnosis. Cf. J. DANIELOU, o.c., 211.

(48) Cf. *An et res* 65, 14: pregunta Gregorio: ¿si nos sacaran el amor, cómo nos relacionaríamos con Dios? Cf. W. BEIERWALTES, o.c., 310, n.33: explica ampliamente el papel mediador del Eros.; Cf. H. M. MEISSNER, o.c., 320. Cf. K. G. SANDER, o. c. 58.

(49) No se puede decir que el ágape gregoriano tenga el mismo sentido, que le da Pablo. Cf. J. ESCRIBANO -ALBERCA, *Glaube und Gotteserkenntnis in Schrift und Patristik* (HDG 1/2) Freiburg-Basel- Wien 1974, 91-105. Cf. H. M. MEISSNER, o.c. 319ss, Gregor verbindet in diesem Abschnitt philosophische Spekulation, die durch einen syllogistischen Schluss das Fortbestehen der *ejpiquimiav* schliesst, und die Aussage der Heiligen Schrift, wo vom Aufhören der *ejlpibw* der *pivstidē* Rede ist und nur die *ajgavph* andauert.

(50) Las virtudes teológicas ocupan el lugar de esperanza y recuerdo. - Cf. C.P. ROTH, o. c, 26.

(51) Cf. W. BEIERWALTES, o.c., 311 n. 33: Ein weiterer Unterschied des platonischen Eros und des “mediator Christus” beruht darin, dass Eros lediglich als die hinaufführende Kraft im Denken begriffen werden kann, während der “rückführenden Vermittlung Christi seine sich entäußernde katabasis als ein wesentliches Element des Heilsgeschehens voranging. (Cf. P.

De hecho, cuando la esperanza y la fe cesan, permanecen, sin embargo, “juntas al amor” –*sumparamemenhkevn̄a* ya que el apóstol Pablo les pone el amor “encima” –*uJpertivqhs̄in* dato significativo, que Gregorio fundamenta con el hecho que el amor también es cima de la virtud y plenitud de la ley, evitando así una oposición entre tiempo y eternidad por medio de la cita bíblica Rm 8, 24 (52). Así, pues, la argumentación llega a su punto culminante: ya que la divinidad posee la plenitud de las cosas y no necesita nada, el alma purificada tampoco necesita algo. Por eso, queda marcada por esa característica de la felicidad divina, cuya vida consiste en el amor (53).

Cabe detenerse en la descripción, que ofrece Macrina, respecto de esta “vida de la naturaleza trascendente”: ella “es amor” (54) –afirma la maestra, pero entreteje luego la definición bíblica de Dios– 1 Jn 4, 8.16– con los conceptos “conocimiento” y “bien”. A través de un acentuado *ga; nafirma* (55), “que el bien es amado por todos los que lo “conocen” –*ginwvskous̄i* (56) y “la divinidad se conoce a sí misma” –*ginwvskous̄i de; ejauto; y t̄delgn̄ocimientollega a ser amor*” –*hJ de; gnw'si*” *ajgavph ḡiñat* porque lo conocido es bueno según su naturaleza íntima. Esto significa que el “conocimiento” –la *gnw'si*– no deja de existir, pues se convierte en amor y se realiza como participación en el autoconocimiento de Dios- Amor.

Cuando Gregorio fundamenta su afirmación en la “bondad de la naturaleza de lo conocido” –*diovti kalovn ejsti fuvsei to; ḡiñat* conductor de su argumentación filosófica respecto del bien (58). De tal modo, el significado teológico emerge de una compenetración entre conocimiento y amor, que remonta a la participación del alma en la vida del Dios, que es Amor y como tal es infinita (59).

4. *El acrecentamiento de la felicidad infinita según la medida de cada uno*

En efecto, la “característica” –*carakthv̄* “propia de la vida divina” –*ajl-hqw'* “*kalou' oJ uJbristhv'* ouj prosa⁽⁵⁰⁾ *meta la infinitud*, dado que “Dios es bueno por naturaleza”. Esta infinitud llega a ser también la marca del alma, gracias a “la imitación perfecta de la felicidad eterna, una vez hecha ella semejante a

Henry, Kénose, DB Sp V, Paris 1957, 7-16.).- Por comentario respecto del mismo Gregorio: H. URS VON BALTHASAR, *Der versiegelte Quell*, 12: El will nicht “denken”, sondern “lieben”. Darin ist er Christ, und hier liegt sein Eros, der ihn zu einmaligen, unnachahmlichen Formulierungen befähigt.

(52) Cf. H. URS VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte. Ein Grundriss*. Neue Fassung, Einsiedeln 1959, 33: En tal participación en el amor eterno, el tiempo como forma creatural no se destruye, sino se consume por las dimensiones eternas.

(53) Para el concepto vida –*zwh*– vale lo mismo que en Orígenes, Cf. D.L.BALAS, 79.

(54) BALAS 84: 1 Co 13, 8-13; 1 Jn 4, 6; 16. Aristoteles, *Metaf XI*, 7; Plotino.

(55) Cf. H. M. MEISSNER, o.c., 320.

(56) *An et res* 96 B: *e jpeidh; to; kalon ajgaphto;n pavntw" ejsti; toi'" ginwvskousi*

(57) *An et res* 96 B.

(58) *An et res* 91. D. L. BALAS no recurrir a textos bíblicos como Mt 11, 25-27, es decir, al conocimiento del Padre con respecto al Hijo y del Hijo con respecto del Padre, o en semejantes referencias trinitarias

(59) D. L. BALAS, o. c., 154.

(60) *An et res* 97, 2: Cf. H. M. MEISSNER o.c., 321, n.47; R.WILLIAMS, o.c., 242.

la divinidad" –οἰ καὶ ὁν δέν πω τὸν τὸν καὶ αἰνητρώπινον αἴτε δή τοι αἰρετούποι μίμηταν la exclusión de toda "satisfacción" – κοντρό" Gregorio apunta contra Platón y el neoplatonismo, en cuyo sistema de caídas o reencarnaciones sucesivas no cabe una "salvación definitiva" (62).

