

Étienne Gilson

## La teología mística de San Bernardo: *paradisus claustralis*\*

La bienaventuranza celestial es la unión con Dios, que es Caridad; restaurar en el corazón del hombre esta vida de caridad que nunca habría debido extinguirse, es acercarlo a lo que será la vida eterna: escuela donde la caridad se enseña, el claustro es verdaderamente la antecámara del paraíso.

¿Es verdad que todo depende de saber si, y cómo, el amor divino puede enseñarse? Más particularmente aún, se trata de saber si esta enseñanza es posible según los métodos que san Bernardo mismo ha propuesto. Se ha dudado. De ahora en más estamos obligados, para comprender su pensamiento, a atravesar el bosque de espinas artificiales de que ha sido rodeado; ¿cómo ignorarlas? Ellas constituyen sin duda la única contribución positiva de la historia para la inteligencia de la teología mística de san Bernardo. Intentemos pues comprender qué camino sigue su pensamiento y a qué objetivo conduce.

La primera dificultad que encontramos, cuando nos esforzamos en discernir su coherencia, está en la aparente contradicción que existe entre el punto de partida y el punto de llegada. El punto de llegada es el amor puro y desinteresado de Dios que nos coloca en un estado análogo

---

Étienne Gilson (1884–1978) — Collège de France.

\* This article was originally published as a chapter in Étienne Gilson, *La Teología Mística de San Bernardo*, trans. Cristian Jacobo, Gladis Wiersma, Rafael Rossi (Córdoba: ATHANASIUS, 2019), 129–165.

a la visión beatífica; el punto de partida es un amor egoísta, e incluso “un amor propio estrecho, un amor propio vicioso, el que caracteriza la naturaleza pecadora.”<sup>1</sup> ¿Cómo no sorprenderse, después de eso, de que san Bernardo encuentre alguna dificultad en hacer del amor un movimiento uno y continuo? Para lograrlo, le sería preciso poder mostrar que el desinterés esté en lugar del amor propio y la caridad en lugar de la codicia (*cupidité*). Evidentemente es un desafío imposible de sostener.

Nada más verdadero, y es por eso mismo que san Bernardo no lo ha sostenido. El problema que se le impone y del que se le desafía encontrar la solución es en efecto, insoluble; jamás lo planteó. Sin duda, el punto de partida de su análisis de los grados del amor es siempre el amor de sí, pero este es el lugar de recordar que esta codicia (*cupidité*), esta concupiscencia, este amor carnal por los que comenzamos de hecho, no son el comienzo verdadero de la historia del amor. Si se tratara de transformar una “codicia (*cupidité*) esencial” en caridad, la tarea sería evidentemente contradictoria; pero se trata simplemente de recuperar un amor de Dios, que se degradó en amor propio, a su estado primitivo de amor a Dios. El problema es pues completamente diferente. No digo que sea simple—de hecho, será precisa la gracia divina para resolverlo—pero no es ciertamente contradictorio plantearlo en estos términos. En una palabra, aquello de lo que se acusa a san Bernardo de haber vanamente intentado resolver, consistiría en buscar cómo la semejanza divina puede ser devuelta al hombre, sin tener en cuenta el hecho de que ha conservado la imagen. Lo que se considera como el punto de partida de la operación, no es en realidad más que el segundo período; lejos de ser una característica esencial del hombre, este “amor propio

---

<sup>1</sup> P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge* (Münster: Aschendorff, 1908), 51.

vicioso” es una corrupción adventicia, y por consecuencia eliminable, que la gracia tendrá por efecto curar.

Por no haber percibido este punto, se atascaron en dificultades inextricables, a riesgo de adjudicárselas a san Bernardo. Es muy verdadero decir: “no hay más que una sola corriente del apetito humano que se trata de canalizar;” pero no es verdadero decir que la *cupiditas* sea concebida por san Bernardo “como el fondo mismo de apetito natural que la *caritas* mantendrá dirigiéndolo.”<sup>2</sup> Expresarse así, es cercenar la historia del amor cisterciense y creer que esta historia comienza después de este corte. No, la corriente única que se debe canalizar no es la *cupiditas*: es el amor divino que, accidentalmente desviado en nosotros bajo la forma de codicia (*cupidité*), no pide más que retomar su curso normal y primitivo. El punto de partida del análisis es pues para san Bernardo, y debe ser para nosotros, el estado de hecho sin el cual la pregunta no se plantearía y sin el cual no habría problema para resolver, pero este problema consiste para él en encontrar la salud debajo de una enfermedad, no en canalizar tan bien una enfermedad que llegue a ser una salud.

Es verdad que san Bernardo mismo se expresa a veces como si tal fuera su intención. La caridad, dice, no existirá jamás sin temor, ni sin codicia (*cupidité*), pero la ordena; en una palabra, no se trata de no llegar nunca a no amarnos más a nosotros mismos, sino a no amarnos más a nosotros mismos más que por Dios.<sup>3</sup> ¿Acaso no es ese el fondo común de codicia (*cupidité*) que no puede quitarse de raíz, que se trata de canalizar en caridad? La objeción es tanto más fuerte que puede ser reforzada por el célebre análisis de los grados del amor, tal como se lo encuentra en el *De diligendo Deo*, o más bien, en la *Epistola de caritate* dirigida a los Cartujos y que constituye la conclusión de ese tratado.

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, 51–52.

<sup>3</sup> San Bernardo, *De diligendo Deo*, XIV, 38; P. L., t. 182, c. 998 A. Cf. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, 52.

San Bernardo distingue allí, en efecto, cuatro grados del amor: en el primero, el hombre se ama él mismo por él mismo y se encuentra en estado de codicia (*cupidité*) casi puro; en el segundo grado, el hombre comienza a amar a Dios porque, tomando conciencia de su propia miseria, se da cuenta que tiene necesidad del auxilio divino para salir de ella. Amar así a Dios es aún codicia (*cupidité*), pero tengamos cuidado que al fijarse sobre el objeto propio del amor, la codicia (*cupidité*) prepara la curación de la enfermedad que el hombre sufre y lo pone sobre el camino de la caridad. Lo que ama aún mal, tiene sin embargo razón de amarlo, incluso mal, porque es la única manera de llegar a amarlo mejor. En efecto, este segundo grado conduce pronto a un tercero, que le es superior. A fuerza de dirigirse a Dios por necesidad, el alma comienza pronto a sentir que es dulce vivir con Él; comienza pues a amarlo por Él mismo, sin dejar sin embargo de amarlo aún por ella misma, de suerte que vacila alternativamente entre el amor puro y una codicia (*cupidité*) interesada, aunque bien ordenada. Este estado es aquel donde el alma permanece por más tiempo, y es incluso imposible que lo abandone completamente en esta vida. Sobrepassar completamente esta mezcla de codicia (*cupidité*) y de amor desinteresado, elevarse al amor puro de Dios, sería salir de esta vida y vivir ya la de los bienaventurados en el cielo. Señalemos bien este punto, sobre el cual hemos de volver y que es esencial: jamás, en ningún estado, el amor humano por Dios es un amor absolutamente puro en esta vida, y es por eso que habrá siempre un corte neto entre los estados místicos más sublimes y la visión beatífica. Pero agreguemos este segundo punto, que no es menos importante: la diferencia entre el tercer estado del amor y el cuarto no consiste en que el tercero comporta aún un cierto amor de sí mismo del que el cuarto estaría liberado. La diferencia está necesariamente en otra parte, ya que el amor de sí subsiste hasta en la visión beatífica. San Bernardo se expresa claramente sobre este punto: el amor puro de Dios no es un estado donde el hombre dejaría de amarse a sí mismo, sino donde no se

ama a sí mismo más que por Dios: “Iste est tertius amoris gradus, quo jam propter se ipsum Deus diligitur. Felix qui meruit ad quartum usque pertingere, quatenus nec seipsum diligat homo nisi propter Deum.”<sup>4</sup> ¿Cómo no ver en tales expresiones (con esta permanencia de la codicia (*cupidité*) que esperamos eliminar) *la contradictio in terminis*, de la cual quisiéramos negar que el planteo del problema fue obligado en san Bernardo?

Las contradicciones en los términos no son peligrosas, cuando no son más que en los términos, pues es suficiente entonces con explicar los términos para que la contradicción se desvanezca. Para responder a la cuestión así planteada, debemos retomar y profundizar la totalidad del problema de la vida de caridad tal como se practica en un claustro cisterciense, pues no se explicará jamás completamente el amor así concebido, a menos de haber definido la relación del amor con sus diferentes objetos. Ahora bien, la unión mística no es más que el coronamiento del amor de Dios en esta vida; es pues toda la interpretación de la mística cisterciense que se encuentra aquí comprometida.

El origen de todas las dificultades parece ser la tendencia que tienen algunos historiadores de definir abstractamente los términos que usan los filósofos o los teólogos en lugar de definirlos en función de los problemas concretos de los que preparan la solución. Por ejemplo, no se podría considerar la definición del amor, en san Bernardo, como una de las respuestas posibles a esta cuestión abstracta: ¿qué es el amor? Para san Bernardo, la cuestión ya ha recibido su respuesta: el amor, es Dios. Inútil, por consecuencia, preguntarse a qué consecuencias podrían conducir sus fórmulas en una doctrina donde Dios no sería el amor, pues Él lo es, y eso basta. El problema se plantea de la misma manera en lo que concierne a este otro elemento de la solución: la naturaleza del hombre,

---

<sup>4</sup> San Bernardo, *De diligendo Deo*, IX, 26; X, 27; P. L., t. 182, c. 989–990. Cf. *ibid.*, XV, 39; c. 998 D: “et nescio si a quoquam hominum quartus (gradus) in hac vita perfecte apprehenditur, ut se scilicet diligat homo tantum propter Deum.”

lo que fue y podría ser aún, lo que es y lo que ella podría volver a ser. El hombre (es otro hecho para Bernardo) es una imagen divina que ha perdido su semejanza y puede recuperarla, con tal que Dios se la restituya. Intentar interpretar independientemente de estos hechos las fórmulas que no tienen sentido más que con relación a ellos, es evidentemente embarcarse en dificultades inextricables, de las que debemos intentar salir.

Volvamos pues a la situación concreta del Cisterciense que, bajo la dirección de su Abad, acaba de hacer el aprendizaje de la caridad. Tal como la hemos definido, la caridad es una liberación de la voluntad. Es en este sentido que, por ella, nuestro querer se deshace progresivamente de la “contractura” que le impone el temor y de la “curvatura” del querer propio. En otros términos, en lugar de querer una cosa porque teme que de ella se siga otra, o de querer una cosa porque en ella desea otra, puede de ahora en más, habiendo elegido el único objeto que se puede querer por sí mismo, tender hacia él con un movimiento directo, simple; en una palabra, con un movimiento “espontáneo.” Entendemos por *espontáneo* un movimiento cuya explicación no hace intervenir ningún elemento exterior a este movimiento mismo, pero que contiene, por el contrario en sí mismo su completa justificación. Desear una cosa por temor de otra, no es un movimiento espontáneo; desear una cosa para obtener otra, es aún un movimiento determinado desde afuera; amar, por el contrario, es querer lo que se ama, porque se lo ama, y en eso consiste la espontaneidad. Si pues la espontaneidad es la manifestación de la voluntad bajo su forma pura, se puede decir que al devolverle la espontaneidad, el amor la vuelve voluntaria, la vuelve ella misma, la hace volver a ser una voluntad.

Por otra parte, se ha dicho que la única medida que conviene al amor del hombre por Dios, es la ausencia de medida. ¿Dónde pues se detendrá la voluntad amante en el camino del amor? Digamos más bien: ¿cuál puede ser la naturaleza del objetivo que persigue una voluntad tal,

cuando se propone amarlo sin medida? Alcanzar a Dios, sin duda, poseerlo; pero ¿cómo, en qué sentido, bajo qué forma? Tal es la cuestión que importa resolver antes de buscar en qué el amor es desinteresado o no, pues es solamente en su relación con un objeto determinado que su naturaleza puede aparecérsenos, y hacérsenos inteligible. Intentemos pues precisar la naturaleza de este objeto.

