

La alegría en el corazón del amor. Clave de la doctrina espiritual y trinitaria de Guillermo de Saint- Thierry y Ricardo de San Víctor

ELOY BUENO DE LA FUENTE

Catedrático de la Facultad de Teología del Norte de España.

Sede de Burgos

SUMARIO. I. Guillermo de Saint-Thierry: es lo mismo Dios y su amor, el gozo en el espíritu y el Espíritu Santo: 1. Dios nos hace *amatores*: El Espíritu en el que Dios se ama en nosotros. — 2. La alegría de la presencia: *Expositio super Cantica Canticorum*. — 3. En espejo y en enigma: comprender la Trinidad como comunión de Personas. — 4. El gozo del Espíritu: *Epistola ad fratres de Monte Dei*. — II. Ricardo de San Víctor: el Espíritu, la alegría en Dios: 1. *Transitus Iordanis y reordinatio caritatis*. — 2. El amor y la alegría en la *contemplatio*. — 3. La Alegría y el Amigo en el seno de la Trinidad.

El siglo XII ha sido considerado como época de renacimiento de la cultura y del saber en la Europa medieval y cristiana¹. Sin entrar a valorar detenidamente la validez de este juicio, parece innegable constatar que se abre un escenario distinto poblado por protagonistas que denotan una sensibilidad nueva. Ello no puede dejar de expresarse en la obra de quienes reflexionan sobre su fe y sobre su experiencia espiritual.

Empieza el despertar y la consolidación de las ciudades, con un dinamismo que busca afirmarse liberándose de la tutela de los señores feudales, sean laicos o eclesiásticos. Nuevos grupos sociales hacen sentir su presencia, suscitando estímulos renovadores: mercaderes que ofrecen más abundantes productos, comerciantes que se abren a intercambios con gentes de tierras lejanas, viajeros que rompen la clausura en espacios cerrados, dirigentes de los nuevos núcleos urbanos...

Estos nuevos dinamismos irán modelando paulatinamente el marco intelectual y cultural: el saber, reservado a los monjes y al espacio

1. J. Verger, *Il rinascimento del XII secolo*, Milán 1997.

claustral, va a instalarse en nuevas escuelas ubicadas en las catedrales y por ello en contacto con la vida ciudadana (Laon, Chartres, Orlenas...). Nuevas preguntas, y un modo nuevo de preguntar, alteran la serenidad de lo que ha sido denominado “teología monástica”. Se abre el camino que conducirá a las construcciones sistemáticas de las Sumas escolásticas. Pedro Abelardo y Pedro Lombardo son, cada uno a su modo, hitos que resumen esta evolución. Desde otro punto de vista Guillermo de Saint-Thierry y Ricardo de San Víctor reflejan estos nuevos intereses y esta nueva sensibilidad.

De cara a nuestro tema es importante subrayar que se va moldeando una sensibilidad nueva, alimentada por otros intereses, especialmente provocados por un reencuentro con la experiencia humana y mundana. De modo especial el amor pasa a primer plano de las preocupaciones de las personas concretas: el caballero está centrado en el afecto de su dama como en los trofeos bélicos, las canciones provenzales ensalzan los afectos humanos con una efervescencia inédita, como lo refleja Chrétien de Troyes, el destino de Tristán e Isolda se convierte en la leyenda más popular...

El amor pasa a primer plano también en los escritos espirituales y teológicos². El amor y la amistad ofrecen el presupuesto, la experiencia y el lenguaje más adecuados para expresar la relación con Dios. Muchos entran en el claustro después de haber vivido y experimentado los afectos humanos, los cuales encuentran una realización más elevada en su nuevo estilo de vida, que será considerada por ello como “schola caritatis”. Aelredo de Rievaulx indica desde el título de sus obras esta perspectiva: *La amistad espiritual, Espejo de la caridad*. Es significativa la proliferación de comentarios al *Cantar de los cantares*: el júbilo exultante de los jóvenes enamorados ofrece la analogía más expresiva para el ascenso del místico hasta el encuentro con Dios.

La experiencia espiritual incorpora también el gozo del amor, la alegría de amar. *La alegría aparece en el centro del acto de amar, como consumación de la experiencia mística*. Así se desvela el tema de nuestra exposición: poner de manifiesto la centralidad de la alegría como sello y garantía de la elevación del hombre hacia Dios. Sólo de

2. J. Leclercq, *L'amour des lettres et le desir de Dieu*, Cerf, París 1957: 47: ya desde los tiempos de Benito de Aniano, desde el alborear de los grandes siglos monásticos de la Edad Media, se produce un tipo de búsqueda teológica ordenada al amor, característica que permanecerá en la “teología monástica”. En p. 67 indica que la importancia de la devoción al cielo, a la Jerusalén celestial, suscita un anticipo y pregustación que infunde alegría en el alma.

este modo se capta el significado pleno de la *contemplatio*. Este término parece colocar en el centro la dimensión intelectual, como captación desinteresada y aséptica de la verdad divina. Ello sería infiel a los testimonios de los autores. Ciertamente dan gran importancia a la *ratio*, pero como guía para el camino y como criterio para evitar la irracionalidad del amor, pero el encuentro personal con Dios no puede ser más que amoroso, un amor que es ordenado (o discreto) y que por eso él mismo es *intellectus*. Ahora bien, esta dimensión de la experiencia espiritual que tanta importancia da al amor y a la alegría, está animada por la referencia trinitaria y pneumatológica.

El ascenso espiritual, el encuentro con Dios, la realidad plena del amor, sólo alcanza su pleno sentido en la Trinidad. La reflexión trinitaria experimenta un notable desarrollo en este período, como lo muestran las controversias que se suscitarán al respecto. El amor que mueve la aspiración del hombre encuentra su meta (porque es a la vez su punto de partida) en el misterio trinitario de Dios. En algunos planteamientos teológicos (como subrayaremos) la alegría adquiere un importante papel, vinculada estrechamente al Espíritu Santo (hasta el punto de que pueden llegar a identificarse³).

Guillermo y Ricardo, aún en sus diferencias y desde puntos de vista distintos, nos permitirán captar esa importancia de *la alegría, vinculada al amor y al Espíritu Santo*. Ofrecen un filón que puede enriquecer nuestra propia reflexión tanto en la espiritualidad como en la dogmática trinitaria en cuanto facilita el encuentro y la fecundación mutua: gracias a *la alegría que acompaña al amor* la reflexión doctrinal se puede hacer experiencia, y gracias a la referencia trinitaria la espiritualidad alcanza consistencia y solidez.

Hemos elegido a Guillermo y a Ricardo entre los autores del siglo XII porque, en aquel período de transición, aportan una contribución significativa en la línea indicada. Esta coincidencia debe ser especialmente valorada a la luz de lo que los diferencia. Guillermo es monje, se siente monje y piensa como monje⁴. Por ello es particularmente sensible al peligro que él ve en Abelardo, contra el cual lanza la voz de alarma a su amigo Bernardo de Claraval. Pero no por ello

3. Es la idea que hemos desarrollado en E. Bueno de la Fuente, *El esplendor de amar. El Padre, el Hijo y la alegría de Dios*, Monte Carmelo, Burgos 2020.

4. J. Leclercq, el gran defensor de la teología monástica, señala en *o.c.* 202 que, aunque no hay que radicalizar la oposición a la teología de las escuelas, no se puede dejar de reconocer que la primera deja un mayor espacio a la experiencia religiosa, al conocimiento por el amor; la teología desarrollada en los monasterios pone en el centro la experiencia de la unión con Dios, principio y punto de llegada de su búsqueda intelectual.

deja de reconocer las exigencias de la razón y la necesidad de afrontar la comprensión del misterio de las Personas divinas, recorriendo caminos que van más allá de los marcos conceptuales de los que se alimentaba y en los que vivía. Ricardo vive en la abadía de San Víctor, en los alrededores de París, en contacto con las escuelas urbanas y por tanto con una actitud que pretende recoger el nuevo modo de preguntar, buscando por ello las *rationes necessariae* de la Trinidad. Pero ello lo hace a partir de su experiencia espiritual y como servicio al desarrollo y a la formación de sus novicios. De uno y otro podía ser válida la fórmula con que se resume la teología de san Bernardo⁵: “credo ut experiar” más que “credo ut intelligam” (si bien uno y otro dan gran importancia a la razón).

I. GUILLERMO DE SAINT-THIERRY: ES LO MISMO DIOS Y SU AMOR, EL GOZO EN EL ESPÍRITU Y EL ESPÍRITU SANTO

La afirmación del título sintetiza, en palabras del mismo Guillermo, la íntima conexión entre Dios, amor, alegría, Espíritu. La fuerza de la expresión viene suscitada por la lectura y la meditación del *Cantar de los cantares*. No se puede esperar un desarrollo sistemático de lo que en ella está implicado, pero refleja una convicción que mueve un pensamiento nacido de la experiencia. Intentaremos situarla en el itinerario de sus escritos y de su pensamiento, para comprender que es el punto de llegada de su itinerario espiritual y el punto de partida para su reflexión sobre la Trinidad.

Para Guillermo el arte de amar es el arte por antonomasia, que él espera ejercer en el claustro, vivido como escuela de caridad. El amor no debe ser entendido al margen de la razón, no es ni un simple sentimiento ni un desbordamiento pasional. Su oposición a Abelardo no debe ser entendida como hostilidad a la razón, sino a un modo determinado de utilizarla, que puede debilitar o destruir el sentido de la fe y de la revelación. Es demasiado intelectual para despreciar la inteligencia. Busca la *ratio fidei*, incluso en el misterio trinitario que no puede ser visto más que como espejo y como enigma. La caridad por su parte no es un impulso ciego o incontrolado, sino que tiene su propia *ratio*, su ordenación y estructura, e incluso es también un

5. Según J. Schuck, *Das Hohelied des Hl. Bernhard von Clairvaux*, Paderborn 1926, 11.

“ojo” que permite ver allí donde no llega ni la simple razón ni la simple fe.

A la luz del *amor ordenado* se puede ofrecer una respuesta al misterio, cargado de tensiones y ambigüedades, que es el ser humano y desplegar un horizonte a las expectativas y aspiraciones humanas. Es el amor la vía para descubrir a Dios (la Trinidad) presente en el hombre y a la vez como la clave para alcanzar la plenitud y la felicidad. *La contemplación* aparece así como *saborear las delicias del amor y el gozo en el Espíritu*.

Como en tantos místicos, el ascenso espiritual presupone una antropología. La antropología no puede más que arrancar de las tensiones que anidan en el ser humano debido fundamentalmente a pasiones y tendencias que deben ser orientadas para alcanzar la contemplación, la felicidad humana, que implica fruición y alegría. En este proceso el Espíritu es protagonista principal, que permite acceder a Dios como Trinidad, como comunión de Personas que, por ser consustanciales, se encuentran las unas en las otras, en una reciprocidad que constituye su vida misma. Esta visión de Dios como Trinidad (y como comunión de Personas) supone un desarrollo respecto a la herencia agustiniana⁶ que Guillermo asume y comparte⁷.

6. Asume como una evidencia que el Espíritu Santo en el amor mutuo de Padre e Hijo, pero destaca en mayor medida la inhabitación mutua de las Personas, por lo que evita el riesgo de arrancar unilateralmente de la esencia divina o de vincular más directamente al Padre con la esencia divina; por eso Guillermo es más proclive a resaltar la dimensión trinitaria de afirmaciones en las que Agustín se centra más en la unidad de esencia (cf. por ejemplo *De vera religione* 55,113 en que Agustín habla del “unum Deum quo creatore vivimus”).

7. Sobre las influencias recibidas por Guillermo existe una polémica que recoge G. Fernández, *Guillermo de saint Thierry: el problema de sus fuentes*, Cistercium 34 (1982) 107-116; era dominante la interpretación de Regnon acerca de la influencia de Agustín, pero fue alterada por la propuesta de Dom J.M. Déchanet; este inicialmente (*Aux sources de la spiritualité de Guillaume de saint Thierry*, Brujas 1940, recogiendo trabajos anteriores) lo considera como el más puro representante del agustinismo en el siglo XII, pero posteriormente va matizando su juicio: si bien es agustiniano es aspectos importantes, su edificio espiritual reposa sobre una antropología que no es específicamente agustiniana y que recibe influjos de otras corrientes, como Gregorio de Nisa, Orígenes, Escoto Eriúgena; sería por tanto atalaya del pensamiento oriental; en su artículo sobre Guillermo en el *Dictionnaire de Spiritualité* llega a aludir a fuentes paganas como Platón, Horacio, Virgilio, Ovidio, Séneca, Plotino... Cf. su más amplia exposición en *Guillaume de Saint-Thierry. Aux sources d'une pensée*, París 1978. Parece excesivo pensar que conocía a los griegos, y más aún que se trataba de un conocimiento directo; más bien conocía lo que resultaba accesible a los monjes occidentales por vía indirecta; como señala J. Leclercq, *Études récentes sur Guillaume de Saint-Thierry*, Bulletin de Philosophie Médiévale 19 (1977) 49-55

Vamos a dividir la exposición en cuatro momentos cronológicos y literarios para mostrar que la presencia de la alegría en el sentido indicado es una constante, aun dentro de la variación de registros y de inflexiones en la temática tratada. Agruparemos en un primer momento dos obras iniciales, *De contemplando Deo* y *De natura et dignitate amoris*, que ofrecen ya las bases antropológicas del amor y su presupuesto trinitario; en un segundo momento nos centraremos en el *Comentario al Cantar de los Cantares*, su obra más personal e íntima, en la que el Espíritu adquiere un mayor protagonismo en la alegría que acompaña la experiencia mística; en un tercer momento dos obras, profundamente vinculadas, *Speculum Fidei* y *Aenigma fidei*, en las que las Personas divinas son constituídas por la comunión de su inhabitación recíproca; finalmente la *Epistula ad fratres*, la obra tal vez más divulgada, que expone más sistemáticamente el acceso a la contemplación.

1. DIOS NOS HACE AMADORES: EL ESPÍRITU EN EL QUE DIOS SE AMA EN NOSOTROS⁸

Desde el principio Guillermo deja clara su aspiración: “llegar a la montaña” para lograr la “suavitas” (DCD 1) que le permita salir de una situación que experimenta como un exilio. Entre la experiencia del destierro y la pasión por la cima de la montaña se mueve la vida de Guillermo y su reflexión. Resulta imprescindible para ello analizar esa situación que debe ser superada (caracterizada por la dialéctica del deseo) porque ya en ella se encuentra la clave de su superación: *el Espíritu que llama a la alegría de la plenitud en el amor trinitario*. *De contemplando Deo* muestra en su estructura literaria la estructura de la vida espiritual: la experiencia del amor, tan radical en el ser humano, es la fuente de las tensiones y aspiraciones del corazón humano, que sólo encuentran su explicación y su consumación en la Trinidad. El amor (palabra mágica pero ambivalente) es la fuente del problema y de la solución, en el caso de que se capte su verdadero sentido.

Guillermo presenta su propia experiencia como la verdadera cuestión: ¿cuál es el misterio del amor que le mueve?, ¿de dónde proviene –y a dónde apunta– la fuerza que mueve todo su ser?, ¿cómo

nuestro autor, al igual que los cistercienses, es deudor de la tradición viva del Occidente cristiano que había asimilado datos venidos de Oriente.

8. Para *De contemplando Deo* (DCD) y *De natura et dignitate amoris* (DNA) hemos seguido la edición de M-M. Davy en Vrin, 1953. El número que sigue a la sigla correspondiente se refiere a la numeración interna a cada una de las obras.

vivir el dinamismo interior que no logra encauzarse hacia su verdadera meta? El enigma no se soluciona simplemente con la referencia a Dios: ¿por qué sigue tan lejos, por qué no se consigue poseerlo?, ¿por qué sigue sin apagarse la aspiración?, ¿qué es en definitiva el amor? Guillermo no oculta la perplejidad que se le impone ante tales interrogantes y que sintetiza en la expresión “deseo de desearte” y “amor de amarte”: desea ciertamente, también ama, pero sin saber qué ama y qué es amar el amor (DCD 4). Estas preguntas y este modo de hablar están en parte agudizadas (como en tantos otros autores espirituales) por la ambivalencia y la flexibilidad del concepto *amor*, que incluye tanto la dimensión platónica del *éros* (aspiración a partir de una carencia) y la dimensión cristiana de la unión/comunión con el Dios Trinidad. La experiencia espiritual se juega en ambos niveles: el amor como deseo/aspiración y el amor como unión con la persona amada, que mantienen su unidad y su continuidad gracias a la alegría de amar. El mismo Guillermo distingue entre “amor desiderii” y “amor fruitionis”: aquel merece alguna vez la visión, este la fruición, y la fruición es la perfección del amor (DCD 5) porque goza, con júbilo, de la presencia del amado.