Por consiguiente, el Niseno argumenta: siendo "amor" la vida de Dios, ella es ilimitada por naturaleza. Como tal "atrae al hombre hacia sí" –εἰκεταὶ καταπάσαν αἰναγκήν προτοι; τοι; καὶ οὐν τε καὶ – ⁽⁶³⁾ πρόθος τοῦ θαλασσοῦ yuchv modo que, en la medida en que este recibe la vida divina, su capacidad de conocer el bien aumenta, a la vez que acrecienta ese bien divino en la misma medida en que se dona (64). Por eso, la pobreza del ser humano no es carencia negativa, sino recipiente de la autodonación del Dios vivo y personal (65), verdad, profundamente teológica, que se hace plena a la luz de la resurrección del cuerpo (66).

En síntesis, más allá de la crítica que articula Gregorio contra los platónicos, resalta la coherencia de la argumentación en torno a la interrelación platonismo y fe cristiana, cuyos conceptos fundamentales el Niseno evoca de modo connatural, ya que no posee otros, debido a que el clima del siglo IV ha cambiado con respecto al del siglo II. Pero argumenta fundamentalmente desde el *theologenumen* de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios (67).

- (61) *An et res* 97 D. Cf. L. F. MATEO-SECO, ¿progreso o inmutabilidad en la visión beatifica? *Apuntes de la Historia de la Teología*, ScTh 29 (1997) 13-39.
- (62) Cf. D. L. BALAS, 84 n. 61: ...the whole text is also a refutation on the Origenian conception of "satiety". Cf. H. M. MEISSNER, o.c., 321 n. 47. la autora da razón a M. Harl, quien ha demostrado convincentemente que la doctrina auténtica de Orígenes respecto de κοντρό"ha sido más comprendida en el siglo IV en el sentido de la doctrina neoplatónica.
- (63) *An et res* 97 B. Aquí vuelve Gregorio a la doctrina de la semejanza del hombre con Dios, deducido de la Sagrada Escritura, cf. *An et res* 52A8-B2.
- (64) *An et res* 106D. Cf. H. URS VON BALTHASAR, *Der versiegelte Quell*, 18: "Dieser Gedanke eines ewigen Fortschritts, wie er aus der ganzen Seinslehre Gregors sich ergibt, bildet zweifellos das bezeichnendste Stück seiner Lehre. Cf. R. WILLIAMS, o.c., 241.
- (65) Cf. H. URS VON BALTHASAR, *Der versiegelte Quell*, 18. Cf. R. WILLIAMS, o.c., is suggested by the shape of the argument in DAR is that passion in general and epithumia en particular are a kind of lower level image of the souls's natural motion, its endless expansion into the awareness of God. Just as an instinct is an inchoate kind of reasoning, so also it is an inchoate version of that yearning pro God which is the souls's essential destiny. Esto se comprende perfectamente a la luz de la argumentación en la segunda parte 105 B, D.L. BALAS, 144, que no solo completa sino invierte enfoques de la 1^a parte, al sustituir el *γεινόμενον* o *Qeo*", el "conocimiento" por la libertad, pasando así de la ciencia a la "sabiduría". Además, explicando la purificación en términos de la economía de Dios, resalta no solo su comprensión bíblica, sino también la ruptura con un pensar filosófico, que presupone tal purificación a la obtención del conocimiento perfecto. Sí, piensa como Platón, hay dolores que el alma sufre después de la muerte, pero no como castigo o venganza de Dios, sino como consumación necesaria de purificación, que Dios le ofrece por amor al hombre y que como tal constituye una última posibilidad para una verdadera οἰμοίωσις" *προτοι; τοι; καὶ οὐν τε καὶ* en este sentido, Gregorio habla aquí de una acción activa de Dios sobre el alma humana en términos bastante platónicos, mientras en otros texto se sirve de textos bíblicos que articulan mejor la acción anticipadora de Dios, sobre todo, a partir del descenso de Dios con respecto al ascenso del hombre .
- (66) *An et res* 108 ss. Esta verdad bíblica teológica recapitula el movimiento interno de la argumentación desde *An et res* 89: el cese del deseo que no es cese, el término de la esperanza y fe que continúan juntas bajo el amor, pero sobre todo, el conocimiento que llega a ser amor. Los estudios de R. WILLIAMS se C.P. ROTH se muestran especialmente atentos en demostrar los hitos detallados.
- (67) Cf. R. LEYS, *L'image de Dieu chez Grégoire de Nysse*, Bruxelles 1951.

II. RECEPCIÓN POR GUILLERMO DE SAINT THIERRY

No se pretende tomar posición respecto de la compleja discusión en torno a la confluencia de las fuentes griegas y latinas (68) en la obra de este autor medieval genial (69); tan solo se esbozan apreciaciones a los textos claves de la *ExpCant* (70), que articulan la afirmación: *hJ de; gnw'si" ajgavphelgonoemant* se convierte en amor- a través de conceptos similares al Niseno (71), a partir de las mismas fuentes filosóficas (72).