En primer lugar, notemos que si el claustro es *un* paraíso, no es *el* paraíso. Podremos colocar el término de la vida mística y el objeto del amor tan alto como queramos en esta vida, pero en ningún caso lo debemos confundir con la visión beatífica. Se dice a menudo que el éxtasis es un pregonar la bienaventuranza, y la expresión no es falsa, pero no es sin embargo más que una metáfora. Es de la esencia de la bienaventuranza el ser eterna, pues ¿qué sería una bienaventuranza que estuviera amenazada con perderse a cada instante, sino una miseria? El extático, incluso aquél al que el arrobamiento eleva al tercer cielo, no es menos habitante de la tierra; es contradictorio imaginarlo como una suerte de elegido provisorio y es por consecuencia verdad decir que el término del amor, en esta vida, no podría ser la visión de Dios cara a cara, ni la posesión del soberano bien tal como es, por breves que puedan ser una tal posesión y una tal visión.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> No creo que haya habido una duda real en el pensamiento de san Bernardo sobre este punto. En todo caso, su posición es clara en los sermones sobre el Cantar de los Cantares: “At talis visio non est vitae praesentis, sed in novissimis reservatur, his dumtaxat qui dicere possunt: *Scimus quia cum apparuerit similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est (I Jn. III, 2). Et nunc quidem apparet quibus vult; sed sicuti vult, non sicuti est.* Non sapiens, non sanctus, non propheta videre illum, sicuti est, potest, aut potuit in corpore hoc mortali; poterit autem in immortalis, qui dignus habebitur. Itaque videtur et hic, sed sicut videtur ipsi, et non sicuti est.” San Bernardo, *In Cant. Cant.*, sermón XXXI, 2; P. L., t. 183, c. 941. Este texto tan firme parece que debe ser puesto como la regla que permite interpretar los otros. Esta regla es que la visión de Dios en esta vida no es imposible, sino que ningún hombre *jamás* lo ha visto “tal cual es.” Cuando comparamos estas fórmulas con las explicaciones aparentemente contrarias que san Bernardo da a propósito de san Benito, vemos en efecto que le atribuye el conocimiento de las cosas en Dios, visión mística análoga a la de los ángeles, y más que humana, ya que el premio del hombre es conocer a Dios en las cosas, no a las cosas en Dios. El *raptus* de

Sin embargo, sigue siendo verdad decir que el término de la vida de caridad es incluso desde aquí abajo, alcanzar a Dios con un alcance directo, verlo, en cierto sentido, con una visión inmediata; gustarlo, tocarlo. Para apreciar hasta qué punto esta ambición del místico cisterciense quiere ser tomada en serio, basta recordar el “espiritualismo” acentuado que caracteriza esta doctrina. San Bernardo—y tendremos ocasión de volver sobre esto—juzga posible la unión del alma con Dios, en razón de la espiritualidad absoluta de Dios y de la espiritualidad del alma humana misma. Es porque se trata de dos espíritus que su contacto, su unión, su fusión incluso es posible; de donde se sigue inmediatamente que el alma no puede alcanzar a Dios sino después de haber sobrepasado toda realidad material y toda imagen corporal. No basta pues con ofrecer a san Bernardo un sueño místico, o incluso una aparición sobrenatural, aunque sea la de Dios. Sin duda, éstas son gracias muy altas que sería insensato despreciar, pero no son a las que tiende san Bernardo, ni las que nos aconseja ambicionar. El término de su búsqueda mística aquí abajo es un estado de unión con Dios, que no sea la visión beatífica, pues Dios no se revela aquí tal cual es, sino donde Dios nos revela sin embargo algo de lo que Él es.<sup>6</sup>

---

san Benito consistió pues en una breve “visión en Dios” que aunque supone una cierta visión de Dios, pero no de Dios *sicuti est* (tal cual es) (véase *De diversis*, sermón IX, 1; P. L., t. 183, c. 565 CD). De la misma manera, cuando se lo mira atentamente, el texto donde san Bernardo cita a Moisés, Felipe, Tomás y David como habiendo visto a Dios, no implica, en su terminología, que ellos lo hayan visto tal cual es: *In Cant. Cant.*, sermón XXXIII, 8–9; P. L., t. 183, c. 949–950; y sermón XXXIV, 1; donde vemos que incluso Moisés no recibió de Dios más que una visión inferior a la que ambicionaba: *ibid.*, P. L., t. 183, c. 959–960. Podemos pues atenernos a esta conclusión de que san Bernardo rechazó toda identificación de la unión mística, incluso el *raptus*, con la visión beatífica.

<sup>6</sup> Ni siquiera a los santos del Antiguo Testamento se les concedió gozar de la presencia divina “*sicuti est, sed sicut dignata est*,” además: “*haec demonstratio, non quidem communis, sed tamen foris facta est, nimirum exhibitata per imagines extrinsecus apparentes, seu voces sonantes. Sed est divina inspectio, eo differentior ab his quo interior, cum per se ipsum dignatur invisere Deus animam quaerentem se, quae tamen ad quaerendum toto se desiderio et amore devovit.*” San Bernardo, *In Cant. Cant.*, sermón



Para comprender la naturaleza de los estados de este género, cualquier nombre que san Bernardo les dé y de cualquier forma que los describa, lo esencial es recordar que la primera condición de toda manera de conocer es una cierta manera de ser. Fiel a la antigua doctrina griega: lo semejante sólo puede conocer a su semejante, Bernardo afirma que la semejanza del alma con Dios es la condición necesaria del conocimiento que tiene de Dios. El ojo no ve el sol mismo tal como es, sino tal como ilumina los objetos, así sea el aire, una montaña, un muro; esos objetos mismos, no los vería si no participara de la naturaleza de la luz por su transparencia y su limpidez; transparente y límpido, en fin, no ve la luz sino en la medida de su limpidez y de su transparencia.<sup>7</sup> Esas no son más que comparaciones, pero podemos usarlas, si tenemos cuidado de conservarles un sentido propiamente espiritual. Ellas significan, en efecto, que la condición inmediata de la visión beatífica será una semejanza perfecta del hombre con Dios; que esta semejanza es en el presente demasiado imperfecta para que podamos pretender la visión beatífica; y finalmente, que cuanto más se acrecienta nuestra semejanza con Dios, tanto más también crece el conocimiento que tenemos de Él. Las etapas del camino que nos acercan a Él son pues los progresos espirituales de nuestro espíritu en el orden de la semejanza divina. Progresos que se hacen por el Espíritu Santo, pero en nuestro espíritu, y gracias a los cuales nos acercamos poco a poco a este estado divino, donde el alma verá a Dios tal como Él es, porque ella será, no lo que Él es, sino tal como Él es.<sup>8</sup>

---

XXXI, 4; P. L., t. 183, c. 942. Cf. la fórmula precisa que sigue: "Non tamen adhuc illum dixerim apparere sicuti est, quamvis non omnino aliud hoc modo exhibeat quam quod est;" *ibid.*, 7; c. 943 D. Sobre las visiones acordadas a los Padres del Antiguo Testamento, cf. Pseudo-Dionisio, *Coel. hier.*, trad. J. Escoto Erígena, P. L., t. 122, col. 1047 BC.

<sup>7</sup> San Bernardo, *In Cant. Cant.*, sermón XXXI, 2; P. L., t. 183, c. 941.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 3; c. 941 CD.

“Pero el verlo tal como es, cuando estemos ya en Su presencia no es otra cosa que ser como Él es, y no ser confundidos por ninguna semejanza. Pero eso será entonces, como dije.” La fórmula es de importancia capital. Nos explica en primer lugar por qué la unión con Dios debe ser exclusivamente espiritual. Fundada sobre una transformación interna del alma, no sabría realizarse por un conocimiento de Dios en sus creaturas, ni siquiera por una visión de Dios bajo forma de imágenes exteriores; para que esta unión se lleve a cabo, es preciso que el alma misma sea cambiada desde adentro, purificada, clarificada y restaurada a semejanza de su creador.<sup>9</sup> Aquí todo debe pues acabar en lo interior, sin que nada pueda suplir esta purificación interna del alma que la emparenta con su objeto. Pero veamos, al mismo tiempo, cuál es la naturaleza de esta transformación necesaria: una eliminación progresiva de la semejanza, que nos lo hará conocer en la medida misma en que nos volverá a hacer semejantes a Él.

San Bernardo ha retomado muchas veces la descripción de estas transformaciones unificadoras y de estas asimilaciones progresivas. Es bastante difícil decir si los estados místicos se clasifican en él según una jerarquía definida, y cuál podría ser. Los dos principios en los cuales se mantiene firmemente, son la superioridad de los estados puramente “espirituales” sobre aquellos donde las imágenes juegan aún un rol, y el carácter esencialmente diverso, sin equiparación, de las experiencias místicas individuales. Ya hemos comentado el primero; el segundo se relaciona igualmente con esta otra idea fundamental que hemos recordado: en esta vida, Dios no puede ser visto tal como Él es. De lo que resulta, en efecto, que Dios no puede ser visto más que tal como Él mismo se digna hacerse ver, y puesto que su libertad en la distribución de las gracias es absoluta, nada permite concluir sobre la naturaleza de un favor místico respecto de otro otorgado por Dios en condi-

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, 3–4; c. 941 D–942 C.

ciones diferentes o a un sujeto diferente.<sup>10</sup> Es incluso por eso que la naturaleza de la unión divina no se presta a descripciones generales que valdrían para cada caso particular; solamente la experiencia podría hacernos conocer lo que son tales estados, y la experiencia de uno no vale para otro: que cada uno beba el agua de su propio pozo.<sup>11</sup>

Este individualismo tan fuertemente acentuado de los estados místicos tal vez disuadió a san Bernardo de intentar una clasificación sistemática; pues es imposible clasificar sin comparar, y este partidario decidido del *nosce te ipsum* siempre experimentó la más grande repugnancia en comparar su propia experiencia, que él conocía, con la de otros, que para él permanecía naturalmente cerrada. A veces insiste más en las condiciones teológicas de la unión con Dios y busca describir la economía de las gracias divinas que la preparan; a veces busca más bien seguir el rastro de la acción de las gracias en su alma y elevarse desde estos efectos a su causa. Intentemos seguirlo por nuestra parte en uno y otro de estos esfuerzos, y preguntémosnos antes que nada en qué condiciones es posible, de parte de Dios, la unión del alma con Dios por el amor.

En la Trinidad, el Padre engendra al Hijo, y el Espíritu Santo procede a la vez del Padre y del Hijo; Él es pues el lazo entre el uno y el otro; pero el Espíritu Santo es caridad—además es por esto que Él es lazo—de modo que podemos decir de Él que, como caridad, el Espíritu Santo asegura de alguna manera la unidad de la Trinidad.<sup>12</sup> Es lo que se

---

<sup>10</sup> San Bernardo, *In Cant. Cant.*, sermón XXIII, 9; P. L., t. 183, c. 888–889. Cf. sermón XXXI, 2; c. 941.

<sup>11</sup> San Bernardo, *De consideratione*, II, 3; P. L., t. 182, c. 745 D. Cf.: “Hodie legimus in libro experientiae . . . hunc proprium experimentum . . . Audi expertum . . .” *In Cant. Cant.*, sermón III, 1, P. L., t. 183, c. 794. Sermón XXII, 2; c. 878–879. Ver J. Schuck, *Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernard von Clairvaux, ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Gotteserfahrung* (Würzburg: C. J. Becker, 1922), 23–24.