¿Qué es lo que hace posible que la doble modalidad del amor merezca –a pesar de su diferencia– ser englobada bajo un mismo nombre? La respuesta a este interrogante –aunque Guillermo no se la plantea de este modo– es la que en último término justifica que la experiencia más profundamente humana se convierta en itinerario de ascenso místico que implica la alegría del amor, el gozo de amar.

La intensidad con la que Guillermo se pregunta por el amor –por sí mismo– no se sitúa en un nivel puramente psicológico (aunque parta de él), sino que penetra hasta las raíces mismas de la persona, abriendo perspectivas que orientan hacia una metafísica de la caridad a la luz de la Trinidad. El amor es fuerza tan impetuosa que surge por sí mismo de los fondos secretos de la naturaleza, imponiéndose al alma como su propio destino, porque no puede ser anulada o evitada (NDA 20). Envuelve y penetra la realidad toda del ser humano, penetrando todo lo que es humano (NDA 22). Recoge la idea agustiniana del amor como peso o fuerza natural que lleva al hombre, como a toda criatura, al lugar que le corresponde. Pero la felicidad sólo se podrá lograr cuando se actúa de modo acorde a esa tendencia que procede de lo más íntimo de la propia naturaleza y que encuentra su origen y su consumación en la Trinidad, en la fruición de la comunión trinitaria⁹.

9. M. Desthieux, *Desir de voir Dieu et amour chez Guillaume de Saint-Thierry*, Abb. De Bellefontaine 2007 destaca el influjo de Gregorio Magno (“amor

Ahora bien, ese dinamismo no logra de modo espontáneo la armonía requerida. El cuerpo, por su tendencia natural, tiende hacia abajo (“eres polvo...”). Análogamente, el espíritu debería tender hacia Dios, pero esta elevación se ve contrapesada por las pasiones carnales, por los vicios. Por ello se origina el desequilibrio en la experiencia humana. El equilibrio sin embargo debe ser posible, porque en caso contrario el hombre quedaría condenado a la desgracia. Para ello debe identificar con claridad cuál es el origen del amor y quién puede actuar como pedagogo que le ayude a encontrar la orientación que le conduce a la felicidad.

El origen y el pedagogo se encuentran en el mismo Dios. Si es una energía que brota de la naturaleza, esa naturaleza remite a Dios, a un Dios que es Trinidad. La Trinidad misma hace nacer el amor y orienta al hombre al gozo de la felicidad. La Trinidad, como vamos a ver, se encuentra en el punto de partida y en el punto de llegada, en el origen y en la meta, haciendo posible todo el itinerario del ascenso del hombre. *El amor tiene su “locus nativitatis” en Dios*, donde “civis est, non advena” (NDA 3). Más aún: el amor no es un atributo de Dios, pues en rigor sólo a Dios se puede aplicar el amor (DCD 10). Lo que se dice del amor se puede decir con todo rigor de Dios, porque *Dios es amor* (NDA 2). En realidad el nombre de amor no conviene más que a Dios, pues sólo en *El* encontramos lo que realmente significa amar (DCD 7).

Ahí se encuentra la clave del engima humano: el alma ha sido creada como “imago Trinitatis creatricis” (NDA 3), lo cual quiere decir que es principio del ser y del dinamismo de la criatura humana. Esta condición de imagen se debe reflejar por tanto en la estructura del alma humana. En un primer momento o nivel se puede identificar en el alma “illa trinitas inferior”: la memoria, que engendra la razón, y ambas “de se protulerunt voluntatem”; gracias a ello queda para siempre en el ser humano el “spiraculum vitae”, “vim spiritalem”, “vim memorialem” que hacen posible que el hombre “Creatoris semper potentiam et bonitatem memoraret” (NDA 3).

Este primer nivel (el de la “trinidad inferior”), que recoge la analogía de impronta agustiniana, se abre no obstante a una profundización ulterior: la creación nos hace de la raza de Dios porque *nos hace “tui amatores”* (DCD 11). Es el *Amare* propio de Dios el que inspira el deseo de amar a Dios (DCD 7), y por ello señala el cami-

ipse intellectus est”), en cuanto busca un conocimiento del misterio de Dios que sea percepción de su presencia y participación por vía afectiva a la visión mutua de Padre e Hijo en la “unitas Spiritus”.

no hacia una felicidad que no puede ser más que gozo y alegría. La capacidad de amar no queda en el vacío o en la incertidumbre, no es la aspiración ciega suscitada por una carencia, pues *consiste en la relación con Alguien*: no es ya deseo de desear o amor de amar, pues *no se ama simplemente el amor sino al Amante* (DCD 4). La salvación consiste en la *comunidad de una relación personal*: aceptar el poder amarte (lo que somos), amarte y ser amado por Ti (DCD 10). El sentido impersonal del *eros* y la genericidad de su punto de aspiración queda concretado en “te” y “ti”, es decir, en una persona. No se trata ya de una coerción provocada por la impetuosidad de la naturaleza sino de un ejercicio de libertad. La voluntad es la encargada de gestionar este proceso de modo graduado: impulsa al alma hacia Dios, el amor la hace avanzar, *la caridad otorga la contemplación y entonces se logra el gozo*, que es gustar a Dios. El gozo/gusto de Dios es el aliento del dinamismo del amor/caridad (aunque Guillermo no es constante en esta diferenciación entre amor y caridad, en este momento permite captar con mayor claridad la vinculación de la alegría con la caridad).

A pesar de esta dignidad del amor que lo habita, el hombre puede caer en el reino de la desemejanza, por el dominio de la concupiscencia. Por ello se requiere la restauración de la imagen, al modo como hizo el joven Benjamín del que habla el Sal 68,26 (NDA 8), cuya función simbólica será resaltada también por Ricardo de San Víctor. La restauración de la imagen se logrará cuando el amor iluminado (es decir, ordenado) se convierta en caridad (NDA 15). En este camino la Trinidad, que es origen y meta, actúa también como pedagogo: porque Dios *nos amó primero*, como lo muestra y confirma por el envío del Hijo y del Espíritu.

En esta profunda pedagogía divina el Espíritu adquiere un relieve que no encuentra parangón en los autores contemporáneos. La misión del Espíritu es designada como “misión de amor” (DCD 11), pero hasta unos niveles que la sabiduría humana no puede sospechar: el Espíritu que ha sido enviado a nosotros es el amor mismo del Padre y del hijo, por lo que Dios no sólo ama en nosotros sino que *se ama a sí mismo en nosotros*: “Tu amor es el Espíritu que procede del Padre y del Hijo, unidad de voluntad de Padre e Hijo, que habita en nosotros y deposita la caridad de Dios. Ese amor es tan grande por ser unidad consustancial. Te amas por tanto en ti mismo y *te amas a ti mismo en nosotros* cuando envías al Espíritu que grita ‘abba’ haciendo plenamente de nosotros tui amadores” (DCD 11).

La voluntad humana alcanza toda su dignidad cuando el Espíritu se une a ella haciendo que su consentimiento corresponda a la orde-

nación del amor. De este modo se va produciendo una unidad cada vez mayor hasta llegar a la “unidad del espíritu”: el creyente queda insertado en la dinámica trinitaria. Y se puede afirmar con más claridad: lo que se puede decir de Dios se puede decir de la caridad con la diferencia de que lo que en el donante es sustancial en el don es cualidad (NDA 15).

El envío del Hijo realiza también una contribución irrenunciable: es el que mejor podía realizar la restauración de la imagen y devolverle su belleza porque entiende perfectamente lo que significa haber perdido la imagen al haber caído en la tentación de querer ser como Dios (NDA 34). La encarnación de Jesús confirma que Dios nos ha amado el primero y desde el principio, pues su misión es cumplir el “consilium Trinitatis” (NDA 6).

En la vida de Jesús se destaca sobre todo la humildad (“la humildad de la dispensación humana de Cristo”: DCD 3) el rasgo que más impresiona a Guillermo: por su humildad nos *ha enseñado lo que es amar hasta el extremo* (remite a Jn 13,1), hasta la cruz, para provocar nuestro amor y enseñarnos a amarle (DCD 10); la humildad vence la soberbia de equipararse a Dios y enseña a poner la otra mejilla (NDA 34ss); este camino de humildad es la vía hacia la gloria, en la que Jesús nos va aportando el gusto de Dios; después de la resurrección ofrece todas las riquezas del misterio oculto en Dios revelado en Jesucristo (NDA 34ss).

El creyente descubre, goza y alaba la iniciativa de Dios a favor de sus criaturas, y se abandona a una oración de alabanza dirigida a cada una de las Personas en su propiedad personal: al Dios Padre creador que nos ha dado la vida, al Hijo por el que hemos sido restaurados y por el que vivimos sabiamente, *al Espíritu que nos permite vivir con plena felicidad porque amamos* (DCD 13). La visión económica de la Trinidad permite una más fácil inserción del creyente en su dinamismo de amor manifestado en la historia de la salvación. Para dar más fuerza a esta vinculación Guillermo remite toda esa actividad a la “Trinidad de una única sustancia”. Sólo de este modo adquiere plena consistencia la acción del Hijo y del Espíritu. La unidad de sustancia, aunque de modo alusivo, es concebida como reciprocidad de las Personas, que se aman y permanecen la una en la otra (aspecto que profundizará –como veremos– en obras posteriores).

Gracias al Espíritu se va recuperando la imagen, que no puede consistir más que en amar, en amar el amor, es decir, a Dios, porque sólo el amor es digno de Dios, y a las criaturas en y por Dios, pues ninguna de las criaturas lo merece por sí misma (DCD 7). Esa pleni-

tud es una fiesta sin fin, presentada como “gozo en el Espíritu”. Es fruición, disfrute, suavidad, dulzura, gloria, que surgen cuando se consigue “subir hasta el torrente de tu felicidad y disfrutar plenamente de tu amor” (DCD 5). Los que llegan a la cima no desean ya más que amar, en una saciedad que no disminuye el deseo pero que tampoco se convierte en ansiedad ya que *todo es alegría y exultación* (DCD 5); de modo aún más directo: la gloria en el Espíritu suscita una alegría que es la verdadera fruición y felicidad (DCD 7-9) porque –podemos subrayarlo– se ha llegado al encuentro personal.

Cuando se comprende el origen y la meta del dinamismo humano, más aún, cuando se logra la anticipación de esa plenitud, se pueden afrontar las incertidumbres y tensiones del presente, con un “rostro esponjado, sereno, irradiando alegría, ungido por el óleo de la caridad divina” (NDA 28; 48); “el arra de tu Espíritu” da alegría en el tiempo de la espera y el dolor de la ausencia aspira sin angustias “ad plenum amoris tui gaudium” (CDC 5).

2. LA ALEGRÍA DE LA PRESENCIA: *EXPOSITIO SUPER CANTICA CANTICORUM*¹⁰

Es la obra más personal de Guillermo, el libro por excelencia para captar su experiencia y sus convicciones. Aunque tenga en cuenta en su exposición circunstancias y estructura del relato, centra su atención en *la unión con Dios en el amor y la alegría gracias a la acción del Espíritu*, una unión en la que el deseo supera su carencia para *gozar la alegría de la presencia* del Amado.

Recurre al *Cantar de los cantares*, comentando “el sentido histórico y el orden del drama” (159), si bien carece de la estructura sistemática de sus obras anteriores. Es el libro bíblico preferido por los místicos, y también por Guillermo, porque ofrece un punto de partida fácilmente comprensible para ir penetrando en el sentido profundo del amor (20). Constituye no sólo una experiencia humana universal, sino que se encuentra en la base de toda aspiración humana, pues del amor reciben su nombre incluso las relaciones viles e indignas (21). En el diálogo amoroso el alma creyente es la esposa que anhela la venida del Esposo y goza con su llegada. Es una mística sponsal que pone de manifiesto las relaciones personales y por ello el disfrute, el gozo, la comunicación, lejos por tanto de la mística

10. Seguimos la edición de M-M. Davy, Vrin, París 1958. Los números entre paréntesis corresponden a los apartados de la obra.

tica de la unidad que aspira a la identificación o absorción (con el peligro siempre latente de despersonalización). Por eso *la alegría del encuentro es un momento constitutivo del amor*. El *amor desiderii* es contemplado desde el *amor fruitionis* (pues la clave no se encuentra en el impulso hacia aquello de lo que se carece sino en el gozo de la presencia experimentada, aunque sea en anticipaciones puntuales y pasajeras).

La llegada a la cumbre exige el esfuerzo y la participación del creyente (152) pues hay que ir ordenando la caridad en su progreso hasta el gozo de ver y la dulzura de gozar (153). El itinerario está atravesado por enormes dificultades, provenientes tanto del ambiente eclesial como de la debilidad y pereza del alma (sin olvidar el modo de ser del Esposo, que en ocasiones se esconde y retrasa su venida).

La “concupiscencia del siglo” (156) ha penetrado en la Iglesia y en la misma vida religiosa (“saeculum seculare, Ecclesia in saeculo”: 155). El amor a los bienes materiales es la raíz de todos los males (156), y ha contagiado a religiosos de todas las órdenes, que buscan las riquezas de este mundo en lugar de imitar a Jesucristo en su pobreza y humildad; erigen palacios en lugares desiertos y perfuman sus celdas, transformándolos en lugares donde no se encuentra el Esposo, porque es una ciudad puramente mundana. Su mirada se tiñe de pesimismo cuando contempla la Iglesia de su tiempo: “esta ciudad es ya el mundo entero” (155).

Esta situación debe estimular el compromiso personal y la confianza en la ayuda de la gracia, centrándose en la intimidad en la que acontece la experiencia del amor (153). Incluso un pobre de espíritu se puede alejar del tumulto del mundo y poner su confianza en Dios superando la concupiscencia (157). En esta opción tampoco se puede confiar en la eficacia de los doctores y predicadores. Es cierto que ejercen un ministerio, y que prestan un servicio con sus consejos y advertencias, pero hay momentos de tribulación, cuando Dios oculta su rostro, cuando su ayuda y sus palabras resultan ineficaces, cuando no rompen el silencio que rodea al corazón que sufre (161).

Cuando el alma se encuentra en la “espesa oscuridad del siglo”, cuando en la noche de las tentaciones y tribulaciones asalta el recuerdo de los placeres pasados (153), cuando la Esposa cae en la pereza y se relaja en sus ejercicios espirituales, cuando el Esposo se retira en el secreto de su divinidad (159-160), sólo resulta eficaz *la gracia* que actúa por su propia iniciativa, *comunicando la alegría* que no es propiedad de nadie sino *que se regala y ofrece*; lo auténticamente sublime no es algo hacia lo que el hombre

puede elevarse sino que se hace presente en aquél hacia el que lo sublime se abaja (162).

En medio de las tribulaciones, Guillermo habla como quien no sólo posee “el arra del Espíritu” sino como quien *en ese arra* ha experimentado *momentos de éxtasis* (82). Sabe lo que significa la “gracia nueva” en que no hay espejo ni enigma (1432) en que se da la “visión cara a cara” (163), “el día celeste, el día de la eternidad, un día por encima de los días, un día de fiesta libre de todas las sombras del siglo (143). Es la alegría de amar a *Alguien que está presente* y a quien se ve, es la superación del deseo que cruza el umbral de la fruición: “amor desiderantis etiam in tenebris ardet, sed non lucet”, mientras que el “amor fruentis totus in luce est quia fruitio, ipsa lux amantis est” (49). El deseo de desear y el amor de amar han superado su incertidumbre y perplejidad: se ha encontrado al Amante.