- (68) Cf. J. DECHANET, Guillaume de Saint Thierry, 61-97. -Guillermo se refiere a la "luz de Oriente" en su *Epistula de Oro* 1: *Fratribus de Monte Dei, orientale lumen et antiquum illum in religione Aegyptium fervorem tenebris occiduis et gallicanis frigoribus inferentibus.* (SC, 223) 144. - La fórmula de "religione Aegyptium" representa probablemente una ficción literaria para poder retomar la tradición alejandrina de Orígenes y de los capadocios. Así lo sostiene K. G. SANDER, o.c., 54. -Se hace notar también un trato benévolio de la filosofía pagana, griega, sobre todo, de Platón y Plotino, por lo cual se suele hablar del "platonismo del siglo XII". - Pero Guillermo es capaz de entrelazar ambas tradiciones de tal modo que surge algo nuevo: Cf. IDEM, 54-74, especialmente 69: *Wilhelm versucht beide Linien zu verbinden, indem er seine Synthese aus Origenes und Agustinus, Basilius und Ambrosius, Gregor von Nyssa und Gregor dem Grossen wagt.* - No se puede entrar en la compleja elaboración que recibió la relación entre conocimiento y amor en la temprana Edad Media. Cf. J. LECLERCQ, *Initiation aux autreurs monastiques du moyen age: l'amour des lettres, le désir de Dieu*, 2. ed. Paris, 1968.
- (69) Cf. H. URS VON BALTHASAR, Gloria. 1 La percepción de la forma, Madrid 1985, 257-259. - Según J. LECLERCQ, *Etudes récentes sur Guillaume de Saint-Thierry*, *Bulletin de philosophie médiévale*, 19 (1977) 49, citado por M. ROUGE, *Doctrine et expérience de l'eucaristie chez Guillaume de Saint-Thierry* (*Théologie Historique*, 111) Paris 1999, 7. n 2., Guillermo llegó a ser objeto de una especie de "Guillelmología".
- (70) *ExpCant* (CCLXXXVII, 17-133. Cf. M. M. DAVY, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, I. *La Connaissance de Dieu*, Paris 1954, 206- 209, explica las diferencias respecto de la interpretación de la fórmula *amor ipse ipse intellectus est* y su aparición en *ExpCant*., obra relativamente temprana, cercana a lo expuesto al respecto en *De natura amoris* y confirmado por una afirmación en *Speculum*.
- (71) La dependencia de Guillermo de la antropología de Gregorio de Nisa ha sido discutida fuertemente a partir de la obra clásica de J. DECHANET, o. c., pero ratificada por el estudio computacional minucioso de T.M. TOMASIC, *Just how cogently is it possible to argue for the influence of St. Gregory of Nyssa on the Thought of William of Saint-Thierry?* RTHAM 55(1988) 72-129. Cf. K. G. SANDER, o. c., 59, n.143 y 63ss: El puente fue Juan Escoto Eriúgena. "In gewisser Weise leistete Eriugena für den Westen neu, was die griechischen Väter dem Osten bescheren: eine Synthese aus Neo-Platonismus und christlichem Denken. Para conceptos puntuales cf. K. G. SANDER, o. c., 312: Gregor destaca el "Umgestaltetwerden", Guillermo tampoco ofrece una simple identificación, sino también resultado de un proceso de la elevación del homo rationalis al espiritual. - Para la determinación conceptual de *amor, dilectio y caritas* Cf. K.G.SANDER, 319-327: tres grados de amor Cf. Ricardo de san Victor; "el misterio del compuesto humano" Cf. J. DECHANET, *Guillaume de Saint Thierry*, pp. 69-76. - Un asemejarse progresivamente el hombre a Dios: Cf. J. DECHANET, *Guillaume de Saint Thierry*, pp. 77-86. El hombre, imagen de Dios, gracias al descenso anticipador del Dios Encarnado; - *Meditaciones*, Cf. K. G. SANDER, o.c., 310: da er jetzt das gewaltige Ausmass der in Christus erwiesenen Liebe Gottes erst zu ermessen imstande war...70.
- (72) Cf. P. G. FERNANDEZ, *Guillermo de Saint Thierry: El problema de sus fuentes*, Cistercium 34 (1981) 107-116. Las fuentes no cristianas reflejan la "atmósfera neoplatónica" del siglo XII. - K.G. SANDER, o.c., 55-62. Será difícil precisar las influencias en sus detalles. Pero hay puentes y columnas sólidas que comprueban que hay una línea de tradición "deren einzelne Stationen wohl in der Lektüre von Plotin, Gregor von Nyssa, Claudianus Mamertus und Johannes Scottus Eriugena bestanden haben dürften. -70: esto vale para el uso de ideas provenientes de Plotino; no se trata de citas extensas, sino de "reminiscencias", esto es expresiones e ideas típicas características, cuyo origen remonta claramente a las Enneadas.

1) "Amor ipse intellectus est" (73)

Esta fórmula aparece en la interpretación de *Cant 1, 6* (74), como también de *Cant 1, 11* (75), cuando Guillermo describe aquel momento decisivo, en que el hombre entra en el estado más elevado de su ascenso hacia Dios (76), el "espiritual", una vez superados el "animal" y "racional" (77) y las tres facultades del espíritu humano –la memoria, el entendimiento y la voluntad– se doblan por la concreción del deseo en el "lugar de Dios" (78), lo cual acontece, a diferencias del enfoque gregoriano, ya en esta vida (79).