<sup>12</sup> El Espíritu Santo, lazo entre el Padre y el Hijo, será pues también el lazo del alma con Dios en la doctrina de san Bernardo. Juega exactamente el mismo rol que en la de Guillermo de Saint-Thierry, pero lo juega de otra manera. En el *De diligendo Deo* (XII,

expresa al decir que la caridad es la ley de Dios. Esta expresión significa dos cosas, en primer lugar que Dios vive de la caridad, luego que todo el que quiera vivir de la vida de Dios no lo puede hacer más que viviendo de esta misma caridad, es decir recibéndola de Él como un don. En Dios, la unidad suprema e inefable se conserva por este lazo substancial como ley suya; pero recordemos el carácter esencial de la caridad: ella es por definición voluntad común; casta, es decir desinteresada; inmaculada, es decir sin sombra de querer propio: *lex ergo Dei immaculata caritas est, quae non quod sibi utile quaerit, sed quod*

---

35; P. L., t. 182, c. 996; en realidad la *Epistola de caritate* dirigida a los Cartujos como respuesta a las *Meditationes* de Guigo I) San Bernardo construye su doctrina sobre la noción del Espíritu Santo concebido como ley de la vida divina. Guillermo de Saint-Thierry, en la época en que redactaba su *De contemplando Deo*, o bien no conocía aún esta doctrina, o prefería seguir una vía más directa. Plantea así el problema: Jesucristo ha querido que sus discípulos fuesen uno en Él y en el Padre, como Él mismo y el Padre son uno (Jn. XVII, 21). Pero, el Padre y el Hijo son uno por el Espíritu Santo; por lo tanto es por Él que podemos unirnos a Dios. La solución es, evidentemente, que al recibir al Espíritu Santo bajo forma de don: la gracia, participamos en la vida divina, porque, al estar el Espíritu Santo en nosotros, el amor del Padre por el Hijo y del Hijo por el Padre está por eso mismo en nosotros. Es pues entonces Dios quien se ama en nosotros, no siendo el amor que nosotros tenemos por Él más que el don gratuito del amor por el cual se ama a sí mismo: “Tu te ipsum amas in nobis, et nos in te, cum te per te amamus, et in tantum tibi unimur, in quantum te amare meremur” (Guillermo de Saint-Thierry, *De contemplando Deo*, VII, 15; P. L., t. 184, c. 375 B). Pero, este amor de Dios por Dios es el Espíritu Santo, por lo tanto Dios mismo; de donde se sigue que el don de la caridad nos hace de raza divina (Hech. XVII, 29), hace de nosotros dioses (Sal. LXXXI, 6), nos autoriza a dar a Dios, en virtud de esta adopción, el nombre de Padre que el Hijo puede darle por naturaleza y nos une a Él no sólo por el amor sino también por la bienaventuranza (*ibid.*, VIII, 16; c. 375 D) que le es inseparable. Guillermo de Saint-Thierry encuentra pues en la vida de la gracia, don del Espíritu Santo, el camino corto, el “compendium,” que conduce a las experiencias místicas afectivas descriptas en su tratado (IX, 20; c. 378 CD). En la ausencia de datos cronológicos ciertos que nos permitirían situar los tratados de Guillermo con relación a los de Bernardo, ninguna hipótesis sobre su posible filiación puede ser formulada. A pesar del notable acuerdo de sus puntos de vista, no he logrado descubrir la menor traza de influencia de uno sobre otro, sea en los razonamientos, sea en la redacción. Sigo persuadido, hasta prueba en contrario, de su completa independencia. La crítica interna confirmaría pues la hipótesis propuesta por Dom A. Wilmart, que pospone al período precisterciense de la vida de Guillermo, la composición de este tratado: “La série et la date des ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry,” *Revue Mabillon* XIV (1924): 166.

*multis*. La caridad divina pues se va a comunicar: substancial en Dios, será en la criatura una cualidad, *qualitatem*, o una suerte de accidente, *aliquod accidens*. Así “es igualmente justo decir de la caridad que es Dios y que es el don de Dios; porque la Caridad da la caridad: la substancial da la accidental.” Pero en virtud de este don, por el cual Dios la confiere al hombre, la caridad que era la ley de Dios pasa a ser la ley del hombre.

Esta es la ley eterna, creadora y gobernadora del universo. Por ella fueron hechas todas las cosas en peso, número y medida, y nada ha quedado sin ley; porque ella misma aunque ley de todas las cosas no existe sin ley, pero no es otra que ella misma: por la cual, aunque no se creó, sin embargo, se rige.<sup>13</sup>

Fórmulas de una densidad extraordinaria, y que comanda toda la economía de la liberación del amor humano.

Consideremos en efecto la posición de un querer aún “contraído” por el temor o “curvado” por la codicia (*cupidité*). Nosotros sabemos que Dios mismo vive de una ley—*nec absurdum videatur quod dixi etiam Deum vivere ex lege*—con mayor razón el siervo o el mercenario tendrán también la suya. Son leyes que ellos mismos se hicieron. Ellos no aman a Dios; ya que Dios no ama más que a Sí mismo y se ama totalmente, el siervo y el mercenario no viven de la ley divina; pero en lugar de vivir de la caridad, viven bajo otra ley, la ley del temor o de la codicia (*cupidité*). Vemos aquí plenamente en qué consiste la perversidad de la voluntad propia; ella se prefiere a la voluntad común y eterna; más aún, pretende imitarla haciendo lo que sólo su creador puede hacer, es decir ser para ella sola su propia ley, gobernarse a sí misma, hacer que su voluntad sea también su ley. Solamente sucede que, por justa compensación, queriendo sustraerse a la ley de la caridad, la voluntad permanece sometida al orden inmutable y necesario de la ley eterna.

---

<sup>13</sup> San Bernardo, *De diligendo Deo*, XII, 35; P. L., t. 182, c. 996. Sobre el rol del Espíritu Santo como lazo: *In Cant. Cant.*, sermón VIII, 4; P. L., t. 183, c. 811–812.

Para castigar al hombre, Dios no precisa infligirle un castigo suplementario, le basta con dejar a la voluntad propia librada a ella misma, puesto que ella implica su propio castigo. En lugar del yugo ligero de la caridad, el siervo y el mercenario tienen que sufrir el yugo insoportable de la voluntad propia; yugo pesado porque si la caridad es espontaneidad, libertad, la voluntad propia es esclavitud; en lugar de hacer al hombre *spontaneus*, lo hace *invitus*, incapaz de obrar por un movimiento simple y directo de amor, condenado, por el contrario, a no desear jamás una cosa, más que por temor o por codicia (*cupidité*). Dios permanece pues en el inmóvil goce de su libertad, pero nos abandona a la servidumbre que hemos elegido. Opuestos a nosotros mismos, divididos contra nosotros mismos, no podemos más que dirigir a Dios esta oración:

Señor Dios mío, ¿por qué no quitas mi pecado y por qué no apartas mi iniquidad? Para que habiendo arrojado el pesado fardo de mi voluntad propia, respire bajo el suave peso de la caridad; no ya obligado por un temor servil ni seducido por una codicia mercenaria, sino conducido por tu espíritu, espíritu de libertad, por el cual son conducidos tus hijos; que dé testimonio a mi espíritu, de que yo también sea uno de tus hijos, para que sea la misma ley para mí y para ti; y como tú eres, así sea yo en este mundo. Estos hacen decir al apóstol: “no seáis deudores de nadie, sino del amor mutuo;” tal como es Dios seguramente serán ellos en este mundo: no son siervos ni mercenarios, sino hijos.<sup>14</sup>

Para el que sigue la deducción de san Bernardo, aparece claramente una vez más que su doctrina de la libertad es una de las piezas esenciales de su mística. No podría tratarse para el hombre de buscar esta libertad en el rechazo de toda ley, porque Dios mismo vive de la suya, sino, por el contrario, de colocarse voluntariamente bajo la única ley que sea verdaderamente liberadora, porque es la misma de Dios, que es libertad. Es en este sentido que tenemos que entender la palabra de san Pablo (I Tim. I, 19): *justis non est lex posita*. Ella no significa que no haya ley para los justos, sino que su actitud con respecto a ella

---

<sup>14</sup> San Bernardo, *De diligendo Deo*, XIII, 36; P. L., t. 182, c. 997.

es tal, que deja para ellos de pesar como una carga o de atar como una traba. Por eso Dios dice también: *tollite jugum meum super vos* (Mt. XI, 29), es decir no les impongo este yugo, sino que vosotros mismos tomadlo, de suerte que aunque no estéis jamás sin ley—*sine lege*—no estéis sin embargo bajo la ley—*sub lege*.<sup>15</sup> En una palabra, lo que san Bernardo nos pide que hagamos es renunciar a poner nuestra propia ley y a aceptar la de Dios, de fundar nuestra libertad asimilándola a la de Dios.

El aprendizaje del amor verdadero consiste pues en sobrepasar el plano del amor sensible para unirse a la vida puramente espiritual de la caridad divina. El mejor medio para determinar con qué condiciones es posible semejante paso, es considerar en primer lugar el caso extremo en el cual se está seguro que está cumplido: el del “arrobamiento” divino o *raptus*. Esta palabra designa con propiedad los estados extraordinarios donde el alma es elevada de esta vida a la visión de Dios. La Escritura trae la promesa y establece la condición esencial en lo que concierne al hombre: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (Mt. V, 8). Está claro pues que la pureza de corazón se requiere para el que pretenda gozar de la visión de Dios; pero podemos agregar que a aquel cuyo corazón es puro, esta visión beatificante se le promete. ¿Por qué y cómo le será dada?

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, XIV, 37; P. L., t. 182, c. 997. No se debe olvidar jamás los fundamentos de la doctrina: a) la imagen de Dios en nosotros—el libre arbitrio—aún subsiste; b) la doble semejanza de Dios en nosotros—la *libertas consilii* y la *libertas complaciti*—han sido perdidas (*De gratia et libero arbitrio*, IX, 31, P. L., t. 182, c. 1018 B); c) la imagen, aunque subsistente, ha sido manchada y deformada por el pecado y lo sería por siempre jamás sin la gracia de Jesucristo (*ibid.*, X, 32; c. 1018 C); la gracia ayuda al hombre a recobrar las dos libertades perdidas, y por consecuencia también su semejanza divina (*ibid.*, X, 34; c. 1019). Cotejemos esta conclusión con la doctrina de *De diligendo Deo*, se esclarecen mutuamente. Si todo el problema de la vida mística consiste en hacer suya la ley de Dios, que es la Caridad, es claro que ese problema consiste igualmente en procurar en sí mismo la purificación de la imagen divina, que no se lo puede hacer sin substituir la voluntad propia por la voluntad común o caridad. La doctrina de la restauración de la imagen en la semejanza perfecta no hace más que una con la de la libertad; el resultado final de una y otra es la unión mística, aguardando la visión beatífica.

Es que el aprendizaje de la caridad es una asimilación progresiva a la vida divina, y que el alma que alcanza la pureza está en el punto donde los secretos de Dios le pueden ser revelados. Repasemos, por su orden, las etapas ya atravesadas. En primer lugar, la práctica de la Regla benedictina tal como se la observa en el Císter: es el aprendizaje de la humildad, es decir la unión de hecho con la vida de Cristo, que se manifestó como la Humildad misma en su encarnación. Entonces, Cristo es el Hijo de Dios, la segunda persona de la Trinidad, aquella por la cual esta Trinidad nos es menos inaccesible, porque se encarnó para construirnos un acceso hacia las insondables profundidades de un Dios que, para nosotros, permanecería sin eso totalmente escondido. Por otra parte, Cristo nos ha revelado en la humildad el misterio de la misericordia; Él enseña en efecto con su ejemplo cómo puede el hombre encontrar en la experiencia de su propia miseria la compasión por la de otro. Pero, la compasión es caridad, y la caridad es el Espíritu Santo: la tercera persona de la Trinidad. El hombre se encuentra pues así conducido a una unión cada vez más íntima y completa con la vida de las personas divinas, y podemos agregar que está preparada, de ahora en más, para la iniciación suprema, si le place al Padre dársela.