En esa alegría de amar se realiza la plenitud del ser humano. La teología de la imagen le permite decir que *el ser humano ha sido creado para amar* (54). El desarrollo adecuado de la antropología desemboca en *la alegría del amor unitivo*. Para ello hay que desarrollar de modo adecuado la imagen de Dios presente en el hombre. La imagen se expresa en la memoria, la inteligencia y la voluntad, “locus cubitus vel accubitus” del Esposo y la esposa. Junto a la acción de la gracia, Guillermo destaca en esta obra la importancia de la inteligencia, de la razón, pero en su íntima unión con el amor. La caridad tiene que ser ordenada, y por ello es necesaria la gracia ordenadora (110) e iluminadora (152), sin la cual todo esfuerzo fracasa si no se puede contemplar lo que se desea.

La voluntad es ciertamente el comienzo del amor, pero el deseo apunta a una ausencia, por lo que puede caer en la impaciencia y en el ardor, incapaz de descubrir y gozar a quien está presente. Por eso es tan importante la inteligencia. En sus obras anteriores ponía más de relieve la vehemencia del deseo/amor: “bone voluntatis vehementia amor in nobis dicitur” (DCD 18), “vehemens in bono voluntas” (NDA 6). Ahora se recuerda que si la luz falta a la inteligencia el amor nunca puede encontrar su alegría. Amor e inteligencia van siempre unidos en Dios: “amor Dei ipse intellectus eius est”; lo mismo debe decirse del ser humano: “qui non nisi amatus intelligitur, nec nisi intellectus amatur, et utique tantum intelligitur quantum amatur, tantumque amatur quantum intelligitur” (64).

Las tres facultades deben actuar de modo armónico: lo que va a ser amado debe ser comprendido, por lo que debe ser puesto por la memoria a disposición del que ama, a su inteligencia (102). Así reconocerá el alma que Dios está en ella, en su propio amor, y que es Dios

el que ama en ella, con lo que está en condiciones de llegar a la cima de la contemplación y al secreto del amor del Esposo (108). De este modo la impetuosidad del amor encuentra su *ordo*: ama a sí mismo y al prójimo por el amor de Dios, evitando el peligro de amar a Dios y al prójimo por amor de sí mismo (102).

Este amor iluminado no es ya un amor suscitado por Dios desde fuera, sino algo íntimo y personal, gracias a lo cual la inteligencia verá lo que la razón buscaba y el afecto gozará de lo que antes era sólo ardor del corazón; esta “iluminación” o “transfiguración” es vinculada a la resurrección, gracias a la cual todas las fuerzas del alma se liberan de la corrupción y de la esclavitud para gozar la alegría de la luz de la gracia nueva (142). El símbolo del vino le sirve para expresar la “alegría de la resurrección” o el “gozo de la resurrección” que han dejado atrás la amargura de la pasibilidad y de la muerte (71).

El protagonismo del Espíritu adquiere un relieve mayor tanto por lo que se refiere a la determinación de su identidad personal como por lo que se refiere a su función letificante, lo cual permite una mayor apertura trinitaria tanto respecto al amor de Dios como respecto a la experiencia mística: por ser el “beso/abrazo de Padre e Hijo” puede introducir al alma en el amor mismo de la Trinidad “para que se vaya conociendo como ella ha sido conocida” (80) y llegue su alegría a plenitud.

El Espíritu es presentado por Guillermo, según hemos visto, como el amor mutuo del Padre y del Hijo, gracias a lo cual puede vincular el amor presente en el alma con el amor mismo de Dios: al ser consustancial con el Padre y el Hijo, el amor presente en el alma no puede quedar rebajado a una experiencia meramente humana. Pero Guillermo va desarrollando una imagen que le parece más adecuada para expresar la realidad del Espíritu: es el *beso del Padre y del Hijo*. El estímulo para ello se lo ofrece el beso del que habla Cant 1,1¹¹: es “quaedam conversio a Patre ad Filium... prima est Patris ad Filium, quia Filius a Patre est, non Pater a Filio”; esta *conversio* se produce “in osculo et in amplexu”; el beso y el abrazo le permiten mostrar la mutua implicación de conocimiento y amor: “osculum est mutua de se cognitio, amplexus est mutua dilectio”. Este lenguaje le resulta más sugerente y efectivo frente a conceptos como sustancia o subsistencia que son “nomina nostrae paupertatis, diuinitatis essentiam non exprimentia... Nomen enim subsistentiarum exprimere conatur proprietatem personarum; nomen

11. *Brevis Commentatio in Cantica VI*, en CCM 87, 161

vero substantiae, simplicitatem et unitatem summae illius essentiae”. Aunque en obras posteriores, cuando hable desde el espejo y el enigma, retomará la terminología mencionada, Guillermo se encuentra más a gusto en este tipo de lenguaje.

Con él consigue también mostrar la inserción de la experiencia humana en la dinámica del amor trinitario, manteniendo a la vez la diferencia de nivel. En la Trinidad al Espíritu, “ab utroque procedens”, se le denomina “beso en su boca” (en singular) mientras que en la esposa se habla de un beso “en sus labios” (en plural, es decir, en su voluntad y razón). En un caso se habla de la naturaleza divina, en el otro de un don de gracia. Pero en cualquier caso es la garantía de que la Trinidad no se separa de la historia humana: *el beso “intra-trinitario” se prolonga* en el beso que fue la encarnación del Verbo en la naturaleza humana (30), y asimismo en la esposa *gracias a la perfección de su amor y de su alegría* (36).

El Espíritu es protagonista a lo largo de todo el proceso ya que es la gracia que afecta a la memoria, ilumina la inteligencia e inflama la voluntad; en consecuencia afecta a todo lo que, viniendo de la memoria y de la inteligencia, “aliquem amoris et gaudii videntur habere affectum” (72); así va conduciendo al alma hasta la unión, hasta el “unus spiritus” (27), cuando se entra *en el gozo de la caridad consumada*, cuando se produce el abrazo feliz del Esposo y la esposa (116).

Amor y alegría van siempre unidos porque proceden del mismo Espíritu o son el mismo Espíritu; el Espíritu, en cuanto amor del Padre y del Hijo, es el origen de la alegría derramado sobre el Hijo enviado al mundo: “olium letitiae et unctionem Spiritus Sancti, quo ipsum etiam Sponsum Deum unxit Pater Deus” (72). *El amor no puede ser tal sin* lo que podríamos denominar *el “momento de alegría”*: por eso habla de “gaudium ipsum caritatis tue” (108) o de la dulzura que no es otra cosa que el beso y el abrazo de Padre e Hijo (80). Es la alegría del que goza (96), la “bona amate rei fructio” (98). Son frecuentes las expresiones “gaudium Spiritus Sancti” (80) o “gaudium in Spiritu Sancto” (96). Según la cualidad del amor así será la cualidad de la alegría. *El amor de Dios posee* su alegría propia, *la alegría en el Espíritu*, que nadie podrá eliminar (99). Si el alma queda insertada en el Espíritu, amor y alegría de la vida divina, alcanza el “gaudium eterne beatitudinis” (73) que desborda todo lo que el hombre puede esperar: “non habet nomen illa letitia, nisi sicut letitia, vel plusquam letitia” (72). Nada hay superior a ella y por ello nada humano necesita para subsistir: “subsistendi nullo eget auxilio, quia nullam sui habet materiam nisi ex semetipso” (73), “intus

habet unde gaudet” (98). En la consumación definitiva, cuando Dios sea todo en todas las cosas, lo que no desaparecerá será la “suavitas Spiritus Sancti” y la “plena fruitio divinitatis”, no habrá ya fe y esperanza pero permanecerán la caridad y la alegría de la fruición: “non ibi palpitabit fides, non spes pavebit, quia plena caritas in plena visione Dei omnes affectus in unum gaudium atque fruendi mirificabit effectum” (109).

Desde la altura de la montaña, desde al abrazo definitivo de la esposa y del Esposo, cuando se comprenda realmente lo que es Dios y lo que es amar, se alcanza la perspectiva que hemos señalado en el título con el que presentamos a Guillermo y que a nuestro juicio recoge el aliento de su experiencia y de su pensamiento: cuando se experimente “quam vere Deus caritas est, quamquam sit *unum Deus et amor suus, gaudium in Spiritu Sancto et Spiritus Sanctus, suavitas amandi et initium fruendi, amor ipse et intellectus eius*” (117, subrayado nuestro).

3. EN ESPEJO Y EN ENIGMA: COMPRENDER LA TRINIDAD COMO COMUNIÓN DE PERSONAS

Mientras no alcancemos ese estadio supremo, nuestra experiencia de Dios se produce como en espejo y en enigma, según la expresión de san Pablo (1Cor 13,12). La doble imagen ofrece el título a sendos libros de Guillermo: *Speculum Fidei* y *Aenigma Fidei*¹². En el primero trata sobre la fe y en el segundo sobre la Trinidad. Ambos se encuentran estrechamente vinculados: la fe en definitiva versa sobre la Trinidad y la Trinidad sólo es accesible a través de la fe (pues ahí tiene su verdadero contenido).

Son textos de carácter teológico, por ello más contenidos en la expresión. No obstante se encuentran al servicio del objetivo místico: lograr el “gaudium fruendis” (SF 38) dado que en nuestra existencia terrestre “exsulavimus ab incommutabili gaudio” (AF 11). La reflexión no puede alejarse del relato bíblico¹³ ni de la imagen de Dios

12. Hemos utilizado la edición de M-M.Davy, *Deux traités sur la foi*, Vrin, París 1959; la siglas utilizadas son respectivamente SF y AF y los números corresponden a los apartados de cada obra.

13. Lo que Dios ha hecho lo ha confiado a la historia, donde se encuentra lo esencial de la religión, pues ahí se relata lo que Dios ha realizado a favor de los hombres; esas son las verdaderas realidades espirituales”: “quae nec praeterita sunt nec futura; sed eodem modo semper manentia, et nulli mutabilitati obnoxia; id est unum ipsum Deum, Patrem, et Filium et Spiritum sanctum” (AF 15).

en nosotros¹⁴, lo cual significa que Guillermo no quiere alejarse de la historia ni de la experiencia antropológica. El Espíritu Santo es el que hace posible el esfuerzo intelectual y el logro de la meta de un conocimiento experiencial¹⁵. Lo más significativo desde nuestro punto de vista es que considera de modo constante y nítido la Trinidad como el Dios único, lo cual le lleva a comprender *el misterio de las Personas divinas desde la relación y desde la comunión o inhabitación*. Es la vía por la que el amor de la Trinidad se muestra como vida personal en reciprocidad¹⁶.

Los destinatarios son jóvenes religiosos (seguramente piensa en los cistercienses de Signy y en los cartujos de Mont Dieu), que deben ir descubriendo los tesoros y el gozo de la fe a la vez que se inician en el amor a Dios. El autor pretende hacerles ver que *la Trinidad es la respuesta a su capacidad de amar*. Pero, como objeto de fe, debe hacer ver su credibilidad, su coherencia con la razón.

Esta tarea resultaba urgente y necesaria en aquellas circunstancias históricas. La dialéctica se iba abriendo camino en las escuelas y se insinuaba también en las preguntas que se planteaban los monjes. La fe no está libre de la concupiscencia (SF 7). La razón “animalis et carnalis sapiens” suscita desconfianza ante lo recibido e insinúa un inquietante “tal vez, tal vez” en lugar de afirmaciones sólidas (SF 21). Hace bullir en el corazón las tentaciones y los escándalos de la fe ante la razón, cuestiones llenas de oscuridad y dudas que corrompen con tristeza la alegría del creyente (SF 19). Menciona algunas de las cuestiones debatidas en la época que hacían tambalear la fe: si hay Dios o, más concretamente, si existe realmente la providencia de Dios en el mundo; si la presciencia divina anula la libertad humana; cuál es la razón por la que Dios tuvo que hacerse hombre; sobre la humanidad, tan humilde y pasible, del Salvador; sobre el sentido de

14. La imagen presente en nosotros es la garantía de que podemos acercarnos al misterio de Dios, pues la situación de semejanza es lo que nos impide verlo (AF 5). A medida que lo vayamos conociendo vamos progresando en el amor “in quantum cognoscendo eum ac diligendo efficitur ei similiores”; cuando se le vea cara a cara “multo plus adspicatur caritas, quam vel fides credit vel spes desideravit (AF 6).

15. En el itinerario de la fe todo esfuerzo intelectual resulta inútil “si non adsit ipse Spiritus Sanctus et docente et discenti”, gracias a lo cual “sentiunt de Deo in bonitate et sentiunt sensu amoris quicquid de Deo credunt” y a la vez “sapit eis quod sentiunt” (SF 33).

16. “Ibi enim sicut in Trinitate que Deus est, mutuo se vident Pater et Filius et mutuo se videre, unum eos esse est, et hoc alterum esse quod alter est; sic qui ad hoc predestinati sunt, et in hoc assumpti fuerint videbunt Deum sicuti est, et videndo efficientur sicut ipse est, similes ei” (AF 6).

la Trinidad... A la concupiscencia de la carne se añade la “blasfemia del espíritu”, los dos grandes vicios que se arrastran desde el Paraíso, que suscitan el deseo de ser como Dios o de resistir con el propio juicio a su revelación (SF 28-30).

Estos interrogantes están provocando un cambio notable en la figura de la teología. Guillermo no se situará frente a la razón, intenta desarrollar la *ratio fidei* que permita –con la ayuda de la gracia– una fe iluminada¹⁷. La fe del simple no está amenazada ni padece tentaciones, se abandona confiadamente en lo recibido. En un segundo momento se pregunta por el contenido de la fe y por su verdad; la razón tiene su función, pero debe realizarla con confianza en la autoridad y con espíritu de humildad. Actuando de este modo poseerá con ciencia cierta lo que es de fe, comprenderá lo que cree y estará en condiciones de dar razón de su fe y descubrirá que su inteligencia va unida al amor, con lo cual se consolida la fe (SF 35-36). Es la situación del espiritual, que consigue que el “fervor naturalis rationalitatis...operante gratia vertatur in fervorem amoris” y así la ciencia es “gaudium fruendi” (SF 38).

Es un uso de la razón alternativo al de Pedro Abelardo¹⁸, protagonista de un modo de razón teológica más autónomo y osado. Con esa actitud no se alimenta la vida espiritual. Así se muestra palpablemente precisamente en el caso de la Trinidad. Abelardo identificaba las Personas con atributos divinos (poder, sabiduría, bondad) que son comunes y que por ello se disuelven en la unidad esencial. Al diluirse la peculiaridad propiamente personal se desdibuja la distinción y el espacio de la reciprocidad y de la comunión. Dios tendrá relaciones hacia las criaturas, pero su vida no será una vida en comunión de la que pueda participar el creyente. Esto es lo que pretenderá superar Guillermo: su método teológico va unido a una concepción de la Trinidad y a un itinerario de experiencia espiritual¹⁹.

17. M.R. McWhorter, *William of St. Thierry and the Reasoning of Faith*, ITQ 76 (2011) 77-92 analiza los tres grados que establece Guillermo: la autoridad, la razón propia de la fe y necesaria para el ejercicio de la piedad, la affectio que requiere una purificación y que beatifica al sujeto gracias a la iluminación del amor.

18. No entramos en la cuestión de si la reacción de Guillermo ante Abelardo fue alarmista, como sostiene entre otros A.V. Murria, *Abelard and St. Bernard: a Study in Twelfth Century 'Modernism'*, Barnes&Noble, Nueva York 1967, 49; el conocimiento de las motivaciones de Guillermo puede ayudar a juzgar su actitud.

