

## WENDELIN KNOCH. LA NATURALEZA COMO BENDICIÓN DE DIOS EN LA PRIMERA ESCOLÁSTICA.

JOSÉ LUIS YEPES HITTA

**Wendelin Knoch** (1943) fue párroco de la archidiócesis de Colonia y profesor de Historia de Dogmática de la universidad de Ruhr, de Bochum. Coadjutor y capellán, después, de San Sebastián, en Poppelsdorf (Bonn). Desde 1978 fue profesor asistente de la universidad renana Federico Guillermo de Bonn. En 1983 es habilitado como profesor de Teología fundamental de la Facultad arzobispal de Teología de Paderborn. De 1991 a 2008 enseñó en la Facultad católica de Teología de la Universidad Ruhr de Bochum. Miembro de la sociedad Kölping para la familia y caballero de la Orden del Santo Sepulcro de Jerusalén. En diciembre de 2006 es nombrado Prelado de su Santidad por el papa Benedicto XVI. El tema de su habilitación para Paderborn es: *La institución del sacramento por Cristo. Una investigación de la teología sacramental de la primera escolástica, de Anselmo de Laon a Guillermo de Auxerre*. Estudia también las obras de Hugo de San Víctor, la Escuela victorina, Pedro Abelardo,

Ralland Bandinelli, el maestro Simón Robert Pullas Crisopolitano, Robert de Mellon, Pedro Lombardo, Gilbert de Poitiers y Pedro Cantor. Al español está traducido *Revelación, Escritura y tradición*. Tiene numerosas obras sobre la más temprana escolástica y sobre elesiología. El artículo que recensionamos a continuación «*Gesegnete Schöpfung – von Sünde gezeichnete Welt. Beobachtungen zum biblischen Hintergrund scholastischer Deutung von Naturerfahrungen*» [Creación bendita versus Mundo marcado por el pecado. Observaciones al trasfondo bíblico del significado escolástico de experiencia de la naturaleza] está publicado en CISTERCIENSER CHRONIK 117 (2010), cuadernos 2/3, págs. 247-258.

• • • • •

El autor admite en la introducción que el tema de la creación ha suscitado vivas polémicas, que además tienen implicaciones éticas. En los inicios de la modernidad, la descripción científi-

co natural del mundo se entendía vinculada a la fe en la creación. Lo atestigua Johannes Kepler: «La geometría, antes del surgimiento de las cosas pertenecía por su eternidad al Espíritu divino /.../. Proporcionó a Dios el prototipo de la creación, y por la imagen de Dios se llega al hombre» [citado por Scheibe<sup>1</sup>]. Que actualmente se ha consumado una ruptura radical, es algo que no puede pasarse por alto. Para Christian Link, efectivamente, el mundo de la técnica moderna nos transparenta toda la naturaleza, de manera que ha perdido el misterio que yace en el más allá de sí misma; entonces deja de entenderse como creación de Dios. Pero también las ciencias del espíritu jalonan posiciones extremas con una contradicción de principio: coinciden en la convicción de rechazar de entrada que el mundo, la naturaleza o la libertad del hombre, sea respectivamente según la confesión cristiana en el Creador y en la creación (mundo y hombre). Autores como C. Amery, D. L. Meadows y E. Drewermann han hecho responsables de la destrucción del medio ambiente a las declaraciones del libro del *Génesis*, especialmente Gn 1, 26 y ss., respecto al dominio del hombre sobre el mundo otorgado por Dios, y el fundamento bíblico de esto se afianza en el fundamento cristiano de una especie de superioridad del hombre sobre el mundo, pero, por otro lado, actualmente, en nombre de una radicalización absoluta de la libertad del hombre, se le niega el porvenir a la inmanipulable

dignidad protegible de la vida humana, en aras al progreso del conocimiento de la naturaleza. Ciertas medidas reclaman que se defina taxativamente una reflexión teológica fundamentada críticamente en una descripción precisa de la naturaleza (como medioambiente y como mundo compartido por el hombre, e igualmente como dimensión del cosmos) así como una relación cuidadosa del hombre con la naturaleza. Es decir, ni la tesis del *Big-bang* clarifica la pregunta sobre el origen del mundo, ni la evolución muestra claramente, en lo que se refiere a la voluntad humana, que el hombre se haya producido a sí mismo con la naturaleza.

