

RICARDO DE SAN VÍCTOR

# LA TRINIDAD

Edición bilingüe de  
EDUARDO OTERO PEREIRA

EDICIONES SÍGUEME  
SALAMANCA  
2015



Esta obra ha recibido una ayuda a la edición  
del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

© Traducción, notas e introducción de Eduardo Otero Pereira  
a partir del original latino *De Trinitate*

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2015  
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España  
Tel.: (+34) 923 218 203 - Fax: (+34) 923 270 563  
ediciones@sigueme.es  
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1916-5  
Depósito legal: S. 376-2015  
Impreso en España / Unión Europea

# CONTENIDO

PRÓLOGO EN PERSPECTIVA TEOLÓGICA, de Ángel Cordovilla .....	7
INTRODUCCIÓN, de Eduardo Otero .....	11
Bibliografía .....	24

## LA TRINIDAD

PRÓLOGO - Prologus .....	30
LIBRO PRIMERO - Liber primus .....	39
LIBRO SEGUNDO - Liber secundus .....	75
LIBRO TERCERO - Liber tercius .....	119
LIBRO CUARTO - Liber quartus .....	165
LIBRO QUINTO - Liber quintus .....	219
LIBRO SEXTO - Liber sextus .....	275
<i>Índice de referencias bíblicas</i> .....	347
<i>Índice de autores</i> .....	349
<i>Índice general</i> .....	350



# PRÓLOGO

## EN PERSPECTIVA TEOLÓGICA

ÁNGEL CORDOVILLA PÉREZ

Tiene el lector entre sus manos, por fin, una edición española de *De Trinitate*, obra clásica de la teología trinitaria. Resulta sorprendente que no haya estado disponible hasta ahora en nuestra lengua. Sin duda las geniales sistematizaciones de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino hicieron que la obra de Ricardo de San Víctor pasara prácticamente desapercibida. El enorme protagonismo de esos dos teólogos en la tradición occidental terminó siendo contraproducente y perjudicial, pues dejó en la penumbra otros proyectos teológicos relevantes y novedosos, no tan lejanos del horizonte hermenéutico del Hiponense y del Aquinate, aunque ligeramente distintos y, por ello mismo, complementarios y enriquecedores.

Como tantos otros autores de la Patrística y el Medievo, Ricardo comenzó a ser objeto de atención en la segunda mitad del siglo XX gracias a los trabajos de Jean Ribaillier y Gaston Salet, que editaron la obra *De Trinitate* en latín y francés. En los años sucesivos, la teología sistemática se fijó en la novedosa sistematización del victorino, el cual, siguiendo al obispo de Hipona, pensó en el amor interpersonal como dato y experiencia humana fundamentales para articular la doctrina trinitaria, tratando de buscar razones y argumentos que le ayudaran a afirmar aquello que es confesado por la fe: la unidad en la Trinidad y la Trinidad en la unidad (Símbolo *Quicumque*).

Frente a un cierto agotamiento del modelo de la así llamada analogía psicológica agustiniana-tomista (*mens-notitia-amor*), los teólogos del siglo XX, más sensibles al dinamismo histórico y a la alteridad personal, se inspiraron en esta obra de Ricardo para comprender la Trinidad como misterio de comunión y de amor relacional. Es verdad que la síntesis teológica de Ricardo está muy lejos de lo que hoy conocemos como «trinitarismo social», pero de lo que no hay duda es de que algunos autores que en la actualidad sostienen esta forma de comprender la Trinidad han encontrado en él una fuente de inspiración.

Ya Agustín había expresado que «si ves el amor, ves la Trinidad» (*De Trinitate*, VIII, 8, 12). No obstante, el autor africano no se atrevió a seguir esta vía para entender mejor el misterio de Dios en su unidad y trinidad, pues a su juicio esta experiencia humana del amor interpersonal (amante - amado - el amor) no aseguraba suficientemente la unidad esencial divina. Frente al riesgo de un triteísmo larvado, Agustín prefirió mirar más bien a la experiencia subjetiva del ser humano en el dinamismo de su conocimiento hacia Dios (espíritu - conocimiento - amor). Hubo que esperar ocho siglos a que un canónigo regular de la escuela de San Víctor retomara esta bella y casi olvidada intuición de Agustín y se atreviera a comprender la Trinidad desde el amor. Un amor que para que sea verdadero no puede ser entre menos de dos personas, es decir, ha de incluir la alteridad, y que para que sea perfecto y consumado tiene que dirigirse a uno que es amado conjuntamente por esos dos, es decir, ha de ser un amor comunicativo, extático, trinitario.