19. T.M. Tomicic, *William of Saint-Thierry Against Peter Abelard. A Dispute on the Meaning of Being a Person*, ASOC 28 (1972) 3-76

La Trinidad ciertamente desborda nuestras categorías y no podemos pensarla conforme a imágenes sensibles, pero tampoco podemos considerar “eam omnino ab intellectu nostro abhorrere” (AF 20). La razón se pregunta si no sería mejor honrar a un Dios único; se resiste a reconocer que es verdad lo que narran los evangelios, a ver en Jesús el salvador y mediador (SF 59), pero el testimonio mismo de Jesús y la imagen que la Trinidad ha depositado en nosotros, así como su eficacia salvífica (y por tanto su relevancia antropológica), justifican su aceptación gracias a una fe iluminada

Guillermo da gran importancia a la historia evangélica y a su dimensión salvífica para acceder al conocimiento de la Trinidad: el Nuevo Testamento habla frecuentemente de los Tres, y Jesús se dirige a su Padre y envía el Espíritu (AF 67). A Dios nadie lo ha visto jamás, pero se nos hace accesible “narrante Unigenito”, que mediante una “narratione ineffabili” (AF 4) ha puesto delante de nuestros ojos “facta temporalia historica” (SF 50) –nacimiento, pasión, muerte...– que permiten descubrir la grandeza de la bondad divina y de su amor. El Hijo, con su “humiliata divinitas”, llega hasta el desprecio de sí mostrando hasta dónde alcanza la generosidad de su amor (SF 48) y el esplendor de la gracia de Dios (SF 62) ofreciendo una nueva sabiduría al mundo (SF 54). Así el Hijo actúa como “ostiarius” ante el misterio más profundo de Dios.

El Espíritu al adherirse a la voluntad del hombre e irlo transformando, otorga la luz iluminadora para captar la verdad y despertar el amor que es él mismo (SF 46); esa inteligencia más pura, que es el amor mismo (SF 63), nos capacita para invocar a Dios como *abba* y saborear la alegría de la incorrupción prometida; “hec est jubilatio beati populi scientis jubilationem”, es la mayor suavidad que se puede lograr en esta vida, pues en la fe cierta hay una alegría cierta que nadie podrá quitar (SF 66-67).

Además del testimonio de Jesús y del Espíritu poseemos además un espejo que nos permite penetrar en el enigma (SF 47; AF 7). Así como antes había insistido en la analogía memoria/inteligencia/voluntad-amor, ahora alude a la “trinitas inferior”, que son las tres virtudes teologales (SF 1): las tres son consustanciales y eternas, sin relación de anterioridad o posterioridad; la fe engendra la esperanza, y de ambas procede la caridad; aunque cada una tenga un aspecto propio, no poseen más que *un único rostro*, el de *la caridad* (SF 4-6). Como la Trinidad, también la “trinidad inferior” es fuerza de renovación y de salvación para el alma hasta conducirla a la vida de la eterna bienaventuranza (SF 4). Y ello por la primacía del amor, fuente de felicidad y de alegría.

La centralidad del amor sigue siendo constante. Recoge y conserva lo ya adquirido: el sentido interior del alma es la inteligencia, pero su inteligencia más pura es el amor (SF 63). Pero ahora subraya que la caridad es la consumación de las virtudes teologales: al final la fe y la esperanza desaparecerán, es decir, pasarán a sus objetos, pues se verá lo que se creía y se poseerá lo que se esperaba, pero la caridad alcanzará su consumación y aportará felicidad y gozo completos (SF 2-3), una alegría que nadie podrá quitar (SF 70), pues el Espíritu, como amor y beso mutuo del Padre y del Hijo, permite la unión con el Dios que ama (SF 65; 68).

Esta experiencia de la “trinidad inferior” es lo que empuja a elaborar una teología de la Trinidad: si el hombre se encuentra en medio del beso y abrazo de Padre e Hijo que es el Espíritu (SF 73); si el Padre está en el Hijo, el Hijo en el Padre, y gracias al Espíritu nosotros en ellos y ellos en nosotros (SF 76) ¿qué son esos Tres que protagonizan la comunión divina y hacen experimentar al hombre tal felicidad? Es algo que “stupet” y por ello obliga a preguntarse por su identidad (AF 1; SF 40). Guillermo no se conforma con el simple silencio ante lo inefable²⁰, sino que avanza²¹ sobre el presupuesto agustiniano en aspectos significativos²²: valorando la terminología de relaciones y personas, identificando la esencia divina con las Personas²³, dejando mayor espacio a la intersubjetividad y reciprocidad de las Personas²⁴.

La referencia trinitaria está profundamente radicada en Guillermo. Habla y experimenta a un Dios que es Trinidad. Exclama con normalidad: “O Trinitas Deus”, “unus Deus essetis qui Pater

20. Algunos autores perciben en Guillermo cierto grado de agnosticismo, como J.M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son oeuvre*, Brujas 1942, pero no se puede negar que Guillermo intenta comprender; tampoco hay que exagerar el influjo de Dionisio Areopagita, O. Brooke, *The Speculative Development of the Trinitarian Theology of William of Saint-Thierry in the Aenigma fidei*, RThAM 28 (1961) 33-34.

21. Aunque no haya que llegar a percibir en Guillermo la anticipación de la idea de relación subsistente, como cree ver Le Guillou, *Le mystère du Père*. París 1973, 59-130.

22. B. Sesboué, *Dieu et le concept de personne*, RTL 33 (2002) 337 señala que Agustín no logró vincular la reflexión sobre la persona a la de relación, por lo que la persona sigue siendo para él un misterio; según A. Mallet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, París 1956, 24

23. P. Verdecen, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, París 1990, 367-373 señala que supera la tendencia a ver la naturaleza divina como sustancia generadora de las Personas.

24. D. Ruiz Campos, “*Ego et Pater unum sumus*”. *El misterio de la Trinidad en Guillermo de Saint-Thierry*, Roma 2007, 259

et Filius et Spiritus Sanctus essetis” (AF 26). Habla del Dios que es Trinidad y de la Trinidad “que Deus est” (AF 35). Ello obliga a la razón a plantearse el sentido de la terminología técnica y de su coherencia con el Nuevo Testamento. Reconoce que el Nuevo Testamento nunca habla de “tres personas”, de relaciones o de predicación relativa, de “homousios”, pero lo asume como instrumento necesario para salvaguardar la diferencia y la unidad así como la comunión y la inhabitación mutua de las Personas. Utiliza el mismo método y la misma actitud que recomienda: aceptar la autoridad de la tradición que recurrió a tales conceptos sin falsear las Escrituras canónicas (AF 29) cuando fueron surgiendo las herejías. Indica con claridad los extremos que deben ser evitados: Sabelio, que dijo que el Hijo es el Padre y que el que es Padre o Hijo es el Espíritu; con ello parecía inútil hablar de trinidad, por lo que se empezó a indagar lo que eran esos tres (AF 30); Arrio, al hablar de desigualdad entre Padre e Hijo, hizo pensar en varios dioses, provocando que se recurriera a “homousios” (AF 31).

Guillermo se ve obligado también a preguntarse: “si tres, quid tres?” (AF 35). Ante el peligro de romper la unidad, repite constantemente que son “unum”, pues son tres co-iguales, co-eternos, con-sustanciales; igualmente reitera que no pueden entenderse como accidentes ni desde la relación género-especie. Ahora bien, sin reticencias asume el término plural “personas”, introducido por los Padres (AF 36). Sobre la base de una aceptación sincera intenta penetrar en su significado y en su función. La persona es comprendida desde la relación o desde una propiedad que implica relación. Por eso evita toda comprensión de persona como naturaleza o como sustancia. Se opone a la definición tradicional de Boecio, porque puede indicar un exceso de separación al estar vinculada a naturaleza (AE 38). Es igualmente reticente a aplicar a Dios *substantia* (y prefiere *essentia*) porque va unida a la idea de accidente y porque puede presentar al Padre como algo “previo” a su paternidad (el Hijo no adviene al Padre eterno para que llegue a ser Padre, como si no lo fuera ya antes, pues el Hijo es consustancial con el Padre y eterno como El, al igual que el Espíritu con el Hijo y el Padre) (AF 50-51).

Ni naturaleza ni sustancia, las Personas son “quasi tria propria relativa”: “proprium sit Patris quod genuit, proprium Filii quod genitus est, proprium Spiritus Sancti, quod ab utroque procedit” (AF 36). Estos “relativa”, la *relatio* en la Trinidad, deben ser comprendidos “ad invicem” (AF 66), pues sólo así se puede conjugar la unidad de la esencia divina y la comunión interpersonal. “Relatio tamen ibi est Patris ad Filium, Filii ad Patrem, Spiritus Sancti ad utrumque, fas-

ciens Trinitatem” (AF 52). No son “accidents relativos” (AF 62), meras relaciones hacia las criaturas (como podría pensarse en el caso de Abelardo), porque en tal caso no se podría dar comunión divina en sentido estricto ni una participación real del ser humano en la vida divina (AF 64). De este modo se logra el equilibrio en la doctrina trinitaria: “sicut essentia continet unitatem, sic relatio predicat Trinitatem” (AF 66). No hay nombre que permita designar a cualquiera de los Tres sin implicar a los otros. La designación particular (*gignens, genitus, procedens*: AF 68) no encierra un significado absoluto. Este modo de hablar refleja la vida comunal divina: por ser Trinidad no es soledad: el Padre no está solo, pues está siempre referido al Hijo; el Hijo no está jamás solo, pues está siempre en relación al Padre, el Espíritu tampoco está solo pues está siempre referido al Padre y al Hijo (AF 86).

Esta vida en comunión y estas relaciones tienen su fundamento en la actividad y operación que acontece en la esencia divina; hay “operationes singulorum” que dan origen a la existencia del otro: “alterum enim esse de altero, alli nativitas, alli processio est: eternum esse de eterno, coeternitas trium; et alterius ab altero seu eterna nativitas seu eterna processio est...veritate Trinitatis et personarum singularitate” (AF 69). Las propiedades de las Personas *se enraízan en una acción*: “sicut Patris quod genuit, Filii quod genitus est, Spiritus Sancti quod ab utroque procedit” (AF 75).

La relación no es identificada simplemente desde el origen (*de*) y tampoco simplemente desde la “oposición” (*ad*) sino que se pone de relieve que las Personas existen *con* las otras y *en* las otras: “et sicut Filius de Patre est et cum Patre, sic Spiritus Sanctus de utroque est, et cum utroque” (AF 69). La (relación de) inhabitación es tan importante como la relación de origen. De este modo la Trinidad alcanza un mayor contenido personal y personalista²⁵ y evita estrechamientos habituales en la doctrina trinitaria: el Padre es “fons et origo divinitatis” (AF 89) pero no se aísla identificándose con la esencia divina; el Espíritu procede del Padre y del Hijo, pero no cae en el filioquismo porque acentúa el *principaliter* (AF 88): el Hijo recibe del Padre en su nacimiento que el Espíritu en su procesión sea de él tanto como del Padre (AF 98).

No llega Guillermo a desplegar relaciones triádicas y a entender la Trinidad desde la dinámica del amor, pero *en esa dirección apunta su insistencia en la inhabitación*. Por eso resulta significativa la espontaneidad y frecuencia con la que identifica Dios y Trinidad: “nec in uno Deo est Trinitas ipsa sed Trinitas ipsa Deus est; nec Deus est in Trinitate sed Deus ipsa Trinitas est” (AF 85). En determinado mo-

25. D. Ruiz Campos, o.c. 155, 198.

mentos el amor se hace más presente en la “operatio” fundamental en Dios, con referencia al Espíritu, “quo genitus a gignente diligitur, genitoremque suum diligit²⁶” (AF 98). Esta comunión –de amor– que caracteriza a la Trinidad se abre al hombre por el Espíritu, que le inflama de amor a Dios y al prójimo (AF 99), haciéndole participar del disfrute y de la felicidad perpetuas (AF 88).

4. EL GOZO DEL ESPÍRITU: *EPISTOLA AD FRATRES DE MONTE DEI*²⁷

La (llamada) *Carta de oro* dirigida a los cartujos de Mont Dieu es la obra más divulgada de Guillermo y la que más reconocimiento ha dado al autor. De un modo más límpido y transparente retoma sus reflexiones anteriores de modo sistemático y a la vez práctico, pues está orientada al ascenso hacia la contemplación, pensando en destinatarios concretos y precisos: los cartujos recientemente instalados en aquel lugar, cuyo fervor y tipo de vida le habían impresionado profundamente durante los meses que pasó entre ellos. Ante las críticas que se levantaban contra el nuevo carisma y ante las dificultades que debían superar, interviene Guillermo legitimando su opción y ofreciendo sus propias aportaciones como apoyo y ayuda.

Guillermo alaba con profusión la alegría que veía en ellos e identifica como objetivo de su vida gustar y disfrutar a Dios y penetrar en sus misterios, como fuente de sabiduría y de gozo (9). Para experimentar el amor a Dios y el amor de Dios la soledad es valorada como un ámbito adecuado en el que gustar de Dios en sí mismo y de sí en Dios (27) logrando así que cielo y celda sean lo mismo (31). El mismo autor declara que escribe también movido por el gozo en el Espíritu (1). *La alegría en el Espíritu es el objetivo a conseguir*. Pero es un camino difícil y arriesgado. Por ello hay que actuar con cautela. No hay que descuidar el esfuerzo de la razón. Por eso con el envío de la *Carta* les adjunta también *Speculum Fidei* y *Aenigma Fidei*; del primero dice que es más claro y señala la meta a conseguir; el segundo reconoce que es más oscuro, porque recoge los razonamientos de los Padres, pero resulta necesario para conocer quiénes son los Tres confesados por la fe y experimentados en el amor y la alegría.

Punto de partida y presupuesto sigue siendo la estructura y el dinamismo antropológico. El alma humana ha sido creada a imagen de

26. También Agustín usa una expresión semejante “genitus a gignente diligitur” (*De Tr* VI, 5), pero no ofrece desarrollos ulteriores.

27. Hemos utilizado la edición de CCM 88.

Dios, por lo que tiene capacidad para unirse a Aquel de quien es imagen (208-209). Es un don natural, que forma parte de la realidad humana, quiéralo o no, y que no se puede eliminar más que suprimiendo la vida (260). Esta convicción es lo que aporta un tono fundamentalmente optimista en la consideración de las posibilidades humanas ante Dios. Del ser humano brota un dinamismo que permite ir desvelando la gloria de esa imagen que se consume en la unión (43).

La voluntad es el testimonio de esa dignidad de la naturaleza humana (200) y expresa el apetito del alma racional (234). El pecado no obstante introduce el desorden en el dinamismo natural humano (88) haciendo cautiva la voluntad (200). Debe ser por tanto liberada para que el dinamismo humano encuentre su orden y su orientación adecuada y pueda alcanzar la unidad del espíritu que permita gozar la alegría de amar.

La obra está articulada en tres momentos, correspondientes a los tres estadios que debe seguir el monje: animal, racional, espiritual. Este proceso va acompañado por las tres virtudes teologales: fe, esperanza, amor, siendo ésta el desenlace al que se orientan las otras dos; y el mismo amor es desglosado en tres momentos o niveles, que precisa con mayor claridad que en el resto de sus escritos: amor, dilección, caridad; la alegría se manifiesta a lo largo del itinerario pero se muestra en todo su esplendor como gozo en el Espíritu (o como el gozo que es el Espíritu).

La *vida animal* es la propia de aquellos que no actúan desde la razón y la libertad, sino que se dejan mover por estímulos incontrolados (43); son impulsos que no proceden de lo íntimo y genuino del ser humano, sino que proceden de fuera, como veleidades inútiles que al principio encantan al hombre pero que en realidad lo dañan (255). Los dinamis-mos corporales deben recibir una ordenación para que el ser humano no sea esclavo de los sentidos sino que se deje guiar por la razón (197). No por ello hay que prescindir o despreocuparse del cuerpo sino que la misma carne debe llegar a deleitarse en el gozo del Espíritu (88-89).

Los *racionales* proceden con discreción y sentido común y desean hacer el bien, pero les falta amor. Deben cultivar por ello la razón para lograr un segundo grado de semejanza con Dios que sea realmente voluntaria y que por ello deje espacio al amor en la voluntad (261). El primer nivel de semejanza no puede perderse, pero este segundo debe ser cultivado y cuidado por la inteligencia y la voluntad en su íntima vinculación.