- (73) Cf. K.G. SANDER, o.c. 59. n. 142. El origen inmediato de esta fórmula –un "aporte original" de Guillermo– parece encontrarse en Gregorio Magno: *Amor ipse notitia est. Hom. XL in Evang.lib.II, 27, 4 (PL 76, 1206D-1207A)*: Dum enim auditia supercaelestia amamos, amata jam novimus, quia amor ipse notitia est." También san Bernardo conoció la fórmula: *Sermo de diversis XXIX, 1; De diligendo Deo (SBO, VI, 1)*. Además, hay ideas similares en san Agustín *De Trin VIII, 9, 13: Valet ergo fides ad cognitionem Dei non tamquam omnino incogniti aut omnino non dilecti, sed quo cognoscatur manifestius et quo firmius diligatur*. Cf. P. VERDEYEN, *La Theologie Mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris 1990, 257-269. Se trata de la doctrina más personal de Guillermo. Sorprende que Verdeyen no recurre a Gregorio de Nisa, cuando afirma (p. 259): "On aimerait bien savoir chez quel Père grec Guillaume a trouvé le thème de l'intelligence de l'amour". K.G. SANDER, o.c. 311 señala que la relación ratio y amor remonta a Plotino.
- (74) "Oh amado de mi alma" *ExpCant X, 54-55 (CC XLLLVII, 46, 58-47, 82)*. Para su comprensión profunda Cf. Ch. BERNARD, *Le Dieu des mystiques. Les voices de l'intérité*. Paris 1994, 290-303; 300.
- (75) "Mientras el Rey estaba en su lecho mi nardo exhaló su fragancia" *ExpCant XV, 71 (CCL XLLLVII, 58, 24-59, 53)*.- cf. K. G. SANDER, o.c., 67: hay una dependencia con Gregorio de Nisa.
- (76) Cf. K. G. SANDER, o.c., 67s: También aquí se hace notar la influencia de Gregorio de Nisa; 312: *Die Liebe erscheint dabei als Vorbedingung zur Erkenntnis bestimmter höherer Bereiche oder Sachverhalte*.
- (77) *ExpCant X, 50 (CCL XLLLVII, 44, 1-2)*: Et uiue euidentissimam gratiam. Cum post confessionem uenit ad orationem, repente sponsum quem quaerit, meretur inuenire... Cf. K.G. SANDER, o.c. 56. Orígenes., 71.
- (78) *ExpCant X, 71) (CCL XLLLVII, 58 29)*: Locus uero cibitus sponsi et sponsae memoria est, intellectus et amor. *ExpCant X, 50) (CCL XLLLVII, 44, 5-6)*: quem toto caritatis amplexu adtrahens in cor suum... XV, 71 (CCL XLLLVII, 29-59, 43-44): qui uero praesentem tenet, praesente fruatur, gratauerit adorat. Cf. K.G. SANDER, o.c., 324 Guillermo rompe con la tradición antigua por una visión integral del ser humano, que involucra al hombre total con cuerpo, espíritu y alma, racionalidad y afetividad en el drama de salvación Cf. IBID327-335; *ExpCant, Prol, 1; 14; 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.
- (79) En este sentido se parece a Plotino. -J. DECHANET, *Guillaume et Plotin*, RMAL 2(1946) 241-260: señala nueve temas, entre los cuales figura también la relación amor-conocimiento. cf. n. 181. Parece que el autor tenía su disposición trozos de Enneada I y VI.- Cf., pero que en cuanto a la relación conocimiento y amor parece remontar a la tradición estoica, K.G. SANDER, o.c., 311. Esta tradición vio más allá del platonismo cristiano, que en amor y dilectio solo vio una fuerza, afinada del espíritu, considera al amor una fuerza autónoma, que colabora por propia iniciativa con el espíritu, para posibilitar el conocimiento de lo divino.- D. N. BELL, *William of St. Thierry and John Scot Eriugena*, CITEAUX 37 (1983) 5-27; Cf. K.G. SANDER, o.c., 71: *Im Schlussabschnitt des Goldenen Briefes verarbeitet Wilhelm wie in einer Zusammenschau noch einmal die zentralen Themen der Mystik Plotins: die Ekstase (excessus mentis) des Menschengeistes, die similitudo der Seele mit dem Einen, die notwendige purificatio beim Aufstieg, die unio der Seele mit dem Einen in der Vollendung der contemplatio summi boni*. Cf. J. DECHANET, *Guillaume*, 130-135. Uso de Enn I, 2; I, 6; I, 8; IV, 8; V, 1; V, 5; VI, 7 (4x) VI, 8 (4 x) y VI, 9 (5x). D. N. BELL, *Greek, Plotinus, and the Education of William of the Thierry*, CITEAUX 37 (1983) 221-248.

En efecto, la interpretación de *Cant 1, 6* (80), describe un hito decisivo para el *homo Dei*, la “esposa”, en busca de “Cristo-Esposo” (81), cuando se refiere a un primer “conocimiento” del hombre de parte de Cristo –el “don de la divina sabiduría”– y un “primer movimiento del amor”, la infusión gratuita del Espíritu Santo”. Esta distinción anticipadora entre conocimiento y amor, que a la vez es su unidad, a modo trinitario, desaparece en el hombre. Pues: “con respecto a la esposa, conocer y amar al Esposo son una misma cosa, puesta, en esta materia, el amor mismo es conocimiento”– “*Amor ipse intellectus est*” (82). Guillermo no piensa aquí en una identificación entre conocimiento y amor –el fundamento trinitario lo prohíbe–, pero sí explica mejor que el Niseno, que “se conoce porque se es conocido” (83), y se ama porque el Espíritu Santo, “el amado del alma”–*Cant 1, 6*– (84) le “afecta”–*afficit*– por aquello que Él efectúa–*efficit*. (85), sin desconocer la importancia de la razón (86).

La interpretación de *Cant 1, 11* (87) aporta una mayor complejidad del problema entrelazado con la estructura tricónica del ser humano (88), cuando Guillermo aborda el ocultamiento de Dios (89), y afirma que “ La voluntad vehemente, tendida

- (80) *ExpCant X*, 50) (CCL XLLLVII, 44, 6): *O*, inquit, *quem diligit anima mea*.
- (81) *ExpCant X*, 54) (CCL XLLLVII, 46, 71-72): *iam enim incipit cognoscere, sicut prior cognita est; et in quantum cognoscit, diligere sicut prior dilecta est.* “Ahora empieza a conocer, como antes fue conocida, y en la medida que conoce, comienza también a amar, como ha sido amada primero”.
- (82) *ExpCant X*, 54) (CCL XLLLVII, 46, 73-77): *Prior enim sponsi ad sponsam cognitio diuinæ fuit sapientiae donatio; prior dilectio sancti Spiritus gratuita infusio; cognitio uero sponsae ad sponsum et amor idem est, quoniam in hac re amor ipse intellectus est.*– C. VULLAUME, *La connaissance de Dieu d’après de Guillaume de Saint-Thierry*, CollCist 57 (1995) 249-270.; 252: constituye el ser mismo del alma, su esencia: gracias a él el hombre puede alcanzar el más alto grado de la unión con Dios, la *unitas spiritus*;; en él hay una verdadera semejanza entre el Creador y su creatura, DNA 3.
- (83) 1 Co 13, 12 Cf. K.G.SANDER, o.c., 315, n. 108: Wihelm deutet diese Erfahrung hier als Folge der Eingüssung des Heiligen Geistes und spielt an auf 1 Kor 13, 12; 71.
- (84) Cf. H. URS VON BALTHASAR, *Gloria. I La percepción de la forma*, Madrid 1985, 259: “la conclusión de Guillermo, en la que radica su originalidad, deriva su fuerza de la infusión gratuita del Espíritu trinitario en la estructura humana de la “voluntad-tendencia-amor”, que sostiene que todo conocimiento lógico constituye el fundamento de la criatura. Así y solo así deviene especulativamente comprensible por qué Guillermo considera el amor como principio que funda el conocimiento de Dios.
- (85) Cf. Rm 5,5 J. DELESALLE, *Etre “un seul Esprit” avec Dieu* (1 Co 6, 17) dans les oeuvres de Guillaume de Saint Thierry, Paris 1994, constata que Guillermo es “le théologien par excellence de l’Esprit Saint”; K. G. SANDER, o. c., 313s: So muss es als grundlegende Basis der Erkenntnis eine grundsätzliche Verwandtschaft von Erkennendem und Erkanntem geben, die sich im Falle der menschlichen Gotteserkenntnis auch als Kommunikation der Liebe manifestiert. n. 109: Gleicher mit Gleichen Plotino Enn VI, 9, 3. VI 7, 3.
- (86) Cf. *ExpCant XXVII*, 132 (CCL XLLVII, 94, 88-97): *Ratio ergo adtrahit et amor amplectitur, dum quod rationabiliter eligitur, amat. Caput uero sponsae, hoc est principales cordis, in laeva fouetur, cum mens bene affecta, eo quod amat, per intellectum amoris ipsius fruatur. Sicque alterum alteri cooperatur in bonum, dum amor rationem confortat ad adtrahendum, ratio amorem illuminatur. Quin potius, praeueniente gratia praedestinantis, et eligentis, et uocantis, ratio efficit amorem; amor autem afficit rationem, un spiritualis effectus animus diuidet omnia, ipse uero a nemine iudicetur.* K.G.SANDER, o.c., 59.: n. 143.
- (87) *ExpCant XV*, 71 (CCL XLLLVII, 59, 49-50) Ps 131,7: *Lo adoraremos en el lugar donde se posaron sus pies.*
- (88) Rasgo propio de la antropología gregoriana reflejada en los tres estados de la voluntad. Cabe recordar también a Ricardo de St.Victor: *amor oculus est, amare videre est*” (De gradibus caritatis, PL 196, 1203).
- (89) Cf. Dionisio Areopagita y el ocultamiento de Dios: *Acercamiento a los hitos relevantes de su Wirkungsgeschichte en Occidente, Teología y Vida* 40 (1999) 327-371; El ocultamiento de Dios: *Aproximación teológica*, VERITAS 7 (1999) 119-142.