Cualquier confesión que se haga en la creación determina evidentemente la unión de hombre y naturaleza, pues cultivar y renaturalizar son denominadas tareas del hombre, y así, el cuidado en la protección de la naturaleza, o la asistencia a las criaturas, se entiende como una protección de la creación. Precisamente, «la vulnerabilidad de la naturaleza a la intervención técnica del hombre» hace tan apremiante explicar lo que el libro del *Génesis* dice realmente de Dios, mundo (naturaleza) y hombre. Es decir, se reconoce en el significado imperecedero del discurso bíblico, que ilumina a la vez la actualidad de los temas de reflexión, el doble significado del semblante de la experiencia de la naturaleza, en la Escolástica, esto es, la tensión entre carga y deseo, correspondientes teológicamente a pecado y gracia.

---

<sup>1</sup> “Gibt es eine Annäherung der Naturwissenschaften an die Geisteswissenschaften?” en *Universitas* 42 (1987), p. 10

La exégesis interconfesional actual coincide en que también ahí, en el llamado primer relato de la Creación, se habla de dejar y delegar en el hombre, siendo la palabra clave la «bendición divina» (vid. Gn 1, 22; 1, 28; 2, 3). Esto es, Dios habría puesto desde entonces bajo su palabra de bendición expresamente a los animales marinos y a las aves, y les dota con la fuerza vital para la conservación y despliegue de su ser creatural, y entonces hace recaer en el hombre «el encargo de dominio sobre la Tierra y los animales». Este texto testimonia que la naturaleza con plantas y animales está creada como espacio vital para el hombre. En este trato cerrado con Él debe el hombre devolver su fiel imagen.

Corresponde, pues, según el testimonio bíblico, a la voluntad de Dios, que se manifiesta en el mundo, no sólo el principio dado por Dios, sino que la creación es también desde el principio la acción transformadora del hombre. «La idea de una creación virgen es en cualquier caso una idea romántica, en ningún caso una idea teológica»<sup>2</sup>. Esta acción dominadora del hombre puede ser, en efecto, solo en tanto reconocimiento del poder creador de Dios, pues sucede que configura al hombre en cuanto es libertad propia y responsabilidad ante la creación. El cumplimiento del trato con Dios de dominio del mundo recae en el hombre por bendición. Las incontestables connotaciones de fuerza que se asocian a la denominación bíblica de dominio por el hombre,

en Gn 1, 28 («llenad la Tierra y sometedla»), se reviste de voluntarismo e inmensidad. Esto quiere decir, sobre todo (Gn 1, 22): «y los bendijo Dios (esto es, a los animales marinos y a las aves del cielo)» de la siguiente manera: «sed fértiles y multiplicaos, y llenad las aguas de los mares y sean las aves numerosas sobre la tierra», dijo entonces sobre la creación de la primera pareja humana (Gn 1, 26-28): «“Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves del cielo, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todos los reptiles que reptan por la tierra”. Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó. Y los bendijo Dios con estas palabras: “Sed fecundos y multiplicaos, y henchid la Tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que reptan sobre la tierra”». Con la bendición, Dios no se despide de la creación, sino que la mantiene y la continúa.

Esto se altera con la caída y la consiguiente expulsión del paraíso, tanto como con el diluvio. La bendición de la creación se reitera en Gn 9, 1 y ss. y amplía el relato de dominio del hombre, en la medida en que tiene derecho a la muerte de animales para su alimentación (no por arbitrariedad), pero excluye a la vez un dominio por la fuerza del hombre sobre otros hombres.

\* \* \*

<sup>2</sup> Gisbert Greshake, *Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung*. Freiburg, 1986, p. 48

*La Naturaleza. Observaciones sobre la exégesis escolástica de la doctrina bíblica de la creación.*

#### Explicación de conceptos

«La comprensión medieval de la naturaleza está vinculada a las tradiciones antiguas, se diferencia sin embargo de éstas, generalmente, en que la naturaleza no tiene su origen en sí misma, sino en el Dios creador. Esta tensión determina los diferentes modos de comprensión de la naturaleza, aquélla con una fuerte relación con el origen o la que matiza la autonomía de la naturaleza, bien se argumenten simbólicamente o conceptual/especulativamente». En la exégesis del relato bíblico de la creación, en el libro del *Génesis*, se enfoca el acto divino de la creación: A) como una “*creatio ex nihilo*” considerada en un instante, y B) que la naturaleza así creada en su doble relacionalidad, tanto hacia Dios como creador como hacia el hombre. El concepto de naturaleza adquiere así los siguientes perfiles:

#### 1. *Naturaleza como creación*

Esta percepción se concreta justamente en «que la naturaleza (*natura*, *φύσις*) es lo que nos rodea, lo que ha surgido y surge (*nasci*), y se relaciona tanto con el cosmos como totalidad como creaturalidad también de las cosas naturales particulares»<sup>3</sup>. Esta

naturaleza ha sido «creada intencionalmente para el hombre». La relacionalidad de la naturaleza con el hombre es querida por Dios. El motivo divino de la creación, el amor, se fundamenta en que el hombre pueda reconocer desde el principio, en la naturaleza, las huellas del Dios creador trinitario.

#### 2. *Naturaleza como “naturaleza humana”*

Se da otro concepto de “naturaleza” que tiene relación con la reflexión del hombre sobre sí mismo, ésta, que tiene de Dios la aprehensión dominadora de la naturaleza, tematiza su propia naturaleza en su relación con Dios.

#### 3. *Naturaleza y pecado*

Sin perjuicio de la necesaria diferencia de ambos conceptos de naturaleza, el peso específico de ambos obliga por eso a incluir también en esta reflexión teológica la llamada “caída” (Gn 3) como acontecimiento que escinde y altera. El pecado original produce en el hombre, por así decir, una “*natura corrupta*”. Aparte de eso, como consecuencia de este pecado, la “*natura*” abandona su función de servicio para el hombre, adecuada a la creación. Él mismo tendrá entonces, después de la expulsión del paraíso, que arrimar el hombro «con el sudor de su rostro» (Gn 3, 19); se le convierte esta naturaleza en carga y amenaza.

<sup>3</sup> Albert Speer, “Natur” (Léxico)

*Las reflexiones teológicas sobre la naturaleza*

1. Los matices de camino hacia la primera escolástica.

A continuación se entiende bajo el aspecto de creación tanto el pecado original, centrando la atención sobre todo en la naturaleza, como lo que representa para la Biblia en la narración del Hexamerón, en el llamado relato de la creación, que representa el acto divino de la creación que culmina y concluye con la creación del hombre. Esta restricción a nuestro objeto de investigación debe ser atendida. También la teología escolástica ha hecho del concepto de “naturaleza” como tal, objeto de reflexión detallada. Aquí el camino se dirige de San Agustín («todo lo creado es bueno; y lo malo se entiende como “*privatio boni*”») a Boecio, y de ahí a la alta Escolástica. En el magisterio de la primera Escolástica, con la herencia neoplatónica/agustiniana, se sigue sobre todo a Juan Escoto Erígena (s. IX) como una importante autoridad. Al recurrir a Dionisio el Areopagita (s. VI) se entiende que la naturaleza es una «autotransformación de Dios y una teofanía» (*De div. Nat.* 1, 54), en la que se interpreta el paso de la inefable unidad a la multiplicidad sensible como una manifestación de Dios. Dios, sin embargo, no se convierte en naturaleza, más bien se convierte en esa eficiencia que en todo fenómeno (*apparitio*) y en toda conversión muestra el principio

creativo de la naturaleza. Hasta aquí sobraría para ver que creación por Dios no se opone a evolucionismo, en todo caso a fixismo o a los principios taxonómicos de Aristóteles. Para estos teólogos, «el proceso neoplatónico del mundo es un despliegue del Dios trinitario en la multiplicidad, y cómo a través de la palabra hecha carne se facilitó el retorno de todas las criaturas sensibles a Dios. Dios es el fundamento presente del que se arranca todo lo existente»<sup>4</sup>.

*Aspectos del magisterio de la primera Escolástica*

Por el hecho de que en «el monacato occidental se reuniera como transmisor cultural religioso/contemplativo, teológico/metafísico y de acceso científico/técnico a la naturaleza», es fácil apreciar que la reflexión sobre la naturaleza tuvo su contexto vital en la época de la primera Escolástica.