La razón es verdaderamente tal cuando actúa conforme a la verdad (201). Tiene su raíz en la naturaleza humana, como lo muestra el hecho de que también los paganos reconocen la inclinación natural

al bien y a los impíos les es accesible el conocimiento de Dios (como “revelación natural”) (284). Pero la razón, en cuanto mirada del alma, apunta más allá de lo meramente corporal (203) interrogándose sobre su verdadera realidad y el sentido de sus deseos, que van en otra dirección que la concupiscencia de la carne (254). Así reconoce la razón que no hay nada más digno y dulce que ir más allá de sí misma, hacia Dios (206).

De este modo la voluntad queda liberada y se va convirtiendo en amor (259). Cuando la buena voluntad (procedente del acto creador) se une a la verdad es amor (235) y debe cultivarlo y vigorizarlo evitando que nada la manche o corrompa (259). En ese espacio se sitúa el combate del monje: ir ordenando las tendencias mediante las virtudes, enraizándolas en su propio ser para que no aparezcan algo añadido o sobrevenido (276). La práctica de las virtudes es un modo de imitar la grandeza del sumo bien (261), algo que responde a la misma naturaleza humana (210). Ya cuando la voluntad y la verdad se unen en el ejercicio de las virtudes se producen la alegría y la felicidad, aunque el porte externo parezca serio y reflexivo (233).

El amor adquiere fervor cuando la meditación arranca de la representación de la humanidad del Salvador, de la consideración de su nacimiento, de su pasión, de su resurrección... Así van surgiendo afectos al Señor en su humanidad y a su función mediadora, lo que permitirá descubrir a Dios en la humanidad de Jesús. La fe se va convirtiendo en un movimiento de puro amor, lo cual le permite adentrarse más en el misterio de Dios, pues “amor ipse intellectus est” (173-175). El “amor iluminado” (292) que descubre el amor de Dios genera desprecio de sí mismo (172) al comparar la distancia que hay entre la pureza del amor de Dios y la propia impureza (270). En este estadio ya han venido actuando la gracia y el Espíritu, que permite acceder al tercer grado de semejanza, la que alcanzan los espirituales.

El *espiritual* lleva la fe a su meta; tras haber dado a luz a la esperanza, que nos ha permitido avanzar (207), desemboca en la experiencia del amor de Dios al hombre y del amor del hombre a Dios, que es el mismo Espíritu, Dios-amor (170). La buena voluntad se convierte en caridad cuando el amor de Dios se derrama en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado (201). Revestido del Espíritu, el espiritual va saboreando que la vida del hombre es el amor de Dios (169). El entendimiento del que ama se hace contemplación, por lo que la mente misma es fuente de gozo (249).

Este momento excelso no puede ser producido por el hombre y sus capacidades, sino que acontece por gracia, sin planificación humana, “en un instante” (269), “de cuando en cuando se le manifiesta

la luz del ‘rostro de Dios’” (268), como felicidad que es “manejo de gran alegría²⁸” (251). Desde ese punto de llegada se puede establecer la gradación en el amor: el amor es la voluntad radicalmente orientada hacia Dios; la dilección se produce cuando se ha recibido “la leche de la gracia” que hace posible la unión con Dios; entonces se origina una alegría que es la caridad (235), una “caridad que es el gozo-disfrute” (257) y la unidad del espíritu gracias al Espíritu que es la caridad de Dios, el Dios amor. A la luz del razonamiento de Guillermo podríamos decir también: el Espíritu que es la Alegría de Dios, es el Dios-Alegría; si la caridad es el gozo, y el Espíritu es la caridad, resulta evidente que *el Espíritu es la alegría que une a Dios y al hombre*. Desde esta óptica hablar de Dios es ya siempre motivo de alegría (273); y porque descubre que tiene en sí todo lo que hay de amable en el Amado (274) no dejará de repercutir en el modo de considerar la realidad y a los seres humanos.

El hombre es, en consecuencia, por gracia lo que Dios es por naturaleza (263). Es la categoría suprema, que escapa a todo lenguaje, pero que permite comprender de dónde viene el ser (295). El espiritual se transforma no en Dios, pero sí en lo que Dios es: porque el Espíritu es consustancial con el Padre y el Hijo: “sólo aquél que es amor del Padre y del Hijo, su unidad y suavidad, su bien y beso, su abrazo...tiene lugar a su manera en el hombre y en Dios” (263). Esta experiencia sin embargo no cierra al hombre en una torre de marfil o en una actitud de autosuficiencia o aislamiento. Al contrario: se reproduce en el hombre algo del amor que llevó a Dios a la humildad y a hacerse pobre (273), lo cual se manifestará también en su comportamiento hacia el prójimo (297).

II. RICARDO DE SAN VÍCTOR: EL ESPÍRITU, LA ALEGRÍA EN DIOS

Ricardo refleja un ambiente eclesial e intelectual semejante pero diverso. Vive en el claustro, pero no con la actitud del monje solitario. Hacia 1140 ingresa en la abadía de San Víctor, situada en la periferia de París, en contacto más directo con los nuevos aires intelectuales que soplan en los centros urbanos. Se sitúa en

28. “Ut in die bona Domini, et in hora beneplaciti eius, cum auerit uocem spiritus spirantis, ea quae cogitationem faciunt... quasi symbolum faciant in gaudium cogitantis, uoluntas exhibendo in gaudium Domini puram affectionem”.

el ambiente del que surgirá la universidad medieval. Ya desde su fundación intentó vivir la síntesis entre la herencia de la sensibilidad monástica y las nuevas exigencias intelectuales. Su estructura institucional trataba de expresar esa opción: no eran monjes, pero tampoco maestros seculares, libres de toda regla o pertenencia comunitaria. Eran religiosos en cuanto vivían bajo una regla, pero en contacto con las preguntas que planteaban los pobladores de las nuevas realidades sociales²⁹. La aspiración a la mística, y el cultivo de la vida espiritual, iba acompañada del estudio de los saberes profanos (las “artes”) que se iban afirmando en su autonomía y pretensiones: filosofía, gramática, retórica, matemática, astronomía... El ardor contemplativo y experiencial no se aislaba del esfuerzo del pensamiento, del rigor intelectual.

Aquel nuevo tipo de comunidad, la Orden de San Víctor, daba una gran importancia a la caridad. Adoptaron la Regla de San Agustín, que daba gran relieve a la unidad y a la concordia, insistiendo en la igualdad entre todos los miembros. El *Liber ordinis* centra la función del abad en la caridad, no en el poder³⁰.

Hugo de San Víctor³¹, el maestro por antonomasia de la abadía³² tras el nombramiento como obispo del fundador Guillermo de

29. El genio victorino no está en el marco estrecho de un sistema sino en la profundización constante de una misma búsqueda intelectual, no en la repetición de ciertas tesis sino en la aplicación de ciertos métodos; su influencia no ha tomado la forma de una continuidad sino de una fecundidad: D. Poirel, *Aux sources d'une influence: les raisons du rayonnement victorien*, en D. Poirel (ed.) *L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du moyen âge à l'époque moderne*, Turnhout, Brepols 2010, 25.

30. La peculiaridad de la *Regla de San Agustín* se puede percibir en el influjo que ejercerá posteriormente por ejemplo en la *Regla de San Benito*, la más influyente en la tradición occidental: intenta una síntesis entre la *Regla del Maestro* (que tiene sobre todo la imagen de la *schola* en la que el abad es el doctor, y que nunca cita los textos de Hechos referidos a la comunicación de bienes) y la herencia de Agustín que destaca el aspecto comunitario, la entrega de los propios bienes, y la actitud del abad, que debe “servir más que regir”, “hacerse amar más que hacerse temer”: A. DE VOGÜÉ, *Introduction à la Règle de saint-Benoît*, Cerf, París, 34ss.

31. A través de Hugo la abadía supo responder con originalidad a cuestiones que se planteaban entonces a todas las escuelas en el contexto de la “revolución escolar” del siglo XII, aportando respuestas “regulares” a problemas “seculares”: C. GIRAUD, *L'école de Saint-Victor dans la première moitié du XII siècle, entre école monastique et école cathédrale*, en D. POIREL (ed.) *L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du moyen âge à l'époque moderne*, Brepols, Turnhout, 2010, 101.

32. A través de Hugo se ve que la abadía supo responder con originalidad a cuestiones que se planteaban entonces en todas las escuelas en el contexto de la “revolución escolar” del siglo XII aportando respuestas regulares a problemas

Champeaux,, condensa aquella actitud renovadora: a) el recurso al pensamiento y la razón se resume en su máxima: “aprende todo y verás que nada es superfluo³³”; b) el amor tiene una enorme capacidad cognoscitiva, ya que penetra allí donde la razón por sí misma no puede acceder³⁴; c) el amor implica la alteridad, por tanto la relación interpersonal, y por ello es fuente de felicidad y de alegría³⁵ (el amor es más que simple aspiración o afirmación de sí mismo).

A nosotros nos interesa poner de relieve la importancia del amor³⁶, tanto en la experiencia espiritual como en la comprensión de Dios Trinidad, para identificar el papel que se otorga a la alegría y al Espíritu Santo. En ello se encuentra a nuestro juicio la originalidad de Ricardo, una aportación que debe ser acogida, mantenida y desarrollada porque muestra en la Trinidad la identidad y el esplendor de amar (a cuya luz debe ser re-pensado y reintegrado el *eros* platónico³⁷). Ahora bien, esa aportación brota y se despliega de modo explícito en *De Trinitate*. En los tratados de carácter espiritual se da gran relieve a la caridad (lo que resulta patente y así ha sido interpretado) y a la alegría (que ocupa un gran papel, pero ha sido menos destacado³⁸). Sin embargo ni la di-

seculares: C. Giraud, *L'école de Saint-Victor dans la première moitié du XII siècle*, en D. Poirel (ed.) o.c. 101s.

33. *Eruditionis Didascalion* l. VI, cap. 3 (PL 176, 800D-801A); el fruto más maduro de esta actitud es *Liber de sacramentis*.

34. *In hierarc. coelest.* VI (PL 176, 953C y 958D).

35. *De arrha animae* (PL 176, 953C y 958D).

36. El sentido y el papel del amor debe ser situado entre dos extremos: de modo simplificador es considerado por Leclercq como exponente de una “mística especulativa”, pues su modo de describir la contemplación hace presentir lo que dirán los místicos renanos: J.LECLERCQ-F.VANDENBROUCKE-L.BOUYER, *La spiritualité du Moyen Âge*, Aubier, Ligugé 1961, 293; en el extremo contrario P. Rpusset lo sitúa en la tradición extática, que roza la irracionalidad, apoyado sobre todo en *De quattuor gradibus: Le problème de l'amour...*; pero, como veremos más adelante, la violencia no puede ser entendida al margen del “ordo caritatis” y su punto de llegada no es la pérdida de sí en el/lo Otro sino el servicio humilde y compasivo al prójimo.

37. Con este objetivo hemos redactado *El esplendor de amar...* ed.cit.

38. J. CHATILLON, *Richard de Saint-Victor*, Dictionnaire de Spiritualité XIII, 644 constata que al final de *Benjamin major* “la exultation, joie, allégresse” ocupan un papel importante en la enseñanza espiritual de Ricardo; sugiere que tal vez sea “una sorte de contrepoids apporté aux plaintes et aux gémisséments exhalés ailleurs”, si bien reconoce que Ricardo está persuadido de que toda contemplación es por sí misma “savoureuse” y de que la alegría puede aparecer en todas las etapas de la ascensión espiritual. Resulta obvio, como veremos, que la conclusión de *Benjamin major* impone esta evidencia, pero no es considerada como una clave del pensamiento y de la espiritualidad de Ricardo.

mención trinitaria ni la pneumatológica resultan determinantes. A nuestro juicio esta diferencia debe ser tenida en cuenta para juzgar adecuadamente a Ricardo, pues (a la luz del *De Trinitate*) resulta simplificador comprenderlo desde el influjo del Seudodionisio³⁹ o de la tradición neoplatónica y plotiniana⁴⁰.

En nuestra exposición comenzaremos señalando los presupuestos antropológicos que nos permitan comprender la centralidad de la teología de la imagen y de la caridad ordenada, presupuestos fundamentales para que resalte la importancia de la alegría y de su propuesta trinitaria; en un segundo momento nos centraremos en las tres obras más importantes de su producción espiritual⁴¹: *De praeparatione animi ad contemplationem* o *Benjamín menor* (conocida en los antiguos manuscritos como *De patriarchis* o *De duodecim patriarchis*), *De gratia contemplationis* o *Benjamín mayor*, y *De quattuor gradibus violentae caritatis*; finalizaremos con la obra de mayores pretensiones desde el punto de vista doctrinal o dogmático, *De Trinitate*, en la que opta decididamente por la *via amoris* para comprender el misterio trinitario; aquí la alegría es presentada como momento esencial de la caridad, y el Espíritu, indisociable de la alegría, es definido como *condilectus* o *Amigo*.

1. *TRANSITUS IORDANIS Y REORDINATIO CARITATIS*

La expresión, que se encuentra en una obra también de título significativo *De exterminatione mali et promotione boni*, indica con claridad el punto de partida, en buena medida análogo al de otros autores espirituales: hay que salir de la región de la deseme-

39. M. STRIET, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Pustet, Regensburg 2003, 124-5 reconoce que frente a la línea agustiniana dominante hasta Hegel recurre al concepto de amor perfecto, pero su “Herleitung” de la estructura trinitaria de Dios arranca del concepto de Bien máximo; piensa que, al igual que Buenaventura, establece la diferencia de las Personas “durch den als vollkommene Liebe bestimmten Vollzug des Sich-Beziehens der Personen aufeinander durch den die Personen sind”; por ello lo considera “typischer Vertreter neuplatonischen Denkens”. A nuestro juicio, precisamente planteamientos como el de Ricardo permiten contrarrestar los excesos o estrechamientos de la teología negativa.

40. M-A. ARIS, *Contemplatio. Philosophische Studien zum Traktat Benjamin Major des Richard von St. Viktor*, J. Knecht, Frankfurt a.M. 1996 lo repite frecuentemente y lo subraya en sus conclusiones.

41. Hemos utilizado la edición de PL 196 (excepto para *De Trinitate*, que hemos seguido la edición de Sources Chrétiennes).

janza para restaurar en todo su esplendor la imagen recibida del Dios creador⁴².

Ricardo reconoce en la voluntad una fuerza, presente naturalmente en ella, que es como la corriente tempestuosa de un río, cuya hondura y raíces se le escapan. Esa fuerza primaria se disgrega y diversifica en afecciones y sentimientos que se van mezclando, alternando y sucediendo de modo desordenado; de estos estratos primitivos de la naturaleza humana brotan los diversos “humores” y movimientos del cuerpo humano que dejan patente su carácter “animal”.

Ese dinamismo natural y espontáneo desata los deseos, que se lanzan en direcciones contrapuestas. El ser humano, en esa vorágine, queda sometido al círculo del apetito que reclama satisfacción, para desatar nuevos deseos que condenan a una insatisfacción permanente... El dominio de la concupiscencia (que dificulta la aparición del amor) también oscurece la razón, confundiendo el juicio sobre el valor y la calidad de las cosas.

Esta fuerza tan difícil de ordenar es denominada *motus*, empuje instintivo y fuerza primaria del hombre, que provoca que el amor sea vivido como voluptuosidad, como deseo inconstante y voluble. En el ser humano se ha producido una quiebra, una desarmonía, que abre el camino a diversos tipos de corrupción (*De erud. hominis* tr. I, 31-32): “de illa sublimitate similitudinis Dei recidit in similitudine jumentum” (*De Emmanuele* I, 11), es decir, del estado de imagen al estado de semejanza (“animal”).