De ahora en adelante, en efecto, el Padre puede unir a sí (*conglutinat*) esta razón esclarecida y este querer inflamado de caridad. El corazón del hombre ha llegado a ser entonces un corazón “puro,” entendiéndose por esto, en el sentido técnico de esta expresión en san Bernardo, un corazón purgado de todo “*proprium*,” es decir: desapropiado. La razón conoce entonces al hombre, y lo juzga, como Dios lo conoce y lo juzga. Despojándose su codicia (*cupidité*) así como la razón ha sacrificado su juicio propio, la voluntad ama al prójimo por compasión, por el amor de Dios. En la medida en que se ha cumplido esta purificación, el alma ha recobrado su semejanza perdida; ella ya ha vuelto a ser tal que Dios pueda reconocerse en ella; reconociéndose allí, Él va a complacerse allí, pues Él no puede amarse a sí mismo sin amar a quien, por modo



de imagen y semejanza, es como otro Él mismo.<sup>16</sup> Amándola, o, lo que es lo mismo, amándose en ella, Dios va a poder desear unírsele. Tal es precisamente el sentido de la expresión de la que usa a menudo san Bernardo, cuando dice que el alma ha pasado a ser, entonces, la “prometida” de Dios. La metáfora designa siempre en su lenguaje un estado netamente definido, el de un alma que Dios puede de ahora en adelante querer hacer su esposa, porque se reconoce en ella y porque ya no subsiste nada en ella a lo que su amor no pueda unirse.

---

<sup>16</sup> Aquí también Guillermo de Saint-Thierry se une a san Bernardo, pero por caminos tan independientes que apenas si se puede suponer que haya sido influenciado en este punto. En todo caso, ha sabido conservar intacta su originalidad. De esta manera, muy brevemente, podemos resumir su posición: a) lo semejante desea naturalmente su semejante; creado a imagen de Dios, el hombre ama pues naturalmente a Dios y Dios ama al hombre mientras la imagen de Dios brille en el hombre (*De nat. et dign. amoris*, II, 3; P. L., t. 184, c. 382 BC); b) a esta aplicación cristiana de un principio griego se agrega una tesis agustiniana, que juega en Guillermo un rol capital que no juega en Bernardo: en la imagen creada se encuentra la memoria; correspondiendo al Padre, es en nosotros como el centro de nuestra alma, donde ella engendra la razón (el Hijo), y la voluntad (el Espíritu Santo) procede de uno y otro (*ibid.*, c. 382 CD); c) el punto de partida de la contemplación mística debe ser pues un esfuerzo de recogimiento, para buscar a Dios donde está, es decir en la memoria, donde Él reside, y donde se lo encuentra como Caridad (*De contemplando Deo*, todo el admirable *De profundis* místico del *Proemium*, 1–3; P. L., t. 184, c. 365–367); d) por eso el lugar de nacimiento del amor es Dios: allí él está en su casa, ciudadano, nativo; pero creado en el hombre por Dios y confortado por la gracia, él es natural en nosotros, aunque recibido (*De nat. et dign. amoris*, II, 3; P. L., t. 184, c. 382 B), si bien se puede decir, contra Ovidio, que el arte de amar no tiene más que un maestro: “natura, et Deus auctor naturae” (*ibid.*, I, 1; c. 379 C); e) perdido por la falta original, este arte natural debe ser aprendido de nuevo; su reeducación no puede ser hecha más que por la gracia, bajo un solo maestro: Jesucristo, pero no sin el ministerio de un hombre que nos recuerde las lecciones: “Amor ergo, ut dictum est, ab auctore naturae naturaliter est animae inditus; sed postquam legem Dei amisit, ab homine est docendus. Non est autem docendus, ut sit tanquam qui non sit; sed ut purgetur, et quomodo purgetur; et ut proficiat, et quomodo proficiat; ut solidetur et quomodo solidetur, docendus est.” (*ibid.*, I, 2; c. 381 A; cf. VIII, 21; c. 398 A); f) se trata pues, para el hombre, de recobrar progresivamente la conciencia de esta ley naturalmente innata en él, lo que hace por una profundización de su “memoria,” donde esta ley permanece inscrita. Se puede pues decir que, mientras que la mística de san Bernardo está fundada sobre todo en una doctrina de la libertad, la de Guillermo de Saint-Thierry está fundada sobre todo en una doctrina de la “memoria,” que la emparenta más estrechamente que a la de san Bernardo con la tradición salida de san Agustín.

En el punto a que hemos llegado, nada puede reemplazar el texto de san Bernardo mismo, pues tenemos que acostumbrarnos a leerlo substituyendo las imágenes que usa por los conceptos definidos, de los cuales ellas no son para él más que símbolos.

## I. ENDEREZAMIENTO DE LA RAZÓN POR EL VERBO

“Así entonces el hijo de Dios, es decir el Verbo y la Sabiduría del Padre, en primer lugar hallando esta potencia de nuestra alma llamada razón, rebajada por la carne,<sup>17</sup> cautiva por el pecado, cegada por la ignorancia, entregada a las cosas exteriores<sup>18</sup> tomándola con clemencia,

---

<sup>17</sup> CARO (sinónimo: *corpus*): el cuerpo al que el alma está unida. Pero le está unida en dos sentidos que es importante distinguir, pues sólo del segundo se trata aquí.

1º El alma está unida al cuerpo por un lazo de necesidad natural. Obligada a satisfacer sus necesidades, se encuentra en una situación inferior a la de los espíritus puros; pero es la situación normal del hombre y, en ese sentido, el cuerpo no “deprime” al alma, no la rebaja por debajo de su situación de alma, que implica la unión con el cuerpo. Si el alma ama su cuerpo como conviene, se hará de él, por el contrario, un auxiliar y ambos, ayudándose uno al otro, alcanzarán su fin común: la gloria celestial. Véase San Bernardo, *De diligendo Deo*, XI, 31; P. L., t. 182, c. 993-994: “Bonus plane fidsusque comes caro spiritui bono . . .” *In Psal. Qui habitat*, sermón X, 3; P. L., t. 183, c. 222 D.

2º El alma está también, no exactamente “unida” sino “sometida” al cuerpo debido al pecado. Este es un estado no natural sino contra-natura, porque el alma es superior al cuerpo. En este sentido, el cuerpo es una “carga,” que “agobia” al alma y la “deprime.” Es en este sentido en que se toma *caro* aquí, como todas las veces que implica una esclavización del alma al cuerpo. Cf. “Traxit animam corpus in regionem suam et ecce praevalens opprimit peregrinum. Factum est namque talentum plumbi, non aliunde tamen, nisi quia sedet iniquitas super illud. Corpus enim aggravat animam, sed utique quod corrumpitur.” San Bernardo, *In Festo S. Martini episc.*, Sermón 3; P. L., t. 183, c. 491. A propósito del pasaje que comentamos, Barton R. V. Mills (*Select Treatises of S. Bernard of Clairvaux*, 105, nota 20) reenvía con razón a dos textos importantes: *De praeepto et dispensatione*, XX, 59; P. L., t. 182, c. 892. *In Ascensione Domini*, sermón III, 1; P. L., t. 183, c. 304-305.

TEMA ESCRITURÍSTICO: “Corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem.” Sab. IX, 15.

<sup>18</sup> Cegada por la ignorancia de su propia miseria. Esta ignorancia lleva a que el alma se vuelva hacia las cosas para conformarse a ellas, en lugar de buscar conocerse (tema: *Si ignoras te . . .*). En esto consiste la *curiositas*, primer grado del orgullo: “Quia enim se ipsam ignorat, foras mittitur, ut haedos pascat.” San Bernardo, *De grad. humilitatis*, II, 10, 28; P. L., t. 182, c. 957 C). El comentario literal del texto se encuentra en el *De*

enderezándola con fuerza, instruyéndola con prudencia, trayéndola dentro de sí misma, y sirviéndose de ella de una manera sorprendente para reemplazarla, la establece juez de sí misma, aunque por respeto al Verbo al cual está unida, se vuelve acusadora, juez y testigo de sí misma, ejerciendo así contra sí el oficio de la Verdad. De esta primera unión del Verbo y la razón nace la humildad.”

## II. ENDEREZAMIENTO DE LA VOLUNTAD POR EL ESPÍRITU SANTO

“En cuanto a la otra parte del alma llamada voluntad, infectada por el veneno de la carne<sup>19</sup> pero una vez que la razón la ha liberado, el Espíritu Santo la visita, la purifica con suavidad, la enciende con ardor, le hace misericordiosa;<sup>20</sup> así como un cuero que se estira al unirlo para curtirlo, así también, por la unción celestial que recibe, se dilata hasta sus enemigos por el afecto.<sup>21</sup> Y así por esta segunda unión del Espíritu de Dios y de la voluntad humana nace la caridad.<sup>22</sup>”

---

*diligendo Deo*, II, 4: “Fit igitur ut sese non agnoscendo egregia rationis munere creatura, irrationabilium gregibus aggregari incipias, dum ignara propriae gloriae, quae ab intus est, conformanda foris rebus sensibilibus, sua ipsius curiositate abducitur: efficiturque una de caeteris, quod se prae ceteris nihil accepisse intelligat.” P. L., t. 182, c. 976. Véase Apéndice I.

<sup>19</sup> Ver más arriba, nota 17.

<sup>20</sup> Pasaje de la humildad, por conocimiento de su propia miseria, a la compasión por la miseria del otro.

<sup>21</sup> AFFECTUS: Uno de los cuatro sentimientos fundamentales con los que se componen todos los otros. Son: *amor*, *timor*, *gaudium* y *tristitia*. Aquí, evidentemente, el amor. Cf. *De dilig. Deo*, cap. VIII, 23; t. 182, c. 987. In *Cant. Cant.*, sermón LXXXV, 5; t. 183, c. 1190. Cf. W. Williams, *Select Treatises of S. Bernard of Clairvaux*, 41, nota 9.

A menudo hay que distinguir los *affectus* de las AFFECTIONES.

AFFECTIONES: Los diversos sentimientos que el alma puede tener para con Dios. Son cinco, cada uno de los cuales determina una relación distinta del hombre con Dios.

*Timor*, estado de *servus*.

*Spes*, estado de *mercenarius*.

*Obedientia*, estado de *discipulus*.

*Honor*, estado de *filius*.

*Amor*, estado de *sponsa*.

### III. PASO A LA UNIÓN MÍSTICA

“De las dos partes del alma, es decir la razón y la voluntad, una instruida por el Verbo de la verdad y la otra inspirada por el Espíritu de la Verdad;<sup>23</sup> aquella asperjada por el hisopo de la humildad;<sup>24</sup> ésta encendida por el fuego de la caridad; el alma ya perfecta, sin mancha a causa de la humildad<sup>25</sup> y sin arruga gracias a la caridad,<sup>26</sup> porque la vo-

Véase *In Cant. Cant.*, sermón VII, 2; P. L., t. 183, c. 807.

Las *affectiones*, tomadas en sentido propio, son sentimientos complejos y compuestos de diversos *affectus* fundamentales (ver: *Affectus*). Sin embargo, sucede muy frecuentemente que Bernardo emplea *affectiones* en el sentido de *affectus*, sigue entonces la terminología recibida, pero no sigue sino la suya cuando clasifica las *affectiones* como lo acabamos de decir.

<sup>22</sup> La caridad es la “voluntad común” al hombre y a Dios; nace pues de la unión de nuestra voluntad con el Espíritu Santo, amor común del Padre y del Hijo.

<sup>23</sup> Sobre la función “docente” del Espíritu Santo, ver: San Bernardo, *In Festo Pentecostes*, sermón I, 5; P. L., t. 183, c. 325.