como hacia un objeto ausente, es el deseo; pero si es afectada por el objeto presente, es el amor; lo que ama se vuelve objeto de conocimiento para la amante” (90). Y concluye: “el amor de Dios se identifica con su conocimiento-*Amor quippe Dei ipse intellectus eius est* (91). Si el autor interrelaciona aquí el “deseo” con el “amor” y el “conocimiento”, atestigua una inclusión (92) designada “amor de Dios”, en el doble sentido del genitivo: el amor de Dios hacia nosotros, personalizado en el Espíritu Santo, y el amor del hombre hacia Dios, siempre es receptivo y fundamentalmente apertura y disponibilidad para con Dios como amor creatural (93). De ahí que, “no se puede conocer nada, sino amándolo, ni amar nada sino conociéndolo” (94).

Guillermo atestigua, entonces, la misma compenetración entre conocimiento y amor encontrada en Gregorio de Nisa, pero pone prioridad en el amor, lo cual podría remontar a la influencia agustiniana, pero que tiene raíces platónicos neoplatónicos. La originalidad de Guillermo, sin embargo, reside en que articula una racionalidad atenta a la afectividad (95).

2) “*A semejanza de Dios*”

Cuando Guillermo interpreta *Can 1, 14* (96), aporta aspectos relevantes para la comprensión de la divinización del hombre en sus tres etapas (97), esbozadas por

- (90) *ExpCant XV*, 71 (CCLXXXVII, 59, 47-50) Sed bona voluntas iam initium amoris est. Vehemens autem uoluntas, uel quasi ad absentem desiderium est, uel affecta circa praesentem amor est; cum amanti id quodo amat in intellectu praesto est. Amor quippe Dei ipse intellectus eius est.
- (91) *ExpCant XV*, 71 (CCLXXXVII, 59, 49-50): Vehemens autem uoluntas, uel quasi ad absentem desiderium est. uel affecta circa praesentem amor est; cum amanti id quod amat in intellectu praesto est. Amor quippe Dei ipse intellectus eius est; qui non nisi amatus intellegitur, nec nisi intellectus amatur, et utique tantum intelligitur quantum amatur, tantumque amatur quantum intelligitur.
- (92) *ExpCant XV*, 71 (CCLXXXVII, 59, 48) Vehemens autem uoluntas uel quasi ad absentem desiderium est.- que no cesa como en *an et res* es pues la vida presente que se transforma en “lugar de Dios”. -Cf. J. DELESALLE, Amour et Connaissance, “Super Cantica Canticorum” de Guillaume de Saint-Thierry, Collectanea Cisterciense 49(1987) 339-346.-RUH K., Die Augen der Liebe bei Wilhelm von St. Thierry, Theologische Zeitschrift 45 (1989) 103-114.
- (93) Cf. K. G. SANDER, o.c., 310: (vacare Deo).
- (94) *ExpCant XV*, 71 (CCLXXXVII, 59, 50-53) qui non nisi amatus intellegitur, nec nisi intellectus amatur, et utique tantum intelligitur quantum amatur, tantumque amatur quantum intelligitur. K.G.SANDER, o.c. 310: Nachdem ihm die Kraft der ratio zu Hilfe kam, drang er tiefer in die Geheimnisse Gottes ein.
- (95) Cf. Ch. BERNARD, o. c., 290-303; K.G. SANDER, o.c., 312: se unen las dos líneas de tradición griega (Capadocios, mediado por Gregorio Magno) y latina (Agustín). La primera: lo conocido llega a ser amor o el amado, lo cual tiene por su parte efectos sobre el conocimiento; la segunda: se refiere primordialmente a la capacidad de conocer y que se sabe profundamente dependiente del amor, de tal modo que se delimitan sus contenidos frente al conocimiento cotidiano, mundano y queda reservado al conocimiento por amor. Guillermo entrelaza ambas tradiciones para un todo en la fórmula amor ipse intellectus est, que a su vez se distingue frente a sus contemporáneos. -K. SANDER, o.c., 313 Affectus: la experiencia inmediata del espíritu humano por Dios. Affectus mentis: Cf.W. ZWINGMANN, Ex affectu mentis. Über die Vollkommenheit menschlichen Handels und menschlicher Hingabe nach Wilhelm von St.Thierry, CITEAUX 18(1967) 25- 27.
- (96) :“Tus ojos son ojos de paloma”.
- (97) M.M. DAVY, Les trois étapes de la vie spirituelle d’après Guillaume de Saint-Thierry, RSR 33 (1933) 569-588.-

Gregorio (98), al referirse a la relación conocimiento y amor sin usar explícitamente la fórmula precisa, pero argumentando sobre el trasfondo platónico de una *scala amoris* y su recepción cristiana agustiniana (99).