Ahora bien, para aplicar correctamente esta idea al ser de Dios, Ricardo tuvo que revisar la definición del concepto de persona propuesto por Boecio varios siglos antes y que se había convertido en lugar común de la teología, a saber: «sustancia individual de naturaleza racional» (*Opuscula theologica* V, 3, 168-172). En su investigación, Ricardo no solo mostró que a la definición de Boecio le faltaba el elemento relacional, al comprender en el fondo a la persona más desde un *qué* que desde un *quién*, sino que también propuso el cambio de «sustancia individual» por «existencia incomunicable». Cada una de las personas divinas, unidas en el amor inefable, son ese amor pleno y perfecto, distinguiéndose por la manera como cada persona tiene y es ese amor. Cada persona es su amor, o sea, la forma como es amando: dándose enteramente (Padre), recibiendo y dándose (Hijo), recibiendo enteramente (Espíritu).

Al leer hoy a Ricardo de primera mano, algunos se sorprenderán de que esta profunda y riquísima idea está formulada en el contexto de las relaciones de origen. En otras palabras, que el dinamismo del amor como ser de Dios desde donde son pensadas cada una de las personas divinas se contempla desde la persona del Padre como origen sin origen, fuente inagotable del amor, y en relación a él son comprendidas las personas (ex-sistencias) del Hijo y el Espíritu Santo.

No puede negarse, sin embargo, que si bien el trinitarismo social actual tiene en Ricardo una de sus fuentes inspiradoras, también va más allá de este modelo al romper con esa visión común a toda la tradición cristiana hasta hoy. Ricardo considera que para comprender el

amor como ser de Dios en su dinamismo personal y en el intercambio recíproco y comunal debemos partir de la persona del Padre, el cual es la fuente insondable de donación y comunión; aunque, como es lógico, este solo es pensable desde la existencia en recepción del Hijo y de la comunión extática en el Espíritu.

Por consiguiente, Ricardo no permite, en sentido estricto, una aplicación directa de esta comprensión de las personas divinas al mundo creado. Mientras que Boecio pensaba en una definición que pudiera aplicarse conjuntamente a Dios, a los ángeles y a los hombres, Ricardo la aplica exclusivamente a Dios. Esto no es óbice para que la definición de Ricardo pueda fecundar la comprensión de la persona humana, como así lo ha hecho realmente. Frente a una comprensión de la persona centrada en exclusiva sobre la conciencia y la subjetividad, dominante hasta el momento actual (elementos por otro lado indispensables y esenciales), se ha ido abriendo paso una comprensión más centrada en la relación y en el carácter extático del ser humano. Según esto, la definición de la persona desde el amor en alteridad y en comunión, inspirada en la realidad divina, ciertamente puede seguir siendo un foco de renovación para el pensamiento contemporáneo.

A la luz del *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor y su recepción en la teología posterior podemos decir que *la persona es dándose*, afirmación que nos permite sacar consecuencias significativas no solo en el orden de la antropología, sino también en el campo de la ética y de la moral social.

La presente edición acerca al lector esta obra clásica del pensamiento cristiano medieval y la teología trinitaria de Ricardo de San Víctor gracias a la excelente versión española que ha realizado el profesor Eduardo Otero. Asimismo permite ahondar en su riqueza de matices al contar con el texto latino original. No nos cabe duda de que su lectura ayudará a que las jóvenes generaciones se adentren fecundamente por el bello y apasionante camino de la teología.





# INTRODUCCIÓN

EDUARDO OTERO PEREIRA

Vedi oltre fiammeggiar l'ardente spiro  
d'Isidoro, di Beda e di Riccardo,  
che a considerar fu più che viro.

Dante Alighieri, *Divina Commedia* 10, 130-132

## MARCO HISTÓRICO Y CONTEXTO VITAL

Los grandes cambios sociales que marcaron el siglo XII tuvieron su reflejo en la vida cultural y espiritual. El desarrollo de una nueva economía basada en los intercambios comerciales favoreció un notable crecimiento demográfico, con el consiguiente florecimiento de los núcleos urbanos y la irrupción de una nueva clase social ligada al comercio. La cultura, que hasta entonces se había refugiado en los *scriptoria* monásticos, comienza a hacerse presente en las ciudades, concretamente en las escuelas adscritas a las catedrales. Al mismo tiempo, como consecuencia de la reforma emprendida por Gregorio VII, se producen importantes cambios en la Iglesia que afectan a la vida monástica en dos puntos concretos: el retorno a la austeridad del monacato primitivo y la proliferación de nuevas formas de vida común, entre las que se encuentran algunas órdenes de canónigos regulares.

En medio de estos cambios, Guillermo de Champeaux, que era maestro de la escuela catedralicia de Notre-Dame de París, se retira el año 1108 con unos pocos compañeros a un pequeño eremitorio dedicado al mártir san Víctor<sup>1</sup>. Puesto que la nueva congregación, organizada como comunidad de canónigos regulares, exigía renunciar a las dignidades eclesiásticas y vivir en la pobreza, Guillermo y sus compañeros se cuestionaron si era compatible el estudio y la docencia con el ideal de la vida contemplativa. Fue el obispo de Le Mans,

1. Sobre la historia de la abadía de San Víctor puede verse el estudio de Bonnard. También tiene interés la obra de Jean de Toulouse, quien en el siglo XVII reconstruyó la historia de esta fundación a partir de antiguas crónicas y de los documentos que él mismo encontró en la propia abadía.