<sup>24</sup> El hisopo es uno de los símbolos de la humildad en san Bernardo; pero la humildad es purificadora y es por eso que leemos inmediatamente después que, por la humildad, el alma no tiene mancha. Tema escriturístico: “Asperges me hyssopo et mundabor” (Sal. L, 9). El simbolismo del hisopo es comentado en este sentido *In Cant. Cant.*, sermón XLV, 2; P. L., t. 183, c. 999–1000. Se complica además por el agregado de un dato tomado de la botánica simbolista: el hisopo es una “humilis herba et pectoris purgativa humilitatem significans” (*ibid.*); e *In dedicatione Ecclesiae*, sermón II, 4; P. L., t. 183, c. 520 B. Como un símbolo no excluye nunca a otro, la humildad puede ser además representada por el nardo, al que se le atribuyen las mismas propiedades medicinales: *In Assumptione B. Mariae virginis*, sermón IV, 7; P. L., t. 183, c. 428 D (tema escriturístico: *Cant. Cant.*, I, 11); cf. *In Cant. Cant.*, XLII, 6; P. L., t. 183, c. 990 B. Por la paloma: *In Cant. Cant.*, XLV, 4; P. L., t. 183, c. 1001. Por la aurora: *De diversis*, sermón XCII, 3; P. L., t. 183, c. 711 D.

<sup>25</sup> La mancha es el pecado; el pecado es voluntad propia; la humildad es voluntad común porque es sumisión y unión con la voluntad de Dios; entonces la humildad quita la mancha del pecado y vuelve al alma inmaculada. Cf. nota precedente.

<sup>26</sup> No conozco ningún texto donde esta imagen sea explícitamente comentada. Tal vez habría que relacionarlo con este otro, frecuente en san Bernardo, que describe la codicia (*cupidité*), o voluntad propia, como un “affectus contractus;” *sine ruga* significaría entonces que la caridad, al hacer perder al alma esta contractura, la aplana de alguna manera, y le hace perder sus arrugas o rugosidades. San Bernardo acaba de decirnos que la caridad unge al alma “ita ut more pellis quae extenditur, ipsa quoque . . . per affectum dilatetur.” Entonces muy probablemente es esta reducción de la contractura del alma por la caridad lo que quiere expresar aquí.

luntad ya no se opone a la razón<sup>27</sup> ni la razón disimula la verdad,<sup>28</sup> el Padre se une a ella como a una esposa gloriosa: de modo que ni la razón permite pensar en sí misma, ni la voluntad en el prójimo, sino que esta alma bienaventurada se deleita solamente en decir esto: “el Rey me introdujo en su habitación.” Ciertamente, digna al salir de la escuela de la humildad,<sup>29</sup> en la cual aprendió primero a entrar en sí misma bajo el Hijo maestro<sup>30</sup> según la conminación que se le hizo: “si no te conoces, sal fuera y apacienta tus cabritos;” digna, conducida por el Espíritu Santo desde aquella escuela de humildad hacia la bodega de la caridad<sup>31</sup> (que debe entenderse por los corazones de los prójimos)<sup>32</sup> es in-

---

<sup>27</sup> Barton R. V. Mills (*Select Treatises of S. Bernard of Clairvaux*, 106, nota 18), interpreta estas palabras como significando el *liberum consilium*. Creo más bien que significan el *liberum complacitum*, es decir la aceptación por la voluntad de los juicios de una recta razón. San Bernardo quiere decir: “la voluntad ya no se opone a la razón, porque el *proprium complacitum* ha sido eliminado.”

<sup>28</sup> La razón ya no disimula la verdad porque, gracias a la humildad, el *proprium consilium* ha sido eliminado y el *liberum consilium* recobrado. Como el *consilium* y el *complacitum* ciertamente están apuntados en estos dos miembros de la frase, y el segundo no se puede aplicar al *complacitum*, es preciso que éste sea aplicado al precedente. No olvidemos, en efecto, que es por la razón que el hombre juzga: “Judex sui propter rationem.”

<sup>29</sup> Tema: *Regula Monasteriorum*: “Schola divini servitii;” “Schola Caritatis.” El Hijo, ejemplo de humildad en la Encarnación, es allí nuestro maestro.

<sup>30</sup> Es decir, instruida por el Verbo-Sabiduría, que le ha enseñado a conocerse y a juzgarse tal como es, según el principio del Socratismo cristiano. Tema escriturístico: *Cant. Cant.*, I, 7.

<sup>31</sup> Segunda etapa: de la humildad, aprendida del magisterio del Hijo, el alma pasa a la caridad, bajo la conducción del Espíritu Santo. Bodega (*cellaria*): lugar donde son conservados los productos del campo o del jardín y de donde, como una invitación, se escapan sus perfumes. San Bernardo, *In Cant. Cant.*, sermón XXIII, I, P. L., t. 183, c. 884 B.

El *Cant. Cant.*, I, 3 (cf. II, 4) nos da este texto: “Introduxit me Rex in *cellaria* sua,” según la Vulgata “in *cubiculum* suum.” Bernardo conserva los dos términos y da a cada uno una significación propia. Les agrega un tercero: *hortus*, de donde provienen las flores y los frutos guardados en la *cellaria*. Estos términos son definidos en *loc. cit.* 3, c. 885 D y en *De diversis*, sermón XCII, P. L., t. 183, c. 714–715. El elemento que permanece constante a través de los tres textos, como también el hecho justamente destacado por Barton R. V. Mills (*Select Treatises of S. Bernard of Clairvaux*, 106, nota 22) es que *cellarium* tiene un sentido moral, mientras que *cubiculum* tiene un sentido más-

troucida por el afecto;<sup>33</sup> de allí, que confortada con flores y fortalecida con frutos de granada, es decir, con buenas costumbres y con virtudes santas,<sup>34</sup> es admitida nuevamente a la habitación del Rey por cuyo amor languidece.<sup>35</sup>

---

tico: “Sit itaque *hortus simplex ac plana historia; sit cellarium moralis sensus: sit cubiculum arcanum theoricis contemplationes*” (*loc. cit.*, P. L., t. 183, c. 885 D). En efecto, en el párrafo que comentamos, las *cellaria* son las virtudes conferidas por la caridad, y que son el camino del *cubiculum*, donde se realiza la unión mística propiamente dicha.

<sup>32</sup> La caridad nos hace entrar en los corazones de los otros hombres, porque nos hace compadecer su miseria, que conocemos por la nuestra.

<sup>33</sup> *Affectionem*, en el sentido de *amor*. Cf. nota 21.

<sup>34</sup> Tema escriturístico: “Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo,” *Cant.*, II, 5.

Barton R. B. Mills (*Select Treatises of S. Bernard of Clairvaux*, 107, nota 6) observa: “cf. a better interpretation of these words (cf. una mejor interpretación de estas palabras) (*Cant.*, II, 5) in *De diligendo Deo . . .*” Sobre esto se imponen dos advertencias:

1º Los editores de San Bernardo, tan atentos y cuidadosos en sus comentarios, parecen atormentados por la cuestión de saber si sus interpretaciones del texto bíblico respetan exactamente la letra. De por sí la exégesis de San Bernardo es una exégesis mística y debe ser tratada como tal, al menos si queremos entenderla tal como él mismo la entiende;

2º La interpretación de estas palabras en el *De diligendo Deo* puede, en efecto, ser mejor, pero sobre todo es distinta. En este último escrito, las granadas son los frutos de la Pasión, y las flores lo son de la Resurrección (III, 8; P. L., t. 182, c. 979 AB). El texto corresponde entonces a la meditación de la vida de Cristo y describe las razones de nuestro “amor carnalis” por Él. Es un grado inferior de la contemplación mística, pero es ya un grado. Aquí, en el *De gradibus humilitatis*, la interpretación de las mismas palabras es moral; San Bernardo lee allí una descripción del estado de un alma pronta al éxtasis, pero que aún no ha entrado. Nada más frecuente que ver el mismo texto interpretado por el mismo autor “moraliter,” luego “mystice.”

<sup>35</sup> *LANGUOR*. Estado en el cual se encuentra el alma por la ausencia del objeto amado: *In Cant. Cant.*, sermón LI, 3; P. L., t. 183, c. 1026 B. Sinónimo: *languor animi, mentis hebetudo, inertia spiritus*. Tema escriturístico: *Cant.*, II, 5.

Este estado puede ser el deseo, no aún satisfecho, del *osculum*, o el intervalo entre dos uniones místicas: *In Cant. Cant.*, sermón IX, 3; P. L., t. 183, c. 816. Es el caso en el texto que comentamos. Puede ser también el castigo, querido por Dios, a algún movimiento de orgullo: *In Cant. Cant.*, sermón LIV, 8; P. L., t. 183, c. 1042.

#### IV. LA UNIÓN MÍSTICA

“Allí, por poco tiempo,<sup>36</sup> es decir alrededor de media hora, se ha hecho silencio en el cielo,<sup>37</sup> reposa suavemente en los abrazos deseados,<sup>38</sup> sin duda duerme, pero su corazón vela,<sup>39</sup> porque escudriña du-

<sup>36</sup> MODICUM. Palabra empleada frecuentemente por san Bernardo para designar la brevedad de la unión mística. Cf. “O modicum et modicum!” *In Cant. Cant.*, sermón LXXIV, 4; P. L., t. 183, c. 1140 C. Tema escriturístico: “Modicum et non videbitis me; et iterum modicum, et videbitis me,” Jn. XVI, 17.

<sup>37</sup> Tema escriturístico: “factum est silentium in caelo, quasi media hora.” Apoc., VIII, 1. Cf. Guillermo de Saint-Thierry, *De contemplando Deo*, IV, 10; P. L., t. 184, c. 372 D. Barton R. V. Mills (*Select Treatises of S. Bernard of Clairvaux*, 107, nota 6) observa: “It is difficult, e. g. to trace the relevance of the silence made in heaven (a clear allusion to Rev. VIII, 1) to the slumbers of the Bride . . .” (“Es difícil, por ejemplo, seguir la relevancia del silencio en el cielo (clara alusión a Apoc. VIII, 1) con el sueño de la esposa . . .”). La relación se aclara sin embargo, si agregamos que san Bernardo recuerda aquí a Gregorio Magno y que sin duda tiene presente en su pensamiento el comentario místico del mismo texto que este santo había dejado. Gregorio compara el alma del justo con el cielo; el silencio en el cielo es pues el silencio de la vida activa que deja lugar a la paz de la vida contemplativa en el alma del justo. El texto de Gregorio Magno está resumido en D. Cuthbert Butler, *Le monachisme bénédictin*, trad. Ch. Grolleau (París: de Gigord, 1924), cap. VII, 89–90.

<sup>38</sup> AMPLEXUS: conjunción espiritual de Dios, que desea unirse al alma purificada, y del alma en la cual se infunde por la gracia. Tema escriturístico: *Cant.*, II, 6; VIII, 3. No he podido encontrar en san Bernardo una definición explícita de este término, ni siquiera en el sermón donde comenta *Cant.*, II, 6. Por el contrario, el estado designado por *amplexus* me parece que está descrito, en cuanto puede serlo, *In Cant. Cant.*, sermón XXXII, 6; P. L., t. 183, c. 943. Es pues una metáfora escriturística para designar el éxtasis, tal como san Bernardo lo analiza en su comentario a *Cant.*, II, 7: el sueño del alma en el abrazo divino: *In Cant. Cant.*, sermón LII, 2; P. L., t. 183, c. 1030 C. San Bernardo no comentó especialmente el “amplexabitur” de *Cant.*, II, 6, sin duda porque todo el sermón LII, que trata sobre II, 7, es un comentario.

Notar una definición del término (tanto del *amplexus* humano como del *amplexus* divino), en Guillermo de Saint-Thierry, *De contemplando Deo, Proemium*, 3; P. L., t. 184, c. 366 BC.