La primera referencia contextualiza la relación entre razón y amor al interior de sus ámbitos propios, ciencia y sabiduría (100). Son como “dos ojos que, en colaboración fiel, llegan a ser uno solo”, cuando son “ayudadas por la gracia” (101). Pues: “... en la contemplación de Dios, ante todo obra el amor, la razón se transforma en amor –*ratio transit in amorem*– (102) llegando a ser una cierta inteligencia espiritual y divina, que trasciende y absorbe toda razón (103)”. Si aquí las dos fuerzas fundamentales del ser humano se complementan para una única visión por medio de la gracia (104), entonces se evidencia que cada una conserva su identidad más allá de lo que acontece en un mero suceso natural (105). Reaparecen los elementos ya descubiertos en el Niseno, respecto a cómo el hombre realiza su ser

-
- (98) *ExpCant XV*, 84 (CCLXXX, 65, 4-67, 63) deificación 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 destructores en el caso de la semejanza. *Exp Rom* 7.
- (99) PLATON, Symposion 201a- 212c, AGUSTIN, Conf X 7, 8. Cf. K.G. SANDERS, o.c., 319, n. 119; Y. de ANDIA, o.c., 422-424.
- (100) *ExpCant XV*, 88 (CCLXXXVII, 67, 57-58) Cf. K. G. SANDER, o.c., 316: *ratio* apunta a la *scientia* en el ámbito humano, amor tiende a la sabiduría. Cf. K.G. SANDER, o.c., 316. Cf. K.G. SANDER, o.c., 316.
- (101) *ExpCant XV*, 88 (CCLXXXVII, 67, 50-60): *ExpCant XV*, 88 (CCLXXXVII, 67, 57-58): Cum uero illustrantur a gratia, multum se adiuuant ad inuicem. Cf. Nat am PL 184, 393-394: se trataría de una aceptación del camino apofático y afirmativo del conocimiento de Dios según Dionisio Areopagita. Cf. K. RUH, 291-294. Ruh argumenta contra Verdelyen u.a. que Guillermo no representa el defectus de la razón, son un conocimiento místico precisamente como unión puntual del conoconimiento por la razón y del conocimiento por el amor -292.- Cf. también C. VUILLAUME 260. Cf. K.G. SANDER, o.c., 316: la gracia ayuda que ambos se unen sin perder su identidad n. 110.- Mientras Gregorio tiende a identificar la gracia con la persona de Cristo, a diferencia de Dionisio Areopagita, cf. Die Verborgenheit Gottes, ETL Guillermo enfatiza su aspecto personal-rostro- en interrelación con el Espíritu Santo: Cf. A. MEIS, EL “ROSTRO DE SU GRACIA”. Acercamiento al nexo entre el amor y el Espíritu Santo en la obra de Guillermo de Saint Thierry, VERITAS 9 (2001) 29-50.
- (102) *ExpCant XV*, 88 (CCLXXXVII, 67, 57-58): Fiuntque saepe duo isti oculi unus oculus, cum fideliter sibi cooperantur, cum in contemplatione Dei, in qua maxime amor operatur, *ratio transit in amorem* et in quedam spiritualem uel diuinum formatur intellectum, qui omnem superat et absorbet rationem. Cf. K.G. SANDER, o.c., 313: Die bewusste Zustimmung des Menschen zu diesem Geschehen bringt Wilhelm durch die Formel *ratio transit in amorem* bzw *ratio credit in affectum amoris* zum Ausdruck.
- (103) *ExpCant XV*, 88 (CCLXXXVII, 67, 55-59): Fiuntque saepe duo isti oculi unus oculus, cum fideliter sibi cooperantur, cum in contemplatione Dei, in qua maxime amor operatur, *ratio transit in amorem* et in quedam spiritualem uel diuinum formatur intellectum, qui omnem superat et absorbet rationem. Cf. K.G. SANDER, o.c., 316: n. 110; 316: esto no significa que la *ratio* queda suprimida, sino que alcanza su perfección, que consiste en el conocimiento del amor.
- (104) *ExpCant XV*, 88 (CCLXXXVII, 67, 55); *ExpCant* 88, 57-58 Cf. K.G. SANDER, o.c., 316: ratio y amor tiene diferentes funciones: razón claridad, amor libera energía.
- (105) *ExpCant XV*, 88 (CCLXXXVII, 67, 54) adiuuant ad inuicem, quia et amor uiuificat rationem, et *ratio* clarificat amorem.

"imagen y semejanza de Dios" (106), aunque Guillermo acentúa mejor la autonomía de la razón frente al amor y los sitúa en la vida presente, que trasciende hacia su fundamento último: la fuente de todo bien (107).

En efecto, este autor describe "la fuente de todo bien y belleza" como fundante del progreso espiritual en cuanto desemboca en la "imitación de Dios". Comenta el resultado de la "conformación humilde" de la siguiente manera: "Modelado a imagen de su hacedor, el hombre se adhiere a Dios, es decir, se hace con Él un solo espíritu, bello en el Bello, bueno en el Bueno, y esto a su modo, según la fuerza de su fe, la luz de su inteligencia y la magnitud de su amor, llegando a ser en Dios por gracia, lo que Él es por naturaleza-*et lumen intellectus, et mensuram amoris, existens in Deo per gratiam, quod ille est per naturam* (108). El amor no es, entonces, algo agregado a la razón, sino transforma el *cognoscere* en *sapere* y *experiri*, al concentrarse la voluntad del hombre en Dios, alcanzando la semejanza con Él, por medio del Espíritu Santo y su gracia (109).