Dicha reflexión se la puede llamar la primera perplejidad personal de la fe, «Dios se muestra en todos los hombres y en todas las cosas del mundo. Dejan transparentar a Dios, para quien llegan a ser el alma viviente de todo. En el hombre en el que Dios habita se descubre, como particularmente dedujo Hugo de San Víctor, la belleza y bondad del mundo como transparencia de Dios, porque los ojos de este hombre no se ofuscan ante el brillo exterior del mundo. Antes bien, es capaz de presagiar y de experimentar el mundo

<sup>4</sup> Hans Kessler, *Schöpfung, IV. Theologie und dogmengeschichtlich*

en conexión con su fundamento esencial y en su posición en el todo del orden de la salvación y condenación presente».

En segundo lugar, las afirmaciones sobre la naturaleza se incluyeron también en las clases de la Escuela, como las que a continuación se citan por su forma ejemplar, así como expresiones comentadas de algunos maestros de esta época. Lo cual determina sus contenidos y matices dados. Con la perspectiva de la creación queda registrada, junto a las afirmaciones sobre Cristología (particularmente sobre Encarnación), la Escatología (plenitud de la naturaleza o del mundo respecto al cosmos) sondeando ante todo el sacramento del matrimonio, poniendo además el acento en lo pneumatológico (el Espíritu Santo como Alma del mundo y sostenedor de aquella fuerza vital primera).

Finalmente, surge de nuevo el ámbito de la vida como trasfondo. No sólo el relato de la tierra, también la vida en la órbita cultural civil conoce experiencias de la naturaleza muy disgregadoras. «La naturaleza se vive como algo inhóspito al hombre, como una fuerza indolente para él y también benéfica. Ella cuida del hombre frente a la aversión de su espacio vital, y se lo arrebatada de nuevo, si él no lucha por él. En esto el bosque es igual que el desierto. Aire, agua, tierra y fuego en la configuración del clima y las tormentas destructivas, las heladas y las inundaciones, los terremotos y los infiernos

afligen al hombre, y literalmente le lleva a la muerte /.../. Los seres humanos experimentan que la naturaleza no se preocupa de ellos: como tierra, como montes o como mares, la naturaleza ya estaba mucho antes que el hombre y sobrevivirá en comparación a la duración vital y el escaso corto plazo de la vida humana. /.../ Por otro lado, la naturaleza ofrece su reino al hombre». La naturaleza muestra dos caras: «Sol y lluvia hacen prosperar tanto la sementera como las hierbas, lo que crece puede utilizarse, pero puede ser amenazador también el animal rabioso o el bosque que se abalanza. De esto viene la escisión, que el hombre vive en su propia naturaleza. Las fuerzas están al alcance del hombre, son apropiadas para su salvación o también para la aniquilación, o para el aborto o para el fortalecimiento de la vida. El hombre tiene que elegir, determinar el uso y conocer los posibles abusos. Los hombres experimentan en sí mismos el poder que se les ha dado para el bien y para el mal, y que pueden abusar contra ellos mismos»<sup>5</sup>. Con este trasfondo interpretaremos entonces algunas voces importantes de la época de la primera Escolástica.

*Guillermo de San Thierry (nacido aprox. 1075, muerto aprox. 1148/49)*

Guillermo, que completó sus estudios en Reims (no Laon), entró en los

<sup>5</sup> Norbert Brieskorn, *Finsteres Mittelalter? Über das Lebensgefühl einer Epoche*. Mainz, 1991, p. 60.

benedictinos en 1090. Desde 1118 le une una estrecha amistad con Bernardo de Clairvaux, que continuó después de que fuese elegido abad del antiguo monasterio de San Thierry, fundado por Remigius en el siglo V. Solamente después de terminar su periodo de mandato pudo cumplirse el deseo de su vida con el ingreso (hacia el 1113) en el monasterio cisterciense de Signy<sup>6</sup>.

Guillermo, allá donde habló de creación, puso en valor sobre todo la relación del hombre con Dios. Por la creación vio fundamentada la identidad del hombre como fiel imagen de Dios. No sólo posibilita un «conocimiento natural de Dios», sino un vínculo muy cercano, que enlaza el amor de Dios y el hombre. El amor de Dios y del hombre corresponden al amor por nuestro ser. El gran tema del amor que Guillermo ofreció a las reuniones capitulares de su monasterio concluye para él, no sólo en que éste ha sido puesto por el creador en el alma humana, sino que en la creación del hombre Dios le ha puesto su similitud con la Trinidad. Es el mismo pensamiento que revaloriza enérgicamente también Hugo de San Víctor. «La criatura racional, ángeles y hombres, poseen una similitud plena con Dios, tanto como las cosas, las “foris”, que están fuera en el mundo. [El amor] se señala así antes que en las criaturas irracionales, pues ha sido creado *excellenter et proprie* como *similitudo* de Dios, por esto también, el

que no lo ve, reconoce fácilmente al Creador, cuando se vuelve hacia sí mismo».