<sup>39</sup> Tema escriturístico: *Cant.* V, 2. *Dormio*, generalmente comentado a propósito de los términos: SOMNUS, SOPOR. Estado caracterizado por un doble efecto de la gracia: 1º El alma se encuentra liberada del ejercicio de los sentidos corporales; es lo que constituye el éxtasis propiamente dicho. En este sentido, se puede decir que el primer momento de este sueño místico es el *Exstasis*. Es el estado en que se encontraba Adán al momento de la creación de Eva: “corporeis excendens sensibus obdormisse videtur.” La observación de Bernardo no permite equivocarnos sobre lo que quiere decir: “Ille sopor-

rante ese tiempo los arcanos de la verdad: cuando haya vuelto a sí misma será alimentada por el recuerdo. Allí ve cosas invisibles, oye cosas inefables que no está permitido al hombre decir.<sup>40</sup> Exceden toda aquella ciencia que la noche indica a la noche;<sup>41</sup> pues el día lanza la palabra al día, y habla sabiduría entre los sabios y conversa cosas espirituales con los espirituales.<sup>42</sup> (*De grad. humilitatis*, VII, 21; P. L., t. 182, c. 953.)

---

ratus videtur prae excessu contemplationis.” La muerte de Cristo es otra dormición de esta clase, pues la vida sensible fue suspendida en Él, no por un exceso de contemplación sino por un exceso de caridad: *In Septuag.*, sermón II, 1–2; P. L., t. 183, c. 166–167;

2° Eso no es todo; la suspensión de los sentidos externos se acompaña, en el sueño místico, con una “abducción” del sentido interno. Hay que entender por esto que, sin dormirse, sino por el contrario permaneciendo completamente despierto, el sentido interno es dirigido por Dios, que lo ilumina. Este estado presenta pues las apariencias de un sueño, pero es lo contrario de un entumecimiento: “Magis autem istiusmodi vitalis vigilque sopor sensum interiorem illuminat, et morte propulsata, vitam tribuit sempiternam. Revera enim dormitio est, quae tamen sensum non sopiat, sed abducatur.” *In Cant. Cant.*, sermón LII, 3; P. L., t. 183, c. 1031.

<sup>40</sup> San Pablo, I Cor. II, 9–10; II Cor. XII, 1–4. La inefabilidad del éxtasis tiende inmediatamente al estado de abducción donde se encuentra el sentido, mientras dura.

<sup>41</sup> Sal. XVIII, 3. San Bernardo ha comentado este texto en otra parte, pero en un contexto diferente: *De diversis*, sermón XLIX; P. L., t. 183, c. 671–672. Nuestro pasaje significa probablemente: “Sobrepasan todo aquel conocimiento por el cual el entendimiento humano se comunica con otro entendimiento; sin embargo, Dios puede decir esas cosas al alma iluminada, y nos está permitido, entre sabios, hablar lo que es sabio . . .” etc. Ver el Sermón XLIX, *ibid.*, para la comparación del día con Dios e *ibid.*, c. 672 A, para el sentido de la palabra “eructat.”

<sup>42</sup> San Pablo, I Cor. II, 13. Texto que san Bernardo evoca cuando quiere recordar que las imágenes por las cuales se expresa la unión mística, no deben ser tomadas en un sentido material, sino espiritual. Cf. San Bernardo, *In Cant. Cant.*, sermón XXXI, 6; P. L., t. 183, c. 943 B al comienzo. Se ve que lo que Barton R. V. Mills (*Select Treatises of S. Bernard of Clairvaux*, 107, nota 6) llama “a strange medley of metaphor and scriptural allusions” (una extraña mezcla de alusiones metafóricas y escriturísticas) puede explicarse. En primer lugar, hasta donde puedo ver, todas las metáforas son alusiones escriturísticas; no se mezclan pues: son textos escriturísticos entendidos en sentido místico. Además, el procedimiento no tiene nada de extraño en la Edad Media—y allí esta-mossino que es, por el contrario, completamente clásico (véase É. Gilson, *Les Idées et les Lettres* [Paris: J. Vrin, 1932], 154–169). Finalmente, cuando se le dan a estas metáforas sus significados técnicos, aparece el orden de las ideas: “Cuando la razón, hace silencio durante un tiempo en el alma del justo, reposa en el sueño del éxtasis deseado; ella duerme, pero su sentido más profundo, el amor, vela en ella y escruta los arcanos



Esta síntesis doctrinal parece ofrecerse al pensamiento de san Bernardo como un descubrimiento personal. Tal vez no haya allí más que un redescubrimiento; sin embargo, si hubiera alguno, él mismo no ha tenido conciencia de recordarlo, y el comienzo de su exposición traiciona incluso el esfuerzo de un pensamiento, que quiere asir alguna intuición aún confusa, pronta a escapársele.<sup>43</sup> Sea lo que sea sobre este punto, las tres etapas así descritas se adaptaban fácilmente al célebre texto de san Pablo, del cual el de san Bernardo es como el comentario doctrinal. San Pablo dice que fue “arreatado” al tercer cielo; entendamos bien *arreatado* y no *conducido*. Es que en efecto el Hijo conduce al alma al primer grado—es decir al primer cielo—que es el de la humildad; el Espíritu Santo la conduce al segundo grado—es decir al segundo cielo—que es el de la misericordia; pero para pasar del segundo al tercero, hace falta algo más que una conducción: un arrebatado (*enlèvement*), un arrancamiento es necesario. Aquel que es conducido marcha por sí mismo, coopera al movimiento, y es así que trabajamos por nosotros mismos para adquirir la humildad y la misericordia, bajo la dirección del Hijo y del Espíritu. San Pablo ha podido pues dejarse conducir al segundo cielo, pero para alcanzar el tercero, ha sido necesario que fuera arrebatado allí: *rapi oportuit*.

Tal es el sentido exacto de la palabra *raptus*. Pues quiere decir que el alma así arrebatada no tiene nada que poner de lo suyo en semejante operación, que se opera en ella sin ella y a la cual no coopera. El rasgo es por otra parte característico de las operaciones del Padre. El Hijo se ha encarnado y ha descendido entre nosotros para rescatarnos; es con nosotros y del medio mismo de la tierra que Él obró nuestra sal-

---

de la verdad cuyo recuerdo la alimentará cuando vuelva en sí. Allí, ella ve lo invisible y escucha palabras inefables que el hombre no puede repetir al hombre, pero que Dios puede decir al alma, y de las cuales podemos conversar entre sabios, usando nuestras expresiones en sentido espiritual para hablar de cosas espirituales.”

<sup>43</sup> San Bernardo, *De gradibus humilitatis*, VII, 20; P. L., t. 182, c. 952 C.

vacación. Tampoco el Espíritu Santo, queda sin descender del cielo, de donde viene en “misión;” es por lo tanto conveniente que la primera y la segunda etapas sean recorridas por nosotros bajo su conducción. Pero el Padre nunca descendió del cielo y nunca ha sido enviado entre nosotros. Ciertamente está en todas partes pero, en su persona, no se lo puede encontrar nunca más que en el cielo. Es en este sentido fuerte que hay que entender la palabra de la oración por excelencia: *Pater noster qui es in coelis*. La persona del Padre está ahí, y ahí permanece; san Pablo no pudo pues ser conducido allí por ella, sino arrebatado. Así,

aquellos que el Hijo llama al primer cielo por la humildad, el Espíritu los agrega al segundo por la caridad, y el Padre los exalta al tercero por la contemplación. En el primero son humillados en la verdad, y dicen: “me humillaste en tu verdad;” en el segundo se alegran con la verdad, y cantan el Salmo: “Ved qué bueno y qué gozoso habitar los hermanos unidos” porque es de la caridad que está escrito: “goza con la verdad.” En el tercer cielo son arrebatados a los arcanos de la verdad, y dicen: “¡mi secreto para mí, mi secreto para mí!”<sup>44</sup>

Podríamos estar tentados a ver en este análisis del raptus la descripción de un estado específicamente distinto del *excessus* del que de ahora en adelante nos vamos a ocupar. No osaría afirmar que san Bernardo no tuvo conciencia de una cierta diferencia entre los dos casos, pero no logré encontrar ningún texto que autorice a distinguirlos netamente, menos aún a jerarquizarlos. La diferencia entre sus descripciones está tal vez más en la diferencia de los dos puntos de vista que podemos adoptar sobre los estados de este género: el del teólogo que determina *ex professo* las condiciones, como lo acaba de hacer san Bernardo, y el del místico que se narra, se inclina sobre su propia experiencia, para intentar decir lo que pasa en él, como san Bernardo lo va a hacer para nosotros. Negar la unidad fundamental de los estados que des-

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, VIII, 23; P. L., t. 182, c. 954–955. Los textos escriturísticos alegados son, por orden, Mt. VI, 9; Sal. CXVIII, 75; Sal. CXXXII, 1; Is. XXIV, 16.

cribe, a partir del momento que se ha sobrepasado francamente el plano de las visiones y de las imágenes, sería obligarse a probar que existe para él una unión del alma con Dios, que no sea una asunción del alma por el Padre, a continuación de su restauración por el Hijo y el Espíritu Santo. Pero vamos a ver que tal es precisamente la característica de lo que san Bernardo describe como su éxtasis personal. Si, en la descripción que da, san Bernardo parece detenerse en el punto donde el alma, ya llena de caridad, exultante a la voz de la verdad, implora a Dios que “tienda su derecha a la obra de sus manos” para unirla a Él,<sup>45</sup> ¿no es simplemente que a partir de ahí, todo es misterio? Incluso para el sujeto que lo padece, el *excessus*<sup>46</sup> se pierde en lo inefable desde que es un hecho realizado. ¿Cómo pues representarse tales estados?

Su primera característica es la de ser contactos directos e inmediatos con Dios; su primera condición es entonces que tales contactos sean concebibles. Ahora bien, ellos lo son, la inmaterialidad del alma y la absoluta pureza de la espiritualidad de Dios hacen posibles tales comunicaciones. Hay cuatro órdenes de espíritus: los animales, los hom-

<sup>45</sup> *Ibid.*, 24; P. L., t. 182, c. 955. Cf. Job XIV, 15.

<sup>46</sup> EXCESSUS: término genérico que significa de una manera general toda superación de un estado para alcanzar otro. Ya es un *excessus* el librarse de sus pasiones. Sin embargo, la palabra no toma un sentido místico más que cuando designa el paso de un estado normalmente humano, aunque sea alcanzado con la ayuda de la gracia, a un estado más que humano. Los dos *excessus* más importantes son el que libera al hombre de sus sentidos externos (el éxtasis propiamente dicho) y aquél que lo hace superar al pensamental mismo (*abductio interioris sensus*).

Se ve así que, hablando estrictamente, habría que distinguir el *excessus*, tomado en sentido absoluto, del éxtasis; pero los dos términos están tan estrechamente unidos como para que observemos siempre esta precaución.

EXTASIS. Palabra rara en san Bernardo; la emplea sin embargo para designar el estado en el cual los sentidos corporales cesan de ejercer sus funciones. En este sentido, vuelve a entrar en el género *excessus*; es el *excessus* el que nos hace salir de la sensibilidad externa: “Proinde et ego non absurde sponsae extasim vocaverim mortem, quae tamen non vita, sed vitae eripiat laqueis” (*Cant. Cant.*, LII, 4; t. 183, c. 1031). Si el *éxtasis* es completo, hace exceder no sólo el sentido externo, sino también el sentido interno; es idéntico, entonces, al *excessus mentis*.

bres, los ángeles, Dios. El animal no existe sin principio espiritual, pero es esencialmente cuerpo y su *spiritus* es tan poco capaz de existir fuera de un cuerpo que muere con él. El hombre es diferente. Tiene un cuerpo y este cuerpo le es incluso necesario para adquirir los conocimientos sin los cuales no sabría hacerse ningún concepto de Dios. La famosa palabra de san Pablo: *invisibilia Dei* . . . significa claramente que, aunque seamos seres espirituales, el cuerpo nos es necesario para adquirir esta ciencia de Dios, sin la cual nos es imposible aspirar a la bienaventuranza. Se objetará tal vez el caso de los niños bautizados que mueren sin haber ejercitado su razón, y sin embargo ven a Dios; pero es un milagro de la gracia divina, “¿y qué me importa el milagro de Dios, cuando diserto sobre las cosas naturales?” (*Super Cantica*, V, 1). Ateniéndonos al orden natural, el cuerpo es (*fait*) tan necesariamente parte del hombre, que es para nosotros el instrumento de conocimiento sin el cual no sabríamos alcanzar nuestro fin sobrenatural. Bernardo, como se ve, no hubiera levantado ninguna objeción fundamental contra la epistemología de santo Tomás de Aquino.