Ricardo es consciente de esta alteración en la condición humana pero no desemboca en una visión pesimista del ser humano y de la realidad⁴³, apoyado en la acción creadora y redentora de Dios. “Homo bonus factus est, et ad bonitatem creatus est... Si ergo charitate feves, et in boni dilectione permanes, aureum caput habes, et tu ipse es, quia id quod et ad quod factus es, et esse debes” (*De erud. hom.* I, XXXI). La bondad de Dios se refleja en la bondad del ser humano, una bondad que es intrínsecamente dinámica (como expresa mediante la distinción entre imagen y semejanza) y que, a través de la inteligencia y del amor, apunta a la felicidad: “Deus summe bonus et immutabiliter

42. Tr. I c. 1: apelando al salmo 113 (que canta la admiración al contemplar que el mar se retira y el Jordán se vuelve atrás, realizándose gracias a lo primero la salida de Egipto y gracias a lo segundo la entrada en la Tierra Prometida) ve una simbolización de la salida de la “región de la semejanza”.

43. Es una actitud semejante a la que ya veíamos en Guillermo, y que contrasta con la de Agustín, cf. C. Dumeige, *L'idée chrétienne de l'amour*, PUF, París 1952, 31ss.

bonus, sciens suam beatitudinem communicari posse et minui omnino non posse, fecit creaturam rationalem, ut eam faceret beatitudinis sue esse participem. Fecit autem eam ad imaginem et similitudinem suam; ad imaginem suam secundum rationem, ad similitudinem suam secundum dilectionem. Ad imaginem suam secundum cognitionem veritatis, ad similitudinem suam secundum amorem virtutis...secundum affectum... ut per hoc quod facta esset ad imaginem Dei Deum cognosceret, et per hoc quod facta esset ad similitudinem Dei Deum diligeret, et cognoscendo et diligendo Deum possideret, et possidendo beata esset” (*Liber exceptionum* I, 1, 1). La felicidad (que implica amor/alegría) es el objetivo que debe ser recuperado.

Este proyecto inserto en la realidad creatural se quebró por el pecado humano: “Perdidit sane ex culpa suae praevaricationis gloriam incorruptionis, praerogativam dignitatis, abundantiam plenitudinis, gloriam incorruptionis qua immortalis factus est, praerogativam dignitatis qua ad Dei similitudinem factus est, abundantiam plenitudinis qua in loco voluptatis positus est”; esta pérdida provoca un “triplex damnum in exspoliacione incorruptibilitatis, dignitatis, beatitudinis” (*De Emmanuele* I, 11).

La bondad de la imagen y el dinamismo de la semejanza han quedado dañados, pero Dios no abandona a su criatura. Es lo que impide caer en la desesperanza. Ya desde aquel momento se ofreció una triple promesa respecto al triple daño padecido: “promissum recuperandae immortalitatis, promissum recuperandae dignitatis, promissum recuperandae beatitudinis”; la redención se produjo de modo eficaz gracias a que “reparator noster” restauró plenamente la deficiencia humana (*De Emmanuele* I,14); la humildad del Redentor le llevó a asumir nuestra enfermedad como signo cierto de nuestra futura plenitud. La consideración de la historia real de la salvación suscita en Ricardo una nueva confianza que se apoya en la *admira-ción* y se manifiesta como *alabanza y exaltación*: “Ex incarnatione nostri Emmanuelis factus est Deus quasi unus ex nobis. O qualis reformatio honoris! O qualis deterisio exprobrationis, transformatum similitudine jumentum, habere jam Deum similem sui!.. Dicamus modo istud in voce exsultationis et confessionis”, al final (dado que Jesús es Persona divina) el himno se dirige a la Trinidad: “Dictum est hoc exprobrando, dicamus modo hoc gloriando et glorificando Patrem, et Filium et Spiritum Sanctum” (*De Emmanuele* I, 19). La alabanza sirve para la promoción del bien, “ad confessionem laudis soleat fieri conversio Jordanis”, e igualmente la admiración ante el poder, la sabiduría y la misericordia de Dios (“quanto plus laudabis tanto ardentius amabis” (*De exterm* I, 4).

Existen por tanto presupuestos para que el *motus* se transforme en *nutus*, en la capacidad de ordenar todo ese dinamismo; para ello se requiere el uso de la inteligencia (para conocerse a sí mismo) y de la libertad⁴⁴ (para ir cultivando las virtudes⁴⁵ y experimentar de un modo nuevo el amor); las posibilidades naturales son plenamente valoradas, pero se requiere igualmente la revelación que ilumine la inteligencia y la gracia que acompañe la voluntad; en virtud de este proceso se puede entrar en la tierra prometida experimentando *la alegría que acompaña al ser humano cuando supera el nivel de lo meramente animal* (*De Emmanuele* I, 11). Es la dignidad y la condición regia del ser humano: la razón y la libertad va mostrando la excelencia de lo humano a medida que va discerniendo lo bueno de lo malo, haciendo que lo recibido desde la creación sea “tan gratum quam gratuitum” (*Benjamín Major* III, 12), desarrollando la capacidad para la gloria que es la alegría de la buena conciencia (*De erud. hom.* I, 30). La semejanza de Dios requiere la inteligencia y la dilección⁴⁶, cuya acción conjugada deberá mantenerse en el estado de contemplación, en el “mentis excessus”.

El itinerario de la restauración de la imagen y del desarrollo de la semejanza exige pasar del mundo exterior, de los estímulos externos, a la interioridad del ser humano⁴⁷. A lo largo de este camino, aunque haya dificultades, se puede vivir “in tribulatione gaudentes⁴⁸”, cuando de la multitud de deseos (que genera intranquilidad) se orienta el deseo amando a uno solo, es decir, a Dios, gracias a la dilatación del corazón⁴⁹. Si la libertad va ordenando el amor la alegría más grande

44. Tanto la libertad recibida con la creaturalidad, y por tanto natural, como la apoyada por la gracia (*De erud. hom.* I,30).

45. “Virtus est habitus animi in modum naturae rationi consentaneus”: *Liber exceptionum* I, 1,4.

46. Así como en el fuego hay “splendor et calor”, que son diversos pero van unidos, así la criatura espiritual “elicet ad cognitionem, et secundum illud bonum quo facta est ad similitudinem Dei. Calet ad dilectionem”: *Liber exceptionum* I,1,1.

47. “Quandiu amor ad multa spargitur et ad ima derivatur, nunquam ad verae securitatis tranquillitatem serenatur. Porro cum unum sit necessarium, tandem aliquando fige desiderium, diligen unum. Omnia siquidem flumina intrans in mare, et ovis infima delectatio desinit in dolore. Risus enim dolore miscbitur...” (*De exterm. mali* I,19).

48. Alude al ejemplo de los apóstoles cuando fueron llevados al tribunal en Jerusalén.

49. *De exterm. mali* I, 16 se titula “Quomodo vano amore exhausto animus in Dei amore dilatatur”, y se apoya en la admirable dilección de Jesús que se entregó por sus ovejas; “quantum amavit nos, qui mortuus est propter nos”.

entra en el corazón (*De exterm. mali* I, 4). La contemplación y la reforma del verdadero amor avanzan a la par⁵⁰. La ordenación del amor, como veremos, es también fundamental para captar el planteamiento trinitario de Ricardo.

En esta lógica está en juego el sentido del amor: ¿es aspiración? ¿o es más bien comunión?, ¿puede haber amor sin la alegría de compartir?, ¿hasta dónde debe llegar la apertura del amor?, ¿por qué no puede darse realmente el amor sin la alegría de los amantes, alegría que une y que permite gozar el amor?, ¿es dominante la carencia que empuja más allá o la presencia del otro que llena de alegría? La respuesta a estas preguntas se insinúa ya en su crítica de dos formas de amor: *amor privatus* y *amor singularis*. En esta crítica se recoge una larga tradición que se sintetiza en el influyente texto de Gregorio Magno⁵¹: “El precepto de la caridad es doble: el amor a Dios y el amor al prójimo; no puede haber amor más que entre dos; de nadie se dice en sentido propio que tiene caridad hacia sí mismo; por el amor uno tiende hacia otro, de modo que pueda haber caridad”. En estas palabras se encuentra la propuesta cristiana a un tema antiguo del pensamiento filosófico.

El *amor privatus* es un peligro real, porque un primer objeto al que se dirige la corriente primaria del amor es el hombre mismo: es el amor propio, el amor a sí mismo. La tendencia en sí no es mala, pero es proclive a caer en el desorden: cuando se ciega el corazón y no se ve a los otros, cuando se cae en la vanidad y la vanagloria, cuando el egoísmo determina la voluntad... La tendencia espontánea a defender la propia identidad debe ser atemperada, mediante una pregunta que ya había planteado Hugo en la abadía de San Víctor: “Quis... illum...hominem diceret...qui solitaria et misera quadam dilectione se solum amaret?”⁵² Quien no supera la soledad no es digno de ser considerado hombre, la dualidad de personas (es decir, la presencia del otro) es esencial al amor y por tanto es también constitutiva de la persona.

El *amor singularis*, en cuanto es exclusivo y excluyente, es el egoísmo de quien se niega a compartir. También lo había dicho Hugo: “singularis amor participem secreti non recipit. Sibi vadit quia non vult

50. El tr. II de *De exterm. mali* lleva como título “De studio contemplationis et quomodo vel quantum valeat ad reformationem veri amoris”.

51. *InEv Lc* 17,1. El contexto es explicar la razón por la cual Jesús envía a sus discípulos de dos en dos y no de modo individual.

52. *De arrha animae* (PL 176, 953C).

sodalem itineris qui non patitur consortem amoris⁵³". Y lo repite Ricardo: "singularis amor consortem no recipit, socium non admittit" (*Benjamin major* III,12). Este razonamiento se desplegará para justificar la existencia de un tercero, el Amigo, en la Trinidad, a fin de que la alegría sea completa. Antes presentaremos la dinámica del amor y la función de la alegría en la experiencia contemplativa y mística.

2. EL AMOR Y LA ALEGRÍA EN LA CONTEMPLATIO

Presentamos en este apartado las dos obras dedicadas a la contemplación (*Benjamin minor* y *Benjamin major*) y la dedicada más explícitamente a la caridad (*De quattuor gradibus violentae caritatis*) para mostrar que (frente a lo que suscitan los títulos) existe una lógica de fondo común, en la que la alegría acompaña todo el ritmo del ascenso del alma hacia Dios.

La alegría en el ascenso y la cima de la contemplatio

Las dos obras conocidas bajo el título *Benjamin* forman una unidad en cuanto que la primera de ellas es fundamentalmente la presentación del ascenso hasta la cima mientras que la segunda se centra en la contemplación en cuanto tal. No hay sin embargo una sistematización rigurosa entre ambos libros, y tampoco se ofrece una articulación constante y precisa de los pasos, de las facultades, de las pasiones y afectos. Más bien se trata de perspectivas diversas sobre el mismo tema que reflejan convicciones hondamente radicadas en la experiencia y en el pensamiento de Ricardo.

Sólo en *Benjamin minor* se encuentra mencionado Benjamín. Se abre con la referencia al Sal 68,27 que presenta al joven Benjamín en el coro de cantores con "excessus mentis", es decir, como exponente del contemplativo que desborda las capacidades de la inteligencia. Al final del libro (85) se recoge también la figura de Benjamín cuando, en su alegría, no puede ya contenerse y es llevado por encima de sus propias capacidades. La alegría es elemento constitutivo, y signo evidente, de la meta a la que se aspira. Esta función consumadora y culminante de la alegría en el "excessus mentis" se repite en *Benjamin major*.

Benjamin minor es un comentario al texto bíblico de los doce patriarcas, centrado en las dos mujeres de Jacob Lia y Raquel. Ellas

53. *De amore Sponsi ad sponsam* (PL 176, 987C).

son tipo de la doble coordenada que debe seguir el espiritual: Raquel es la razón, iluminada por la revelación, y Lia es la *affectio*, inflamada por un soplo divino. Una y otra deben ser tenidas en cuenta. Dios ha dado a todo ser racional dos potencias: la razón por la que juzgamos y la “*affectio qua diligimus*” (3). La gracia de la contemplación nace de la razón dado que se llega al conocimiento de Dios y de uno mismo; por ello en primer lugar hay que conocer lo visible para, a partir de ahí, llegar a las realidades invisibles de Dios (72). Pero a la vez dice que nada se ama con más ardor que la sabiduría (1), es decir, la sabiduría no es accesible más que desde el amor. Resultaría artificial intentar una contraposición entre ambas. El amor radica en la *affectio*, término muy difícil de traducir ya que designa la sede de los *affectus*, de los deseos y de las pasiones. Pueden caer en la disgregación del desorden (39), por lo que se requiere la “*discretio*” que procede de la razón y de ella sola (67).

Lo importante desde nuestro punto de vista es señalar que la alegría se hace presente en ambas perspectivas. El espíritu racional encuentra en sí mismo el espejo principal para ver a Dios: si lo limpia y purifica, descubre una luz tan intensa y pura que le colma de admiración (72) llegando a un éxtasis en el que la razón sucumbe en lo que tiene de humano (73) y experimentando la alegría maravillosa de estar en la montaña (76) en la que ve a Jesús transfigurado (78). También por la vía de las afecciones (entre las que se encuentra la alegría) se puede establecer la amistad con Dios (11), que se apoya y alimenta de la admiración y del amor ordenado y casto para desembocar en la felicidad, la alegría y la alabanza (12). En ambos casos la alegría verdadera y ordenada de esta vida no es más que anticipo y preguftación de la alegría preparada por Dios a los que le aman en la vida de la felicidad eterna (35-37) y sirve ya en este mundo para que no se altere la felicidad en medio de las adversidades (35).

Benjamin major se centra en la contemplación, cuya identidad intenta perfilar frente a la *cogitatio* y la *meditatio*. Estas precisiones terminológicas y conceptuales no son constantes en las obras de Ricardo, pero en este momento le sirve para destacar la peculiaridad de la *contemplatio* como rebasamiento y trascendimiento de otros modos de ejercicio de la razón humana. La *cogitatio* es una reflexión espontánea, que no pone interés en lo que se hace presente y renuncia a todo comportamiento metódico; no supone esfuerzo, pero tampoco aporta fruto ninguno. La *meditatio* implica una concentración por parte del sujeto, una intención y un objetivo, y por ello puede aportar fruto, pero se mantiene en los ámbitos de las categorías mundanas. La *contemplatio* es una superación integradora: “*libera mentis*

perspicacia in sapientia spectacula cum admiratione suspensa” (I,4). La *admiratio* desempeña un papel fundamental porque deja a la razón “suspendida” ante la irrupción de una “novitas rei” (V,9), que ni es consecuencia necesaria de reflexiones previas ni algo previsible a la luz de lo ya conocido. Por eso la inteligencia debe alcanzar una nueva libertad, respecto a las categorías espacio-temporales, para experimentar el *excessus mentis*.

Ricardo ofrece un comentario a seis formas de *contemplatio*, que van marcando el ritmo del ascenso hasta el *excessus mentis*: “meditatione profecto assurgitur in contemplationem, contemplatione in admirationem, admiratione in mentis alienationem” (V,12). El papel del Espíritu es mencionado, aunque sin gran energía, en esa transición: “a claritate in claritatem tamquam a Domini Spiritu”, que desemboca en admiración y alegría (“quam iucunda admiratione” –IV,7– o “plenitudo aeternae iucunditatis” o “magnitudo iucunditatis” –IV, 16; IV, 23; V,2; V,5; también *Adnot.myst.in Ps.* 121).

Gran fuerza adquiere la admiración y la alegría en la constitución del *excessus mentis*, del que ofrece una clasificación o articulación que no brota de las seis formas analizadas de contemplación. Habla de *modi* o *gradus* (V,2): *dilatatio mentis*, *sublevatio mentis*, *excessus mentis*. En ese momento máximo menciona “tres anagogici excessionis modi” (V,5), que son en último término modelos del ascenso místico pero vistos desde otra perspectiva: *magnitudo devotionis*, *magnitudo admirationis* (el alma se distiende, se produce “divinae dulcedinis infusio” –V,14), *magnitudo iucunditatis*. El júbilo y la exaltación de la alegría forman parte del núcleo de la experiencia mística (y, en el fondo, del encuentro del ser humano con Dios): “sub quodam mirae felicitatis statu raptim transformatur” después de que “magnitudine iucunditatis et exultationis mens hominis a se ipsa alienatur” (V,5).