*Hugo de San Víctor (muerto en 1141)*

El fundador de la Escuela de San Víctor, de París, también llamó la atención sobre la creación, la “*opus conditionis*”, en tanto fundamento destacable de toda reflexión teológica en la Sagrada Escritura. Que debe ser siempre interpretada con mucho cuidado. Hugo acertó plenamente en esto, como subraya Buenaventura. Buenaventura, el doctor Seráfico, escribe: «En todos los libros de la Sagrada Escritura, junto al sentido literal que proclaman externamente las palabras, se deja captar un triple sentido espiritual: el alegórico, el que nos enseña a creer en la divinidad y en la humanidad; el moral nos enseña cómo debemos vivir; y el *anagógico* que nos enseña cómo tenemos que unirnos con Dios. Por eso enseña toda la Sagrada Escritura estas tres cosas: 1º el testimonio eterno y el ser humano de Cristo. 2º El orden de la vida, y 3º la unidad de Dios y del alma. El primero se relaciona con la fe, el segundo con las costumbres y el tercero con ambos fines. Del primero tiene que preocuparse el celo del maestro, del segundo el celo del predicador, del tercero el celo del contemplativo. /.../ En Hugo de San Víctor encontramos todo

---

<sup>6</sup> Introducción de Hans Urs von Balthasar a *Wilhelm von St. Thierry. Der Spiegel des Glaubens, mit den Traktaten über die Gotteschau und über die Natur und die Würde der Liebe*. Einssiedeln, 1981, págs. 15-19

reunido»<sup>7</sup>. Para Hugo, la creación muestra las huellas del Dios trinitario, que la ha creado *ex nihilo* en seis jornadas, como atestigua la Escritura. En esto se fundamenta la bondad de todo lo creado. Esto «significa la superación fundamentadora de todas las cosas en el Dios creador y mantenedor, que como la medida más elevada de bondad, sabiduría y poder, solo puede crear el bien». Sin embargo, la naturaleza que tiene una cualidad ontológica positiva, se desnaturaliza por el pecado. Y en esto se basa la condenación del mundo. La naturaleza herida, enferma, tiene necesidad de la salvación por la gracia.

Hugo reflexiona, pues, sobre la naturaleza como “naturaleza humana”. La creación se hace reconocible en un orden querido por Dios. La libertad y responsabilidad se someten por eso a un único Dios, el hombre es el elemento de unión entre Dios y Mundo. Por eso, Hugo puede señalar al hombre como *causa omnium*. Todo ha sido creado por causa suya y para él. Para el hombre, el mundo es desde luego un lugar de lucha sobre el que tiene que salir airoso. Por otro lado, Hugo toma la realidad del pecado muy en serio. En él ve fundamentado que el mundo niegue este servicio al hombre. Al descri-

bir el viaje marino hizo Hugo su más clara enseñanza, que el hombre desprotegido está a merced de «la superioridad numinosa de la violencia de la naturaleza; las fuerzas dominantes de la naturaleza llevan al hombre a experimentar la limitación de su ser, a través de la muerte y aniquilación».

*Pedro Lombardo (aprox. 1095-1160)*

Este doble aspecto de la experiencia del mundo se repite en Pedro Lombardo en el segundo de sus cuatro libros de las sentencias con una cita literal del referido pasaje de Hugo, que escribió: «*Ita enim voluit deus sibi ab homine serviri, ut ea servitute non deus, sed homo serviens iuaretur; et voluit ut mundus serviret homini, et exinde similiter iuaretur homo*»<sup>8</sup>. El pecado anula esta relación. Pedro Lombardo clarifica esto con el recurso a la *Glossa Ordinaria* que apunta al mundo animal.