Esta gracia se explicita, luego, como "experiencia sobreabundante", ya que: "...se hace perceptible al sentido del amor iluminado lo que ningún sentido corporal puede esperar, ningún razonamiento concebir y ninguna inteligencia puede entender, fuera de la inteligencia del amor iluminado" –*nulli intellectui extra intellectum illuminati amoris fit capabile*– (110). Tal percepción de Dios "no es otra cosa que contraer su semejanza en virtud de la dulce experiencia; semejanza conforme a la vez, a la naturaleza de la imagen percibida y del amor que la percibe... como "visión de Dios que solo obra el amor –*uisione uero Dei, ubi solus amor*

- (106) *ExpCant XV*, 84 (CCLXXXVII, 66, 10-11): *Et haec est imago et similitudo Dei in homine..Lo específico de la concepción de Guillermo consiste en que ratio et amor no se sustituyen, sino se complementan.* Cf.L. MALEVEZ, *La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de saint-Thierry*, RSR2 (1932) 178-279.
- (107) *ExpCant XV*, 90 (CCLXXXVII, 68, 27-28): *ab eo se habere, qui omnis boni bonum, omnis pulchri pulchritudo est.* Cf. *ExpCant XV*, 85 (CCLXXXVII, 66, 16- 20: *intelligere usque ad amandum uel amando fruendum iam hominis perfectae rationis est. Si quidem pia memoria cito clarescit in quedam intellectum de Deo uel rationabilem cogitationem, purus intellectus seu cogitatio rationalis statim calescit in amorem;* K.G. SANDER, o.c., 316.
- (108) *ExpCant XV*, 90 (CCLXXXVII, 69, 41-45): *Cui cum ardentius intendit humilis amor, ipse 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 uirtutem fidei, et lumen intellectus, et mensuram amoris, existens in Deo per gratiam, quod ille est per naturam.* Cf. K.G. SANDER, o.c., 313: *in solchen Redeweisen wie "sensus amoris" und "intellectus amoris", womit er ausdrückt, dass die Liebe in Zusammenwirken mit der Geisteskraft eine eigene neue Rezeptionsebene schafft.*
- (109) Cf. K.G.SANDER, 318. Comenta Y.A. BAUDELET, *L' Expérience spirituelle selon Guillaume de SaintThierry*, Paris 1985, 193: *L'amour de l' homme et son esprit son transfigurés par l'Esprit Saint, et Dieu, s'aimant en l' Esprit, s'aime "avec quelque chose de l'homme". Il y a ici comme une incarnation de l'Esprit qui sans cesser d'être lui même, s'unit, s' affecte (afficit) l'esprit de l'homme et son amour, permettant ainsi l'effectuation (efficit) de l'*unitas spiritus*, cette unité d'esprit sur laquelle Guillaume reviendra l'heureusement en traitant de l'homme spirituel. Car c'est bien lui, l'homme illuminé par l'Esprit et entraîné par l'affectus qu'est l'amour, qui se trouve visé par ses lignes".*
- (110) *ExpCant XV*, 90 (CCLXXXVII, 69,47-54): *Nam et cum non nunquam superabundat gratia usque ad certam de Deo et manifestam experientiam rei, fit repente sensui illuminati amoris modo quodam nouo sensibile, quod nulli sensui corporis sperabile, nulli rationi cogitabile, nulli intellectui extra intellectum illuminati amoris fit capabile*

operatur-" (111). La participación en Dios, Fuente de bien y belleza, emerge, entonces, de la colaboración entre intelecto y amor.

Conviene establecer una distinción, en todo caso: mientras Gregorio declara en su totalidad al ágape nexo entre Dios y el hombre, Guillermo afina su relación con el intelecto a la luz de la "gracia" en una dimensión intersubjetiva a partir del Espíritu Santo, el Amado, que hace amar (112).

3) "Una vez purificada"

Pese a que Guillermo se detiene en el análisis de esta vida, su interpretación en torno a la compenetración del conocimiento y amor desemboca en la visión escatológica definitiva (113), previa necesidad de purificarse (114).

El autor suele subrayar esa necesidad, pero la recuerda, de modo especial, al insistir en "los restos de antiguos amores" que "obstaculizan la participación en Dios" (115), y luego reza así (116): "...cuando hayas comenzado a mostrarle, en una experiencia interior, que Tú oh Dios, eres caridad, y que Dios y su amor es una sola cosa, una sola también la alegría en el Espíritu Santo y el Espíritu Santo, la dulzura del amor y el comienzo del gozo en la posesión, el amor y su conocimiento –*amor ipse et intellectus eius*– entonces, por la caridad... no tanto por la razón, que excita los deseos,... recibirás de tu hijo... el homenaje de un sacrificio de alabanza" (117).

Efectivamente, acontece el momento en que el ser humano deja atrás la razón y "aparecerá ...la piedad del que te ama con gran simplicidad, como la prudencia del

(111) *ExpCant XV*, 90 (CCLXXXVII, 69, 61-63): *Ubi homini illi Dei non est aliud de Deo sentire, quam per bonae experientiae affectum similitudinem eius contrahere secundum qualitatem et sensae speciei et sentientis amoris...per quam transformetur sentiens in id quod sentitur; sic et multo magis idem operatur uisus Dei in sensu amoris, quo uidetur Deus.*

(112) D. V. MONTI, *The Way within: grace in the Mystical Theology of William of Saint Thierry*, CITEAUX 28(1975) 31-47.-Cf. C.VUILLAUME, 265- 68: SANDER, o.c., 317 n. 112: So hat Wilhelm "Zitat" gleichzeitig eine zweifache Sinnspitze, während Gregor von Nyssa ursprünglich lehrte, dass die Erkenntnis zur Liebe wird. Mit diesem gemeinsam betont Wilhelm aber den Prozesscharakter (transit, ginetai)- Cf.H. BLOMMESTIJN, *Progrès-Progressants*, DSp XII/ 2, 2389-2405; O. BROOKE, *The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of St. Thierry*, RTAM 26(1959) 85-127.- Th.M. TOMASIC, *The three theological Virtues as Modes of intersubjectivity in the thought of William of Saint-Thierry*, RTAM 38(1971) 89-120.

(113) Constituye el final de la primera parte de la *ExpCant*

(114) *ExpCant XV*, 139 (CCLXXXVII, 98, 33-37; *ExpCant XV*, 139 (CCLXXXVII, 99, 48-51-Cf. K.G. SANDER, es mérito de Guillermo, que gracias a su diálogo con la cultura griega, latina, que se arriesgó a una mirada por la totalidad del ser humano y reconoce al cuerpo la dignidad dada por Dios y la sucesiva necesidad de purificación Cf. J. DECHANET, *Guillaume de Saint Thierry*, pp. 87-97.