La alegría en la violenta caridad

De quattuor gradibus violentae caritatis, como hemos indicado, es susceptible de interpretaciones sesgadas⁵⁴, cuando no se lee en el contexto global del pensamiento de Ricardo. Desde el punto de vista de la caridad recoge la misma lógica de continuidad/discontinuidad que descubre en lo natural, pero señalando su desbordamiento por la gracia y la revelación. Sería un exceso, valga la redundancia, en-

54. Es conocida sobre todo la interpretación de P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Münster 1907, 63ss.

tender el *excessus* como irracionalidad o como disolución del yo en un dinamismo sin control. La actitud de Ricardo es más matizada y dialéctica, sobre todo si se tiene en cuenta la peculiaridad del cuarto grado, como veremos.

La estructura de la obra muestra esta actitud de fondo. En un primer momento señala los cuatro grados del amor en el ámbito de las relaciones humanas, haciendo ver el peligro del componente “violento” o vehemente del amor: una estructura antropológica, si se desordena, puede transformarse en factor despersonalizador. Aplicadas sin embargo a Dios las mismas dimensiones del amor cambia la perspectiva: como intervienen la gracia y la revelación para ordenarlo y orientarlo, no sólo se afirma el amante humano gracias al amor de Dios, sino que adquiere un carácter exquisitamente personal, tanto respecto al Otro como respecto a los otros. La alegría y la humildad hacen que el alma se sustraiga al dominio del Uno o de lo indiferenciado para afirmar su dignidad y su reencuentro con los otros en actitud de servicio.

Vamos a mencionar en primer lugar los cuatro grados de la caridad en el ámbito humano:

- a. *Caritas vulnerans*: el ardor del deseo se despierta y tiende al descontrol; aunque deja algún respiro para las ocupaciones de la vida cotidiana, retorna con mayor fuerza y va descomponiendo la existencia personal.
- b. *Caritas ligans*, cuando encadena y vincula la voluntad de tal manera que el hombre no es capaz de pensar otra cosa; es como una fiebre continua en la que el fuego del deseo lo devora sin dejarle reposo; se muestra como una violencia tan impetuosa que no puede ser afrontada o dominada por la libertad; tan sólo las obras de misericordia podrían aportar cierto equilibrio.
- c. *Caritas languens*: cuando el amor se hace tan obsesivo que excluye todo otro tipo de afecto, “nihil preter unum vel propter unum diligit” (10); el amor se hace tan tirano que todo gira en torno a esa concupiscencia, sin que pueda ni siquiera gozar, pues no admite ni razón, ni consuelo, ni paz; el alma languidece, se paraliza, pues no puede ocuparse de ninguna otra cosa; su único remedio es volverse a la misericordia.
- d. *Caritas deficiens*: como ni siquiera ese único objeto satisface su deseo, intenta sondear las posibilidades ilimitadas de extender el deseo; como nada encuentra que la satisfaga en su locura, cae en una enfermedad sin remedio, en una desesperanza que la hace desfallecer; no le queda más salida que la oración de los otros.

Al constatar esa fuerza del amor que se va mostrando progresivamente como *insuperabilis, inseparabilis, singularis, insatiabilis*, no hay espacio para distinguir entre *amor, dilectio, caritas*, y Ricardo resalta esa *excellencia, vehementia, caritas* que todo lo penetra e invade (17). Esa fuerza adquiere otra fisonomía si se invierte la perspectiva: así como los deseos carnales son peores cuanto más intensos, “in desideriiis spiritalibus quanto major tanto est melior” (18), “quanto affectus est major, quanto gradus superior, tanto utique melior atque prestatior” (20). La clave de la inversión se encuentra en que Dios aparece como protagonista del amor: cuando el alma nada encuentra que satisfaga su deseo, Dios aparece como su deleite y fuente de alegría y de humildad.

Para llegar a ese encuentro con Dios hay que seguir los cuatro grados: a) se inicia con la entrada del alma en sí misma, para 2) irse desbordando o trascendiendo hacia Dios, hasta 3) penetrar en Dios e irse modulándose y transfigurándose según el esplendor de Dios (en este proceso se va acentuando la alegría), hasta 4) llegar a una resurrección que configura al alma según la humildad de Cristo.

- a. El amor *vulnerans* se inicia en el alma cuando renuncia al siglo (sale de Egipto, pasa el mar Rojo, los egipcios perecen y se acostumbra a carecer de los alimentos de la esclavitud), y se introduce la suavidad interior, la dulzura y gusto espiritual, es decir, el primer consuelo que elimina toda tristeza y amargura; hace su aparición la alegría: “quanto plenius omnem alium affectum vincit, tanto sepius, tanto uberius animum interna jocunditate reficit” (31). Es no obstante una herida: el Amado se deja sentir, pero no aparece en su luz, ni deja ver su rostro ni ilumina la inteligencia ni descubre su belleza; así se inflama el deseo, pidiendo con mayor ardor favores más altos.
- b. Con eso se da el paso al amor *ligans*. El primer grado es el desposorio, avance decidido hacia la contemplación, que da un paso definitivo en las nupcias, que son ya obra de la gracia y de la revelación, cuando se ofrece lo que ningún ojo vio ni oído oyó; es la entrada en el “*diam festum*”, el cual “*animum insolubiliter ligat*”, pues se experimentan delicias que ya no pueden ser olvidadas (37). La “exclusividad” tiene un sentido positivo ya que es Dios el único que ofrece consuelo y alegría (21). Es el momento en el que la alegría de la contemplación se convierte en “*jubilatio*” (29).
- c. El amor *languens* es la consumación del matrimonio espiritual (“*dilecto copulatur*”: 26) que tiene lugar en el “cielo del cielo”.

Es la *sublevatio*, *dilatatio*, *alienatio mentis* de *Benjamin major*, que ofrecen la plenitud de la alegría. La esposa pierde la conciencia de sí misma en cuanto que ha entrado en el abismo de la luz divina, ha quedado absorbida por su gloria e inflamada por el incendio del amor divino: “inspecte pulcritudini configurata tota in aliam gloriam transit” (38). Sólo en Dios encuentra su gozo y su delicia. El languidecer tiene un sentido: “in illum quem diligit tota liquescit”, es decir, se carece de vigor propio porque todo depende de otra voluntad; sucede como con la relación del hierro y el fuego: “totum liquefiat et a se ipso plene deficiat et in aliam penitus qualitatem transeat” (39). Es reconocer la gracia del Otro, dado que ama porque no es más que amar. Es cuando se produce la unidad de espíritu gracias al Espíritu, caracterizada por la grandeza de su admiración y la “abundantia jocunditatis” (40).

- d. El cuarto grado, la *caritas deficiens*, es el “puerperium”, el parto y el signo de la fecundidad, una vez consumado el matrimonio espiritual (26). El fruto es el dinamismo “propter proximum”, la compasión a favor de los otros (29). El *excessus* no es un alejamiento de los otros, de la realidad, de la historia. Al contrario: precisamente porque se ha logrado la perfección consumada, porque se ha vaciado de sí, porque renuncia al propio beneficio, es dúctil y bien dispuesta, “ad omnem obedientiam se sponte humiliat et ad omnem humilitatem juxta divine dispositionis ordinem libenter inclinatur” (42). En el tercer grado el alma se glorificaba en Dios, ahora se abaja precisamente por el amor de Dios, conforme al modelo de humildad de Jesucristo, ofreciendo la vida por los amigos. La transformación en criatura nueva se basa en que Cristo vive en el espiritual, lo que empuja a hacerse todo por todos, llegando incluso a la casi-locura de ser anatema y ser separado de Cristo por amor de los hermanos.

3. LA ALEGRÍA Y EL AMIGO EN EL SENO DE LA TRINIDAD

La *via amoris* es conducida por Ricardo de modo consecuente para comprender el misterio trinitario en su obra más conocida, *De Trinitate*⁵⁵. El amor (que es más que una simple analogía) deja un pro-

55. La influencia del planteamiento de Ricardo ha sido relativamente escaso, dado que ha dominado la línea que arrancó de san Agustín y se consolidó en

tagonismo fundamental e imprescindible al Espíritu y a la alegría. Desde el punto de partida recoge la experiencia espiritual cuando da el paso a la teología. La contemplación exige una teología⁵⁶, y la teología no debe eliminar las aportaciones de la experiencia espiritual. Contemplar con perfecta inteligencia las verdades de fe es también la “*summa iucunditas*” (I,3). En su exposición aparecen con frecuencia términos como *gaudium*, *laetitia*, *jucunditas*, *dulcedo*, *jubilus*, *jubilatio*... De este modo ofrece una respuesta a la doble exigencia del tiempo: los interrogantes de la razón y la centralidad del amor (I,4-5).

Es sorprendente la confianza depositada en la razón para penetrar no sólo en el amor sino en la Trinidad. En este sentido recoge de modo decidido el camino abierto ya por Anselmo, aunque realizado con otra actitud y método. Considera que en el tratamiento de la Trinidad ha habido demasiadas afirmaciones por autoridad. Pero sin argumentos, por lo que aspira a encontrar “razones necesarias”, y no sólo probables, que permitan captar el sentido de la Trinidad. Ello es viable tanto por el objeto mismo (si las realidades eternas son necesarias, han de desprender “*rationes necessariae*”) como por la capacidad humana misma (en definitiva el ser humano fue creado a imagen de Dios). De este modo sale al encuentro de las necesidades y expectativas de sus oyentes, novicios de la abadía, que deben entender y a la vez gustar el Dios al que oran.

Con esa convicción el *ordo amoris* y la *caritas ordinata* se dan en el mismo Dios⁵⁷. No se trata de un salto injustificado o de una deducción racionalista. Supone no sólo la experiencia personal sino el relato bíblico. Aunque las referencias al texto escriturístico son tan escasas, sin embargo –como hemos podido constatar– se suponen, pues la *lectio* y la *meditatio* formaban parte de la práctica cotidiana en la abadía.

Tomás de Aquino (con resonancias de san Anselmo). Pero no se pueden ocultar los reconocimientos que ha tenido, alguno ya muy temprano: El *Speculum historiale* (la tercera parte del *Speculum maius*, hacia 1260), recogido por Vicente de Beauvais, una enciclopedia o florilegio de textos para la formación menciona el *De Trinitate*: “indicio meo cunctos qui ante ipsum de hac materia tractatus multiplices ediderunt probabili rationum inductione et dulcedine quadam ac venunstate sermonum excessit”: cf. en E. Frunzeanu-M.Paulmier Foucart, *Saint Victor et les premiers dominicains*, en D. Poirel (ed.) o.c. 58.

56. A.-M. Eihler, *Le “De Trinitate” de Richard de Saint-Victor*, París 1979, 7.

57. Podemos adelantar esta idea que tanto repercute en las procesiones trinitarias: “Inordinata caritas esset si summe diligeret qui summe diligendus non esset”; pero debe ser excluído, pues “est impossibile in illa summe sapiente bonitate caritatem inordinatam esse” (III, 2).

La obra parece escrita en diversos momentos, por lo que no se puede hablar de una arquitectura armónica y unitaria. Los dos primeros libros forman una unidad, equivalente de hecho al posterior *De Deo uno*; el libro VI parece un resumen elaborado posteriormente; los libros intermedios despliegan lo más original de su aportación. No obstante los seis libros están sostenidos por convicciones claras en su apertura trinitaria; dos de estas convicciones iniciales abren y despejan el camino para su despliegue trinitario: a) atributos como poder y sabiduría son aplicados a la sustancia de Dios, por lo que no pueden ser considerados como Personas, en la línea de Abelardo; no se menciona desde el principio a la bondad, que hará su aparición posteriormente vinculada a la caridad, pero el objetivo es claro: dejar espacio para la realidad de las Personas (I,18); b) distingue tres tipos de seres (“modos de ser”): el que tiene el ser eternamente y por sí mismo; el que lo tiene eternamente pero no de sí mismo⁵⁸; el que no lo tiene ni eternamente ni de sí mismo (I,6); al decir que se va a dedicar a los dos primeros tipos (I,9), está ya señalando la realidad de la Trinidad.

Desde el punto de vista sistemático podemos indicar también –según nuestro punto de vista– otro elemento de desequilibrio. En su planteamiento se puede identificar un doble momento o nivel, necesitados de ulterior ajuste: en un primer momento se desarrolla de modo explícito y directo la vía del amor, mostrando las “procesiones” que dan origen a las Personas; en un segundo momento se intenta identificar la propiedad de cada una de las Personas recurriendo en este caso a las relaciones de origen⁵⁹; en este caso se difumina la posibilidad de mostrar las relaciones triádicas, pues el origen (el ex) lo domina todo. De este modo la vía del amor se trunca sin acceder a su pleno desarrollo. Desde nuestro punto de vista interesa fundamentalmente el primer momento.

El *ordo amoris* o la *caritas ordinata* no es un salto brusco o indebido de la sicología a la metafísica para “deducir la Trinidad⁶⁰”.

58. Th. De Regnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* II, París 1892, 279 señala como “vicio original” que “ab alio” es tomado en dos acepciones diferentes: la criatura es “ab alio” en un sentido totalmente distinto que el Hijo y el Espíritu Santo.

59. P. Livio, *Trinidad como Amor. La doctrina trinitaria de Ricardo de San Víctor*, Estudios Trinitarios 27 (1993) 287 indica que lo que distingue a las personas no es el amor sino el modo de origen; tiene parte de razón, pero no se debería absolutizar pues debería equilibrarse con el primer nivel, según hemos señalado.

60. Th. De Regnon, o.c. 281.

No es una simple fenomenología que describa lo aparente o superficial sino la explicitación (“rationes necessariae”) de las estructuras del ser. Apelar a la experiencia humana (I,10) nos conduce a “uno de los ejemplos más logrados de antropomorfismo teológico⁶¹” porque el ser humano, al ser imagen de Dios (VI,1) permite acceder a la hondura ontológica de la realidad. Este fundamento o presupuesto evita una teología negativa que enmudezca ante el misterio inefable, pues permite hablar a partir de las condiciones de posibilidad y de las coordenadas estructurales del amor perfecto: el don del Otro en el respeto del otro, la alegría de la comunicación de la felicidad de amar⁶² (pues las “rationes necessariae” son accesibles a la inteligencia humana, sobre todo apoyada por la gracia y la revelación).

Para comprender adecuadamente a Ricardo hay que entender el amor como *amar*, como el acontecimiento de amar, que implica la existencia de protagonistas, de personas. En determinados momentos parece radicar el amor en la voluntad y en el querer pero no es menos cierto que, en la simplicidad divina, el ser se identifica con el querer (V,23), en definitiva ser y amor van unidos. Por eso, como veremos, en los Tres protagonistas del amar divino la “sustancia” del amor es una e idéntica: cada uno de los Tres posee una sola y misma dilección en virtud de sus propiedades diversas, si bien cada una de las Personas es ese amor mismo y único (V,20.23).

El razonamiento original de Ricardo se apoya en la conclusión del libro II, que presenta a Dios como omnipotente (II,16). En caso contrario no sería lo más grande que podemos pensar. A partir de aquí va dando pasos hacia su objetivo: si es omnipotente no le puede faltar nada deseable, por lo que ha de ser “summa bonitas et summa felicitas” (II, 16.19). Ahora introduce la bondad, mientras que antes había hablado sólo de poder y de sabiduría. La bondad parece más adecuada para adentrarnos en el núcleo de la Trinidad, a lo que dedica ya el libro III. Ahora bien, es importante observar que la bondad no es simplemente una efusión o emanación en sentido neoplatónico. La bondad va unida a la felicidad y por tanto a la caridad. Aquí se da el paso decisivo: la caridad no es *eros* o aspiración sino comunión de personas.