Los ángeles tienen a veces cuerpos, pero no son (*font*) parte de su naturaleza, pues no son necesarios para ellos, sino para nosotros. Bernardo no resuelve la cuestión de saber si esos cuerpos son “naturales” o “asumidos,” pues constata que los Padres no son concordes en esto, pero afirma claramente que, de todas formas, el conocimiento angélico está puro de todo elemento sensible; los cuerpos de los ángeles no les sirven para conocer, sino para ayudarnos, a nosotros que somos sus futuros conciudadanos de la Ciudad celestial. Sin embargo, por más espirituales que seamos nosotros y sean ellos, no sabrían unirse directamente a nuestro espíritu, ni nosotros al suyo. Fiel al principio agustiniano de la inviolabilidad de los espíritus, que podríamos llamar la ley de las conciencias cerradas, Bernardo mantiene que ningún espíritu puede unirse a ningún otro espíritu directamente y sin la intermediación de signos. Los ángeles son impenetrables los unos a los otros, y a los hombres, y

los hombres son impenetrables los unos a los otros, y a los ángeles; no hay otro más que Dios que pueda penetrarlos.

Es necesario reservar esta prerrogativa al Espíritu supremo e ilimitado. Él es el único que, cuando enseña la ciencia al ángel o al hombre no necesita usar de nuestro oído corporal para hacerse oír ni de una boca para hablar. Es por sí mismo que Él se derrama en el alma, por sí mismo que Él se hace conocer; siendo puro, Él es captado por los puros.<sup>47</sup>

En este sentido se puede decir que sólo Dios es absolutamente espiritual; no tiene necesidad de un cuerpo ni para existir, ni para conocer, ni para obrar.<sup>48</sup> Nada se opone pues a que el Espíritu Santo, si quiere, penetre directamente nuestro espíritu.

Una segunda condición para que esta unión se produzca, es que entre el Espíritu y nuestro espíritu, el Verbo sirva de intermediario. Esta no es, parece, una necesidad para Dios, ni incluso que se deba a la esencia de la naturaleza humana, sino que parece deberse a la depravación de esta naturaleza por el pecado. El Hijo se ha encarnado para rescatarnos, es decir para restaurar esta posibilidad de amor entre el hombre y Dios que el pecado había destruido: Él llegó a ser pues para nosotros la condición necesaria de la unión divina. Se puede incluso ir más lejos. ¿El Hombre-Dios no es en efecto como un éxtasis concreto, donde el Verbo asume al hombre y el Hombre es asumido por Dios? Él es pues el Beso por excelencia, el *Osculum* del Cantar, y es por Él que podemos aspirar a los favores de la vida mística. La importancia de este punto es tal para las fuentes de la mística de san Buenaventura,<sup>49</sup> que conviene señalar el carácter absoluto de esta exigencia. Ningún hombre, sea quien sea, puede pretender a más que lo que pide el Cantar: “que me bese con el beso de su boca,” es decir, no exactamente a la boca misma,

---

<sup>47</sup> San Bernardo, *In Cant. Cant.*, sermón V, 1–9; P. L., t. 183, c. 798–802.

<sup>48</sup> *Ibid.*, sermón VI, 1; P. L., t. 183, c. 803.

<sup>49</sup> San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, Prolog. 3–4; ed. minor (Quaracchi, 1911), 201–202.

sino solamente a su beso: “Christo, igitur, osculum est plenitudo, Paulo participatio: ut cum ille de ore, iste tantum de osculo osculatum gloriatur.”<sup>50</sup> Cristo es pues el beso divino mismo, donde la naturaleza humana es asumida por la naturaleza divina; el hombre no puede esperar más que recibir el beso de este Beso, el Éxtasis que fue Cristo es el modelo y la fuente, del cual todo éxtasis no es más que una participación.

Basta recordar, como tercera condición, que el alma que aspira a la unión divina debe haber superado el temor del esclavo y la codicia (*cupidité*) del mercenario, pero es importante, por el contrario, precisar que debe además querer ir incluso más allá de la obediencia del discípulo o de la piedad del Hijo. Ya no hay más lugar en ella para ningún otro sentimiento que el amor, pues ha llegado a ser la esposa (*sponsa*) es decir, *anima sitiens Deum*: un alma que tiene sed de Dios.<sup>51</sup> Entendemos por esto que el deseo del alma llegada a este punto de perfección, excluye todo objeto que no sea el beso del Verbo. La que pide ese beso, es la que ama: “*quae vero osculum postulat, amat;*” y la que ama, es la que pide este beso y ningún otro: “*Amat autem quae osculum petit. Non petit libertatem, non mercedem, non denique vel doctrinam, sed osculum.*”<sup>52</sup> En una palabra, el amor de Dios, llegado a este grado de intensidad, participa de este carácter de la bienaventuranza celestial, de ser un fin en sí mismo, aquel cuya posesión dispensa de todo lo demás, porque lo incluye. Esto no es sin razón, pues vamos pronto a definir la unión mística como una pregustación de esta bienaventuranza, pero antes de llegar a este punto es preciso que enumeremos primero las seña-

<sup>50</sup> San Bernardo, *In Cant. Cant.*, sermón VIII, 8; P. L., t. 183, c. 814.

<sup>51</sup> “*Osculetur, inquit, me osculo oris sui (Cant., I, 1). Quis dicit? Sponsa. Quenam ipsa? Anima sitiens Deum.*” San Bernardo, *In Cant. Cant.*, sermón VII, 2; P. L., t. 183, c. 807 A. Hay que entender, por otra parte, por esta sed de Dios, el desprecio absoluto de todo lo que no es Dios y el deseo, excluyente de cualquier otro sentimiento, de ser unido a Él. Cf. *ibid.*, sermón LXXIV, 3; P. L., t. 183, c. 1140 A; sermón LXXXV, 12; c. 1194 A.

<sup>52</sup> San Bernardo, *In Cant. Cant.*, sermón VII, 2; P. L., t. 183, c. 807 C.

les de un amor tan absolutamente exclusivo como éste. Tres palabras lo resumen: el alma que ama de esta manera, ama *caste, sancte, ardentem*.

Que ella entonces ama castamente, nada más evidente; sabemos en efecto que casto significa *desinteresado*; ahora bien, el alma ama entonces por él mismo a aquel que ella ama, y no por alguna otra cosa, ni siquiera por cualesquiera de los dones que podría recibir. Del amor propiamente dicho, tiene esta simplicidad directa que la distingue de la codicia (*cupiditē*). El alma va entonces directo hacia su objeto y no busca en él más que a él mismo: *quae ipsum quem amat quaerit, non aliud quicquam ipsius*. Casto, este amor ofrece además este otro carácter de ser santo; entendemos por esto que es exactamente lo contrario de una afección de la concupiscencia, porque consiste en el deseo de una unión de voluntad entre el hombre y Dios. Lo que el alma desea en el beso, es precisamente la infusión en ella del Espíritu Santo, cuya gracia la unirá al Padre. San Bernardo tan a menudo lo ha afirmado, que el sentido de sus fórmulas no deja aquí lugar a ninguna duda: *ab osculo, quod non est aliud nisi infundi Spiritu Sancto; non erit abs re osculum Spiritum Sanctum intelligi; dari sibi osculum hoc est Spiritum illum*.<sup>53</sup> Finalmente un tal amor es ardiente, en el sentido de que excluye del alma todo otro sentimiento, no destruyéndolos sino absorbiéndolos. Es particularmente verdadero respecto de los otros dos sentimientos fundamentales del alma humana, el temor y la codicia (*cupiditē*). Las consecuencias de esta transformación son de tal importancia, que es preciso nos detengamos en ellas.

El amor cuyo ardor es suficiente es una especie de embriaguez,<sup>54</sup> y es preciso que lo sea para que el alma tenga la audacia insensata de

<sup>53</sup> *Ibid.*, sermón VIII, 2–3; P. L., t. 183, c. 811–812.

<sup>54</sup> EBRIETAS, EBRIA. Estado del alma inflamada de un amor tal que olvidando su temor y su respeto por Dios, osa desear el beso de la unión mística.

“Quid enim? Respicit (Deus) terram et facit eam tremere (Psal. CIII, 32) et ista (anima) se ab eo postulat osculari! Ebriane est? Ebria prorsus. Et forte tunc, cum ad ista prorupit, exierat de cella vinaria . . .” *In Cant. Cant.*, sermón VII, 3; P. L., t. 183, c. 807.

aspirar a la unión divina. ¿Cómo osaría pretenderlo, si fuera de otra manera? Si la razón fuera juez, decidiría sabiamente que es absurdo de parte de una creatura aspirar a tal honor, que es particularmente locura de parte de una creatura caída, a menudo perdida en vicios y hundida en el fango de la carne. El mero pensamiento de la infinita majestad de Dios inspira pues al alma sentimientos de temor, si es impura, y sentimientos de respeto, si es pura. Temor y adoración, he ahí los dos únicos sentimientos que pueden normalmente encontrar lugar en el alma del hombre mientras se deja conducir por la razón, incluso acompañada de un amor tibio.

Sucede muy de otra manera cuando el amor alcanza el grado de ardor más alto de que sea capaz; transfigurando el temor y la codicia (*cupidité*) permite al alma sobrepasarlos. El temor ya no es más el miedo, sino ese respeto profundo de lo que se ama, que da todo su valor al objeto amado y no lo hace sino más deseable; la codicia (*cupidité*) se reabsorbe en el amor del bien amado, que deviene al mismo tiempo el medio y el fin del amor. La única violencia de este sentimiento, por el hecho mismo de que no deja más lugar a algún otro, tiene pues por efecto natural engendrar en nosotros una audacia, una confianza (*fiducia*) que la arrastra espontáneamente más allá de lo que nos retendría para aspirar a la unión divina, si no escuchamos más que la voz de la razón: pudor, respeto nacido del temor, majestad de Dios, el alma los olvida en esta embriaguez: *quae ita proprio ebriatur amore, ut majestatem non cogitet . . . ; desiderio feror, non ratione . . . pudor sane reclamat, sed superat amor.*<sup>55</sup> Esta “confianza,” es precisamente la liberación del alma en quien comienza a reinar, en lugar de la miseria, la libertad de miseria, porque en ella está el Espíritu de caridad, que es el espíritu de Caridad.

---

<sup>55</sup> San Bernardo, *In Cant. Cant.*, Sermón VII, 4; P. L., t. 183, c. 808; véase, sobre todo, *ibid.*, IX, 2; c. 815–816.



El alma que llega a este punto está pronta para el matrimonio místico. No llega allí sin la gracia ni sin haber cooperado largamente por su celo (*industria*), pero parece que, en el pensamiento de san Bernardo, cuando el alma ha arribado a este punto de la vida de gracia y de penitencia, el matrimonio con el Verbo y su ascensión por el Padre son esas violencias hechas al Cielo, que el Cielo sufre de aquellos que lo aman con un amor ardiente. Para ver hasta qué punto la esperanza es legítima, baste acordarse lo que es el Espíritu Santo: el amor mutuo del Padre y del Hijo, su benevolencia mutua, la bondad de uno por el otro.<sup>56</sup> Al pedir ser unida al Verbo, el alma pide pues ser unida a Él y al Padre, por la intermediación del Espíritu Santo, que es el vínculo del uno y del otro. Es lo que hace el Hijo; se revela a Sí mismo y revela al Padre dando el Espíritu Santo. Tal es, provisoriamente al menos, el esquema de la operación: “Dando al Padre el Hijo revela, y revelando dona, y como esta revelación se hace por el Espíritu Santo, ella no ilumina solamente el conocimiento sino que inflama en el amor.” Dos puntos se deben considerar aquí: el contenido de esta revelación, la razón por la cual se produce.