(115) *ExpCant XV*, 139 (CCLXXXVII, 99, 25: in memoria mea antiquarum amorum reliquiae: al final de la primera parte de la interpretación del *Cantar de los Cantares*.

(116) Cf. K.G. SANDER, o.c., 346-54; 354-357.

(117) *ExpCant XV*, 139 (CCLXXXVII, 98, 33-99, 42: *Sed cum ueneris in diuitiis plenitudinis tuae, et deliciis bonitatis tuae in pauperem tuum, et ostendere ceperis ei certa experientia in conscientia sua, quam uere Deus caritas es, quamque sit unum Deus et amor suus, gaudium in Spiritu sancto et Spiritus sanctus, suauitas amandi et initium fruendi, amor ipse et intellectus eius, tunc caritate orante et interpellante pro nobis de nobis gemitibus inenarrabilibus, et illuminatis affectibus, non tam ratione cogente ad desiderium, que te, o amor, contemplante ad fruendum, a pueru tuo in cantico tuo sacrificio laudis honorificabit....*

que razona con la mayor erudición, cuando, dejada atrás la razón, el piadoso amor se convierta, él mismo, en su conocimiento”, *cum retroacta ratione amor pius ipse efficietur intellectus suus* (118). Contrario a Gregorio, mas insistiendo igualmente en el *givnetah* llega a ser—es el amor que se convierte en visión por medio de la participación plena en Dios.

En síntesis, la recepción de Guillermo acoge y explicita el contenido de la frase gregoriana, en todos sus elementos (119), aunque lo orienta con dirección inversa, conservando mejor la autonomía de la razón, que se perfecciona por el amor (120). Gregorio argumenta desde la vida después de la muerte como el “lugar” de transformación, mientras Guillermo se encamina hacia ella como meta definitiva preparada a lo largo de toda la vida.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Cabe apreciar que el “conocimiento llega a ser amor” y “el amor es conocimiento”:

- 1) Cuando la estructura cognoscitiva natural, debidamente purificada del desorden de las pasiones, alcanza el punto culminante del ascenso hacia lo divino. Si bien el ascenso se articula a través de moldes filosóficos en cuanto *scala amoris*, la condición de posibilidad de tal *scala* es pensada en clave teológica a partir del Dios-Amor, por lo cual no solo se corrigen estos moldes, sino se perfecciona su contenido desde el movimiento descendente divino que como “atracción” anticipa el conocimiento, a la vez que lo desborda en cuanto es amor.
- 2) El movimiento descendente anticipador, por cierto, queda esbozado tan solo tenuamente. Sin embargo, los momentos de cese y ruptura anuncian *in nuce* lo que en el *ExpCant* y las *Meditaciones* se encuentran desarrollados profundamente: una racionalidad interpelada por la máxima paradoja de un amor kenótico y una razón, que desfallece... transformándose en vida. Aquí el pensar filosófico enmudece, salvo que acepte el llamado del ser de seguirle como “a espaldas”. De ahí la importancia de la resurrección del cuerpo, para aquel que no solo quiere “pensar”, sino “amar”.

(118) *ExpCant XV*, 139 (CCLXXXVII, 99, 48- 51: Tunc parebit in lumine tuo quantum in intellectu tuo praecedit pietas simplicissimi amantis, prudentiam eruditissimi rationantis; cum retroacta ratione amor pius ipse efficietur intellectus suus.

(119) Gregorio articula la relación conocimiento y amor en moldes filosóficos antiguos, que la fina sensibilidad de Guillermo acentúa, abriendo el lenguaje claro y profundo hacia una mayor complejidad afectiva, que emerge actualmente de estudios de Merleau Ponty y Marion. Cf. J. C. CONTRERAS, Maurice Merleau- Ponty. La dialéctica como silencio y práctica encarnada, MENSAJE, 487 (2000) 42/106-111/47. -Predomina a primera vista el movimiento ascendente, propio del pensar filosófico.

(120) Se percibe un corte abrupto de la argumentación filosófica por el movimiento del descenso, que explicita la teología y que, relacionado con el problema del conocimiento y amor, se traduce en “donación” y ágape, que como tal anticipa todo conocimiento en Gregorio, lo cual se explicita en Guillermo por su concepto de gracia creada e increada.

- 3) La transformación del conocimiento en amor atestigua una presencia activa del “otro”, quien, en calidad de presencia desde fuera, inhabita la profundidad más íntima del “sí mismo”, de modo cada vez nuevo y plenificador. Los autores señalan cual vestigios de esta presencia el Bien y la Belleza, pero no dejan de descubrir su rostro en Cristo –el Hijo amado– en el Espíritu Santo. Recién a la luz de estos vestigios y su reciprocidad personal trinitaria, se explica por qué el conocimiento y el amor se compenetran, existiendo uno en el otro. El hombre participa en esta in-existencia perijorética por gracia, cuando llega a ser lo que Dios es por naturaleza.

RESUMEN

Con la pregunta por el significado teológico de *hJ de; gnw'si" ajgavph* “el conocimiento se convierte en amor” (*De an et res*, PG 46, 96.37) de Gregorio de Nisa y su recepción por Guillermo de Saint Thierry se aborda la confluencia de dos temas muy presentes en la discusión acerca de la relación entre platonismo y cristianismo a nivel de estudios patrísticos, pero que además constituyen problemas atestiguados desde siempre por experiencias humanas diversas. El significado del breve enunciado emergirá, por ende, desde una gran complejidad. De ahí que se propone una interpretación atenta a las estructuras antropológicas, basada en un análisis afinado del texto y su contexto.

ABSTRACT

The article approaches the question on the theological meaning of the question *hJ de; gnw'si" ajgavph* “Knowledge becomes love” (*De an et res*, PG 46, 96.37) by Gregory of Nyssa and its reception by Guillermo de Saint Thierry. The author addresses the convergence of two topics ever present in the discussion on the relation also involve problems long witnessed by diverse human experiences. Therefore, the meaning of this brief statement will emerge from a great complexity. Hence, the author proposes an interpretation attentive to the anthropologic structures, based on a thorough analysis of the text and its context.