*Alanus de Insulis (de Lille, en torno a 1125/30, +1203)*

Alanus escribe en el prólogo a las «*Reglas del derecho celestial*»: «Cada

<sup>7</sup> Buenaventura, *De reductione artium ad theologiam* (ed. Julian Kaup), Munich, 1961, p. 247

<sup>8</sup> Petri Lombardi, *Sententiae IV Libris distinctae*, t. I, pars II, liber I et II, Grottaferrata, 1971, cap 4, n° 6, ed. 333. Este dicho sigue así: «*sicut factus est homo ut deo serviret, sic mundus ut serviret homini. Et sicut factus est homo propter Deum, id est, ut ei serviret, ita mundus factus est propter hominem, scilicet ut ei serviret. Positus est ergo homo in medio, ut et ei serviretur et ipse serviret; ut acciperet utrimque et reflueret totum ad bonum hominis: et quod accepit obsequium, et quod impendit*».

ciencia se sostiene en sus reglas como en sus propios fundamentos, y el resto de las ciencias copian de la gramática sus propias reglas, con las que se sostienen y con las cuales se rodean de unos límites seguros: así, la dialéctica posee lo que se llaman máximas, la retórica lugares comunes (esto es τόποι), la ética el juicio general, la física aforismos y la aritmética porismata, esto es, reglas sutiles que surgen de las investigaciones basadas en la sutilidad del discernimiento en la sabiduría cierta como premio. Por esto son llamados los porismata al mismo tiempo premios. Es decir, el porisma griego en latín se dice *præmium*, premio. /.../ Los teoremas son las reglas de la geometría, esto es, aquellos teoremas que son llamados meditaciones. Es decir, el griego *θεωρίων*, alude al latín *speculatio*, meditación, porque a través de ellos [esto es, de los teoremas] medita la instrucción de la geometría las verdades de cada cosa que le pertenecen. También la astronomía posee sus máximas, que son llamadas el fundamento de su dignidad y de la sutilidad de su discernimiento excelentes».

Este cisterciense tardío produjo, como puede reconocerse en la cita, un «sistema de teología según el método matemático-axiomático. Su pregunta fundamental es la relación de unidad y multiplicidad en el mundo». En el gran poema *De planctu naturæ*, la naturaleza eleva el tono con los hombres que desobedecen sus leyes. Sobre la tendencia moralizante desarrolla Alanus una imagen del mundo que se concreta en figuras alegóricas —bajo las de la mujer *naturæ*—. Con esta obra maestra, Alanus es quizá más conocido que

con su *Anticlaudianus* y uno de los autores más leídos de su tiempo y del siglo siguiente, que ha influido provechosamente en el mismo Dante Alighieri (1265-1320), el poeta italiano más significativo.

*Guillermo de Auxerre (aprox. 1150-1231/37)*

La “*Summa Zwettler*” bien podría haber sido compuesta en la segunda mitad del siglo XII por el Maestro Pedro de Viena, según el modelo porretanista que refleja la Trinidad en el ser del hombre y los sacramentos, y por eso toma la creación solo de Dios en un instante —no se considera, pues, propiamente como naturaleza—, pero esto para Guillermo de Auxerre es completamente distinto. «La teología de la creación de Guillermo presupone, en el sentido de una doctrina platónica de las ideas, interpretada desde el cristianismo, que el mundo visible fue creado según un prototipo (*exempla*), de una idea. Para Guillermo es seguro que Dios no tenía otros arquetipos que los que tiene de sí mismo. Como ya dijeron los maestros, sólo reconoce a través de sí mismo la eternidad de todas las cosas que Él ha creado. Este conocimiento proviene de las tres personas divinas juntas. En tanto que la Trinidad es totalmente el arquetipo, en ella están los conceptos (*rationes*) de todas las cosas: el plan (*dispositio*) del mundo visible. Como *Génesis* 1,1 atestigua, la creación sucedió en el principio, y esto quiere decir “en la Sabiduría, en el Hijo”. También para Guillermo es cierto, por eso, que se encuentran en todo

lo creado las huellas de los tres aspectos de Dios /.../ haciendo suyo a San Agustín. Todo lo creado está puesto en la tríada medida, cifra y peso como una trinidad creada». Sin embargo, estas criaturas, “vestigios de la trinidad”, están determinadas sólo para el hom-

bre. Únicamente el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Por esto Guillermo pone el acento en la consideración del hombre como “imagen de la Trinidad”. El doble aspecto del pecado como naturaleza señalada, propiamente no se aborda.