Sobre el primer punto, es importante particularmente notar que el matrimonio del alma con el Verbo, aunque se haga por el amor, no lo hace sin incluir un elemento cognitivo. Es verdad que el conocimiento mismo, tal como san Bernardo lo concibe, está muy profundamente impregnado de afectividad. Sería sin embargo simplificar excesivamente su pensamiento, olvidar el rol que juega el conocimiento en su doctrina. Ya hemos visto que incluso el amor sensible de Cristo reclama dominar la ciencia teológica; san Bernardo no olvida hacer beneficiario a su vez a este intermediario de la unión con el Verbo, cuando finalmente se produce. No puede no haber allí unión con el Verbo cuando el amor alcanza este grado de intensidad, pero el alma no puede unirse al Ver-

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, sermón VIII, 4; P. L., t. 183, c. 811–812.

bo, que es Sabiduría, sin acrecentar su propia sabiduría. Mantengamos pues los dos aspectos del problema: hay conocimiento en el matrimonio del alma con el Verbo, en primer lugar porque sin conocimiento el alma no tendría nada para amar, y luego porque, en tal unión, adquiere una experiencia directa de este objeto; pero es igualmente verdadero decir que es porque saborea su objeto al experimentar que su conocimiento es sabiduría: “Ella invoca al Espíritu Santo para recibir al mismo tiempo el gusto de la ciencia y el condimento de la gracia. Y es natural que esta ciencia, que es dada en un beso, sea recibirla con amor.” Es preciso pues el uno y el otro para que la unión del alma con Dios sea completa: “Nadie piense que ha recibido el beso, si entiende la verdad y no la ama; o que la ama si no la entiende. En este beso no hay lugar para el error ni para el tedio.” En una palabra, “la gracia de besar aporta a uno y otro el don (a saber, del Espíritu Santo), es decir la luz del conocimiento y el jugo de la devoción. Porque él es el Espíritu de Sabiduría y de Inteligencia; como la abeja que lleva a la vez cera y miel, tiene todo junto para encender la luz de la ciencia, y para infundir el sabor de la gracia.”<sup>57</sup> El amor ardiente del alma la une pues al Espíritu Santo por el Verbo, lo que implica impregnación por una luz infusa que sea indivisiblemente la caridad de la ciencia y la ciencia de la caridad; ¿pero por qué se produce esta unión?

La respuesta cabe en algunas palabras, y ya la hemos sugerido; un amor de Cristo verdaderamente ardiente al punto de llegar a hacerse exclusivo, pone al alma en un tal estado de conformidad con el amor mutuo de las personas divinas, que permite el matrimonio del alma con Dios. Es eso lo que debemos explicar ahora, para ver cómo las objeciones dirigidas contra la doctrina de san Bernardo, puestas en un plano completamente extraño a aquel en el cual se mueve, desaparecen desde su propio punto de vista.

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, sermón VIII, 6; P. L., t. 183, c. 812–813.

Volvamos al estado del alma, tal como la habíamos dejado, antes de que la caridad divina le haya devuelto algo de sus libertades perdidas. Desfigurada, dividida contra ella misma, se horroriza, porque se siente al mismo tiempo ella misma y otra, semejanza destruida en una imagen indestructible. Comparemos ahora lo que era entonces con lo que ha llegado a ser. Al establecerse en el alma, la caridad ha eliminado el *proprium* y lo ha substituido por una voluntad común al hombre y a Dios. Ahora bien, el *proprium* es la desemejanza. El amor de Dios tiene pues por efecto inmediato restaurar en el alma la semejanza divina perdida y de ahí van a derivarse consecuencias capitales para la inteligencia de la doctrina.

Antes que nada, dado que viene de reencontrar su verdadera naturaleza, el alma se reconoce ella misma en la plenitud de su ser. Imagen, lo que siempre ha sido, vuelve a ser además semejanza, lo que había dejado de ser por el pecado. El conflicto interior que la desgarrar llega a su fin, en la medida al menos en que es posible en esta vida; la paz renace, la miseria se hace soportable y el alma puede gozar de su propio rostro desde que ha vuelto a ser ella misma, un vivo amor de Dios. Tal es el primer aspecto de esta vida nueva, de la cual la paz de la conciencia hace una suerte de paraíso.

Pero hay más. Por una semejanza divina así restaurada, reconocerse ella misma, es reconocer en sí al Dios del que porta la semejanza. Viéndose, ella lo ve. San Pablo enseña que Dios puede ser conocido a partir de sus creaturas; ¡con cuánta más razón puede serlo a partir de aquella que ha hecho a su imagen y semejanza!<sup>58</sup> Y notemos bien que el hecho tiene sus consecuencias tanto de parte de Dios como de parte del hombre. En el alma desfigurada, el conocimiento de sí misma no revela más que deformidad propia y no permite ya más descubrir a Dios, pero Dios no se reconoce tampoco en el alma así manchada: Él no se ve ya

---

<sup>58</sup> Cf. San Bernardo, *De diversis*, sermón IX, 2; P. L., t. 183, c. 566.

en nosotros más de lo que nosotros lo vemos a Él allí. Desde que la caridad reina, por el contrario, Dios se reconoce en nosotros como nosotros lo reconocemos. De ahí dos nuevas consecuencias.

La primera es que la antinomia supuesta entre el amor de sí y el amor de Dios se desvanece. De parte de Dios, cuyo amor eterno de Sí no varía, podemos decir que nada ha cambiado. Él se ama a Él mismo; al volverse desemejante a Él, el alma se sustrae al amor que Él tiene por sí; en alguna medida, ella se ha retirado del campo del inmóvil amor divino. No viéndose más en ella, que no se le parece más, Él no se ama más en ella, y es entonces que se ve plenamente el sentido de las expresiones que usaba san Bernardo: peregrinando en la región de la desemejanza, el hombre yerra sin fin a lo largo del circuito de los impíos, en la obscuridad de una tierra sustraída al rayo del amor divino. Desde que el alma recupera, por el contrario, la semejanza perdida, Dios se ve de nuevo en ella y se ama de nuevo en ella, con el mismo amor con el que jamás ha cesado de amarse.

Por los caminos de la creatura inestable, el hombre arriba al mismo resultado. Mientras triunfaba en él la voluntad propia, este amor de la desemejanza como tal, no podía amar a Dios al amarse. Amarse a sí mismo, era amar una detestación de Dios. Supongamos, por el contrario, que la semejanza haya sido restaurada en el alma, lo que ama entonces, amándose, es una semejanza divina. Ahora bien, ser semejante a Dios es amar a Dios por Dios, porque Dios es este amor mismo. No podríamos pues pedir a san Bernardo que defina el grado supremo del amor de manera distinta de lo que lo ha definido: no amarse ya a sí mismo más que por Dios. Es imposible eliminar el amor de sí mismo, no sólo porque con él desaparecería el ser creado del cual es inseparable, sino también porque Dios nos ama, y dejaríamos de serle semejantes si dejáramos de amarnos. Es igualmente imposible eliminar la cláusula “más que por Dios,” porque Dios, no amándose y no amándonos más que por Él mismo, dejaríamos de serle semejantes si nos amáramos de

otra manera de la que Él nos ama: solamente por Él. Agreguemos finalmente, que dado que el amor de Dios por nosotros está tomado del amor que Él tiene por Sí mismo, amarnos exclusivamente por Él mismo es idéntico a lo que es en Él amarse exclusivamente a Él mismo. En el límite ideal, inaccesible en esta vida, pero que el éxtasis prefigura, habría comunión perfecta entre la voluntad de Dios y la nuestra. De la misma manera que el amor que Dios tiene por nosotros no es más que el amor que tiene por Sí mismo, el amor que tenemos por nosotros mismos no sería entonces más que el amor que tenemos por Dios.

La segunda de estas consecuencias, es que al devolver a la noción de imagen el lugar central que ocupa en esta doctrina, estamos de ahora en más en condición de comprender por qué toda vida de caridad tiende espontáneamente a las uniones místicas. Amarse a sí mismo, cuando uno se sabe una semejanza divina, es amar a Dios en sí y amarse en Dios. Y para Dios, cuando se mira en una imagen cada vez más perfecta de Él mismo, es amarse en ella y amarla en Sí. Lo semejante desea siempre su semejante; el hombre desea entonces a este Dios que representa y Dios codicia por así decir, esta alma donde Él se reconoce.

¿Cómo no desearía ardientemente llegar a ser la esposa, y cómo lo querría el esposo unirse a esta prometida, de la cual toda la belleza es obra de su amor? He aquí por qué sucede que, del primer y del segundo cielo, el Padre arrebató al alma al tercero; cómo es que sucede, que cediendo a un deseo impetuoso de un alma que no tiende hacia Él más que con el amor que Él tiene por Él mismo, el Esposo deja por un tiempo a esta corriente impetuosa volver a unirse a su fuente; el Amor se entrega al amor tal como Él quiere, adelantando la hora, para la cual Él la ha creado, cuando Él se entregará a ella tal cual Él es.

### The Mystical Theology of Saint Bernard: *Paradisus Claustralis*

#### SUMMARY

The author discusses St. Bernard of Clairvaux's understanding of *paradisus claustralis*—the monastic life of union with the Divine Will. Specifically, he tries to answer the question whether divine love can be taught according to the method proposed by St. Bernard. He makes his way through a whole thicket of artificial obstacles erected around it in order to show the whole positive contribution of history to the understanding of St. Bernard's mystical theology.

#### KEYWORDS

Bernard of Clairvaux, God, mysticism, paradisus claustralis, monasticism, caritas, love, cupiditas, cupidity.

#### REFERENCES

- Butler, Cuthbert. *Le monachisme bénédictin*. Translated by Ch. Grolleau. Paris: de Gigord, 1924.
- Gilson, Étienne. *La Teología Mística de San Bernardo*. Translated by Cristian Jacobo, Gladis Wiersma, Rafael Rossi. Córdoba: ATHANASIUS, 2019, 129–165.
- Gilson, Étienne. *Les Idées et les Lettres*. Paris: J. Vrin, 1932.
- Rousselot, Pierre. *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band 6, Heft 6. Münster: Aschendorff, 1908.
- S. Bernardi, abbativ primi Clariae-Vallensis. *Opera omnia . . . post Horstium denuo recognita . . . curis D. Joannis Mabillon*. Migne, P. L., t. 182–185.
- S. Bernardi. *Cartas inéditas*. In Georg Hüffer, *Der heilige Bernard von Clairvaux. Eine Darstellung seines Lebens und Wirkens*, I Bd., Vorstudien, 184–246. Münster: Aschendorff, 1886.
- S. Bernardi. *Sermons inédites*. In Dom P. Séjourné, *Les inédits bernardins du manuscrit d'Anchin*. Association bourguignonne des Sociétés savantes. Congrès de 1927. *Saint Bernard et son temps*, t. II, 1929, 248–282.
- Schuck, Johannes. *Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernard von Clairvaux*. Beitrag zur Geschichte der christlichen Gotteserfahrung. Würzburg: C. J. Becker, 1922.
- Select Treatises of S. Bernard of Clairvaux. De diligendo Deo*, edited by Watkin W. Williams; *De gradibus humilitate et superbiae*, edited by Barton R. V. Mills. Cambridge: University Press, 1926.
- Wilmart, André. "La série et la date des ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry." *Revue Mabillon* XIV (1924): 157–167.