Ricardo aplica ese *ordo* o ritmo del amor a la Trinidad, siguiendo un camino que ya había desbrozado Hugo: “¿Cómo podría ser feliz aquél al que no place un ser idéntico a sí mismo?.. Dado que sólo en Dios se da la verdadera felicidad, es necesario que cada uno se ame

61. T.L. Penido, *Glosses sur la procesión d’amour*, ETL 14 (1937) 67.

62. G. Dumeige, o.c. 108.

a sí mismo y que cada uno ame recíprocamente al otro” (*Didasc.* VII, 23, PL 178, 833B). No hay que destruir al yo, pues el yo reclama y vive de la gracia del otro, en una unidad que es precisamente el amor: “Es el mismo ser el que cada una ama, tanto en otra como en ella misma” (ib. 833C). Ricardo lo incluye en su razonamiento: en Dios, el Bien supremo⁶³ y absolutamente perfecto, se encuentra la bondad en su plenitud; ahora bien, donde se da esa plenitud de la bondad, se da la caridad verdadera y perfecta, pues nada es mejor y más perfecto que la verdad; y no se puede decir de alguien que posee verdaderamente la caridad si se ama exclusivamente a sí mismo; el amor –también y sobre todo en Dios– requiere la pluralidad de personas (III,2⁶⁴).

La comparación con la sabiduría ofrece una ulterior clarificación. Entre las delicias de la sabiduría y las de la caridad hay una diferencia: aquellas se pueden saborear y gustar en el propio corazón, estas requieren otro corazón; si en Dios hubiera una sola persona podría darse la plenitud de la sabiduría, lo cual no se podría decir en el caso de la caridad (III,16): “Oportet autem caritatem universaliter esse perfectum...sic nec deesse poterit quod constat esse praecipuum. Praecipuum vero videtur in vera caritate alterum velle diligit ut se: in mutuo siquidem amore multumque fervente nihil rarius, nihil praeclarius quam ut ab eo, quem summe diligis et a quo summe diligis, alium aequae diligi velis” (III, 11). Ricardo es consciente de que este argumento vale para mostrar una pluralidad de personas, pero no que hay Trinidad (ya la dualidad es pluralidad). Hay que ampliar el razonamiento. Es el paso que nos interesa especialmente.

Ya Hugo había apelado a la felicidad. Ahora Ricardo amplía la perspectiva: la plenitud de amor, de felicidad y de alegría van unidas

63. W. Pannenberg, *Systematische Theologie* I, Vandenhoeck, Göttingen 1988, 311-312, 323 parece apoyar sus críticas en el hecho de que Ricardo deriva la Trinidad del concepto de Dios como Sumo Bien, si bien reconoce la ventaja de que deja ver un “Gegenüber” personal, lo cual resultaba más difícil en Agustín, al insistir en la subsistencia individual; si, arguye, se pone una pluralidad de personas como condición de la relación de amor, no se puede mostrar que las personas sean constituídas gracias al amor; considera pensable que el origen/procesión de las personas pueda ser expresión del amor, pero siempre se presupone un sujeto que tiene que ser comprendido como sujeto primero del amor y su producto son las otras personas. Nuestro planteamiento, como exponemos, da mayor importancia al amor como acontecimiento en el que “proceden” las personas.

64. “Sicut nihil caritate melius, sic nihil caritate jucundius”, y por tanto “in plenitudine summae felicitatis deesse non potest id quo nihil est jucundius” (lo dice respecto a las dos primeras Personas).

(III,21). La felicidad plena exige la caridad y la alegría porque “nihil caritate iucundius” (III,4), en la felicidad suprema debe darse el máximo de alegría (III,5). ¿Cómo, se pregunta Ricardo, sería máxima la felicidad de Dios si le faltara la alegría máxima? (III,17).

Desde estos presupuestos se pueden entender las procesiones en virtud de las cuales surgen las Personas divinas. Ricardo deja de lado la analogía agustiniana, de matiz intrasubjetivo, y opta por una perspectiva intersubjetiva, hecha patente ya en la procesión de la segunda Persona, del Hijo, que es procesión de amor. El *ordo* del amor (el ritmo del acontecimiento de amar) reclama la existencia de un *condignus* y de un *condilectus*, que supone la existencia del Padre como *Diligens*.

¿Por qué ha de existir el Hijo o Verbo como *condignus*? Porque en caso contrario el Padre que ama estaría condenado a vivir siempre en soledad, como ser solitario (V,7⁶⁵). El *Diligens* radical muestra que lo más glorioso y magnífico es no querer poseer nada sin comunicarlo (III,6). Por eso lo entrega todo al *Dilectus*. Y este *Dilectus* no puede ser una criatura, pues en tal caso no estaría a la altura de la dilección que se le entrega, ya que no estaría en condiciones ni de acogerla ni de devolverla; la condición del amor pleno es que quiera ser amado de todo corazón por Aquél que ama de todo corazón (III,3). Sólo de este modo es *con-dignus*, es decir, poseedor de la misma dignidad que Aquél que ama el primero.

La existencia del *con-dilectus* refleja la mayor originalidad⁶⁶ de Ricardo, que ha hecho que algunos lo consideren como el eje de su modelo trinitario. En la tradición agustiniana el Espíritu era la unidad Padre-Hijo, la hipostatización de su amor recíproco. Ricardo le reconoce un rostro personal, como el Amigo común. Este aspecto ha sido percibido y valorado por la teología. Pero no se tiene suficientemente en cuenta el dinamismo subyacente, que muestra al *condilectus* asociado a la alegría de los amantes.

65. “Perfectio personae unus exigit utique consortium alterius... Ubi est enim plenitudo divinitatis ibi est plenitudo bonitatis et, quod consequens est, plenitudo caritatis. Plenitudo autem caritatis exigit ut unus alterum sicut se ipsum diligat”.

66. H. H. von Baltasar, en *Richard con Sankt-Viktor. Die Dreieinigkeit*, Einsiedeln 1980, 97 “En el *condilectus* la originalidad alcanza su punto culminante. Aún con todo el intercambio, el amor recíproco sigue limitado en el hecho de que ninguno de los dos puede comunicar al otro la alegría que experimenta cada uno de ellos en ese intercambio. Justamente para ello es necesaria la presencia de un tercero que recibe la comunicación de aquello que los otros dos experimentan para sí mismos de manera que sólo así se le quita al amor todo momento de adherencia al yo”.

La caridad consumada implica el deseo de comunicar la propia dilección y alegría (III,11⁶⁷). Para el *Diligens* y el *Dilectus* es necesaria la comunicación compartida de su gozo⁶⁸: “oportet eos condilectum habere” (III,15⁶⁹). El amor a dos o entre dos no sería suficiente: cuando un ser da su amor a otro y le ama a él solo hay dilección, pero no condilección. Y sin “con-dilección” no se puede dar la máxima alegría. Hay con-dilección cuando dos amigos aman a un tercero⁷⁰ en la máxima concordancia de amor (III, 19).

Este razonamiento de Ricardo, como observa Melone⁷¹, provoca un desplazamiento significativo y original: de la reciprocidad entre el amante y el amado hacia una característica ulterior del amor que

67. “Sane summe diligente summeque diligi desideranti praecipuum gaudium solet esset in desiderii sui adimpletione, optatae videlicet dilectionis adptione. Probat itaque se in caritate perfectum non esse, cui necdum potest in praecipui sui gaudii communionem complacere... Est itaque indicium magnae infirmitatis, non posse pati consortium amoris. Posse vero pati, signum magnae perfectionis...”. Para lograr la perfección consumada de los dos que se aman, “exhibtione sibi dilectionis consortem aequa ratione requiritur... Plenitudo bonitatis esse non possit, ubi voluntatis vel facultatis defectos dilectionis consortem praecipuique gaudii communionem excludit. Summe ergo dilectorum summeque diligendorum uterque oportet ut pari voto condilectum requirat, pari concordia pro voto possideat”.

68. Como se indica en la p. 192 de la edición citada, esta comunicación de la alegría de amar y de ser amado es para cada uno y para los dos una consumación de esa alegría.

69. “Ubi autem in alterutra persona aequa benevolencia existat, necesse est voto pari, ratione consimili, praecipui gaudii consortem utraque requirat”. La alegría por tanto está en lo más íntimo del amor en cuanto es compartido, es decir, en cuanto no es simplemente aspiración por una carencia sino el gozo de la presencia de la persona amada.

70. Parece por ello muy limitada la interpretación de N. Den Bok, *Communicating the Most High. A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor*, París-Turnhout 1996, aunque tenga razón al advertir contra una modernización apresurada de Ricardo; parece excesivo negar una lectura “personalista” o puramente relacional (aunque use la categoría relación) por cuanto Ricardo afirmaría un único sujeto, un espíritu supremo, es decir, una persona en sentido moderno (p. 456), ya que en su relación a las criaturas actuaría como un único sujeto espiritual, como una “persona en sentido moderno” (p. 456); en general la teología del siglo XII viviría de una “Trinidad monopoersonal” que se resumiría en la fórmula “One Person, Three Personae” (p. 477).

71. M.D. Melone, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Ricardo di San Vittore*, Roma 2001 y *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di San Vittore: l'originalità di una proposta*, Anton 17 (2002) 33-65 señala que en esta cuestión se encuentra no sólo la originalidad sino el eje de la reflexión ricardiana: el Espíritu no es Amor en cuanto comunión del Amante y del Amado sino más bien él es, en persona, una de las dimensiones constitutivas del amor, la de la acogida, apertura y comunicación.

lo hace realmente completo, el reconocimiento de un tercero. Esto es lo que permite, a nuestro juicio, insertar con pleno derecho en el *ordo amoris* la alegría. Así parecen exigirlo las mismas palabras de Ricardo: “*summum gaudium istius est in intimo amore illius et e converso*” (III,15). La alegría, podríamos decir, es el aliento que sostiene el amor recíproco y por tanto refleja el protagonismo del Espíritu⁷².

Con esta reflexión han quedado establecidas las procesiones que explican la existencia de las Personas en Dios. Pero en un desarrollo ulterior se ve empujado Ricardo a precisar la peculiaridad (la propiedad) de las Personas, conjugando y articulando la pluralidad en la unidad del ser divino. Ya mencionábamos que desde el inicio de su obra aludía Ricardo a tres tipos o modos de ser, de los cuales dos se daban en la realidad divina: el que tiene el ser eternamente y por sí mismo; el que lo tiene eternamente pero no por sí mismo. En este desarrollo intenta identificar la propiedad singular, individual e incommunicable, el nombre propio, que constituye a la Persona (IV,6-7⁷³). Con ello sin embargo pierde fuerza la reciprocidad triádica y el protagonismo del Espíritu, precisamente porque vuelve a dominar la primacía de la relación de origen.

Ricardo parece obligado a preguntarse por el origen de las Personas para explicar cómo es posible que se dé en Dios una pluralidad sin que se multiplique o divida la sustancia divina. A este respecto se introduce la distinción entre el *modus essendi*, es decir, el rango ontológico que se posee, y *modus existendi*, es decir, el *modus obtinendi* ese ser, que es lo que realmente constituye su propiedad distintiva.

Es este el punto en el que toma distancia respecto a la definición tradicional recibida de Boecio⁷⁴, ya que resulta inadecuada para expresar la peculiaridad del misterio trinitario: es en el origen donde hay que buscar la distinción de las Personas en base a su propiedad personal (IV, 15). Por ello propone su propia definición de persona: *existentia incommunicabilis*. No se apoya por tanto en las ideas de

72. En esta línea se pueden entender las observaciones de G. Greshake, *El Dios Uno y Trino. Una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001, 136 y 138.

73. III,6: “*Sub nominae personae similiter subintelligitur quaedam proprietates quae non convenit nisi uni soli, nulla tamen determinate sicut in proprio nomine*”; III,7: “*ad interrogationem quae est persona ista, solemus idem respondere et nomen proprium vel aequipollens reddere*”.

74. Observa G. Greshake, o.c. 142 que gracias a este distanciamiento la persona queda retirada del ámbito de lo puramente esencial; queda claro que no es un caso individual de la esencia; persona es un modo de ser y un acto de ser especial.

sustancia y racionalidad sino en la dinámica propia del amor, que es dar y recibir: cada Persona se identifica respecto a las demás (sin separarse de ellas) por el modo como da y recibe el amor. Sin embargo parece difuminarse en el caso del Espíritu su protagonismo pleno en el acontecimiento de amar.

El término *existentia* parece ofrecer lo que busca Ricardo: un único *sistere* pero una triple *existentia*. *Existentia* recoge la solidez y consistencia de la sustancia, pero no la designa de modo puro y simple sino con una referencia a la propiedad que arranca de su principio originario; *ex* designa el origen, el modo de obtener el ser, y por eso es comunicable, ya que es lo que la constituye como diferente precisamente porque no es común a las otras (IV, 17⁷⁵). Desde este punto de vista tiene que haber tres Personas:

- a. Una que posea el ser de ella misma y no de otra, pues en caso contrario habría que concluir en una infinidad de Personas. Es el Padre, que posee el amor *gratuitus* y que se da por pura gracia (*gratuitus*), sin recibir nada en virtud de la donación de otro; lo posee todo en sí mismo y por ello puede ser el origen de toda donación.
- b. Otra que proceda inmediatamente de la primera a fin de que esta no sea solitaria. Es el Hijo, que posee el ser del Padre (es por ello *debitus*, es decir, obligado al Padre) pero a la vez *gratuitus* porque lo entrega generosamente al Espíritu; recibe del Padre y a su vez da origen al Espíritu.
- c. La tercera, el Espíritu, posee el amor *debitus* porque simplemente recibe y no entrega el amor a ninguna otra Persona de su rango divino. Clausura el dinamismo del amor, por lo que no puede haber más que tres Personas. Esta propiedad del amor *debitus* permite justificar la atribución de *Donum* al Espíritu Santo (VI,14⁷⁶). Intenta mostrar que no es sólo pasividad o inferioridad (al ser incapaz de la gratuidad de Padre e Hijo) diciendo que el amor es único, sin jerarquía de valor o dignidad⁷⁷, y que acoge el don recibido haciéndose él mismo Persona-don.

75. “Tam genitum quam ingenitum velle habere condilectum idem videtur quod producere Spiritum Sanctum”.

76. “Quid itaque est Spiritus Sancti datio vel missio, nisi debiti amoris infusio? Spiritus Sanctus ergo tunc homini divinitus datur, quando debitus deitatis amor menti humanae inspiratur”.

77. No podemos ser conformados ni al carácter propio del Padre ni al del Hijo, sólo podemos configurarnos al amor *debitus* que caracteriza al Espíritu.

En este nivel el Padre parece “aislarse” de la relacionalidad y el Espíritu parece distanciado del ritmo más intrínseco del amor. No se puede afirmar, con la misma contundencia, que cada una de las Personas contribuye de modo distinto a la realización plena del amor, de la felicidad y de la alegría.

El Espíritu en este momento no deja ver su relacionalidad intrínseca en el acontecimiento del amor, aparece más bien como comunicación económica que vincula la misión y la relación intradivina. No obstante el Espíritu confirma su vinculación con el amor: cuando entra en el alma inflama su potencia afectiva con un ardor ardiente⁷⁸ y lo transforma a semejanza de lo que es él mismo (VI,14⁷⁹). El *amor debitus* no disminuye en modo alguno su calidad de amor: “amor debitus est quando quis et a quo gratis accipit nihil nisi amorem reppendit” (V,16). De todos modos este acento en la dimensión comunicativa no debe debilitar la inserción del Espíritu como Alegría en el acto de Amar más grande que el cual ninguno ha existido jamás⁸⁰.

78. Equivalente al tercer grado de la “violenta caridad”.

79. “Cum enim hic Spiritus spiritum rationalem intrat, ipsius affectum divino ardore inflammat et ad proprietatis suae similitudinem transformat, ut auctori suo amores quem debeat exhibeat”.

80. No hemos tenido en cuenta *Quomodo Spiritus Sanctus et amor Patris et Filii*; porque, como dice J. Rabailier en su edición, Vrin, París 1967, hay “faits embarrassants” acerca de su autoría (p. 157); aunque no se pueden negar algunas ideas ricardianas, en este breve texto se asume la teoría agustiniana de las dos operaciones diferentes en el origen de las procesiones (*intelligere* y *diligere*), mientras que en *De Trinitate* no admite más que un solo tipo de operación: *diligere*. Aunque las dos concepciones no se identifican, y tampoco se oponen absolutamente, se trata de dos puntos de partida diferentes; aunque tampoco sean conciliables, son diversas las conclusiones acerca del papel del Espíritu (p. 159-160).