Hildegardo de Lavardin, quien determinó que aquella forma de vida alejada de riquezas y prebendas podía compaginarse con el estudio y la docencia, pues al fin y al cabo enseñar la verdad también está en consonancia con el ideal evangélico<sup>2</sup>. La acertada decisión hizo que la abadía de San Víctor se convirtiera en uno de los focos intelectuales de Europa durante el siglo XII, hasta el punto de que muchos de los grandes nombres que contribuyeron a su auge cultural provinieran de diferentes puntos del continente. Baste indicar, por ejemplo, que Hugo de San Víctor era sajón, Adán bretón y Ricardo insular.

Como tantas otras fundaciones de su tiempo, la nueva institución se organizó en torno a la Regla de san Agustín<sup>3</sup>, si bien gozó del privilegio de elegir a su abad sin necesidad de aprobación por parte del rey. Este privilegio, otorgado por Luis VI en 1113, coincidió con el nombramiento de Guillermo de Champeaux como obispo de Châlons.

Gracias al *Liber Ordinis*<sup>4</sup> conocemos la legislación vigente en San Víctor a partir de la época del abad Gilduino. En dicha obra también se reseña la estructura jerárquica, los cargos de gobierno –abad, prior, subprior– y sus atribuciones y deberes.

La abadía de San Víctor no se mantuvo al margen de los acontecimientos de su tiempo. Así, en el conflicto entre el rey Enrique II de Inglaterra y Tomás Becket, la abadía tomó partido a favor del arzobispo de Canterbury, quien visitó el monasterio a principios de septiembre de 1171, pocos meses antes de su asesinato<sup>5</sup>. Con todo, la abadía de San Víctor no siempre fue un remanso de paz. El papa Alejandro III (1159-1181), en carta dirigida en 1164 al arzobispo Guillermo de Sens<sup>6</sup>, da fe del conflicto surgido entre el abad Ervisio (1162-1172) y la comunidad victorina. Seis años después tuvo que exhortar al prior de San Víctor, de nombre Roberto, a que velase por la disciplina de la abadía<sup>7</sup>. Pero como la situación no mejoraba, mandó intervenir a Guillermo de Sens, el cual depuso a Ervisio y nombró otro abad en 1172.

Dos obras de Hugo de San Víctor, el *Didascalicon* y el *De sacramentis christianae fidei*, aportan información sobre la vida intelectual en la abadía, donde una sólida formación basada en el *trivium* y en el

2. De hecho, Hildegardo de Lavardin exhorta a Guillermo de Champeaux a retomar la docencia (*Epist.* 1, 1, en PL 171, 141-143).

3. Cf. L. Verheijen, *La règle de saint Augustin I-II*, Études Augustiniennes, Paris 1967.

4. El *Liber Ordinis* ha sido editado por L. Jocqué y L. Milis (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 61), Brepols, Turnhout 1984.

5. Cf. PL 196, IX.

6. Esta carta ha sido recogida por Jean de Toulouse, en PL 196, IX.

7. Carta fechada el 13 de mayo de 1170, en PL 200, 675.

*quadrivium* preparaba para interpretar la Biblia y profundizar en los misterios divinos. La lectura de textos de la Escritura podía realizarse en pequeños grupos, donde se intercambiaban reflexiones a propósito del fragmento escuchado. Esto, según Châtillon, podría explicar el hecho de que Hugo de San Víctor empleara la forma de diálogo o de comentario en alguna de sus obras. Por otra parte, añade, las necesidades de la lectura pública y de la predicación podrían haber impulsado no solo la copia de manuscritos para tal efecto, sino una producción literaria propia de cierto carácter didáctico, con exposiciones razonadas de argumentos, distinciones, divisiones y clasificaciones<sup>8</sup>.

#### RICARDO DE SAN VÍCTOR, VIDA Y OBRA

Aparte de los artículos sobre Ricardo de San Víctor aparecidos en diccionarios especializados<sup>9</sup>, disponemos de algunas interesantes monografías. Carmelo Ottaviano publicó en 1933 un estudio acerca de la vida, obra y pensamiento de nuestro autor. Otros estudiosos se han aproximado a Ricardo de manera más específica. Así, Eugène Kulesza, sacerdote marianista asesinado durante la Segunda Guerra Mundial, escribió sobre su doctrina mística, mientras que Albert Marie Éthier abordó en concreto el *De Trinitate*. En 1952 Gervais Dumeige publicó un estudio sobre el tratamiento que da Ricardo a la idea cristiana del amor, y en 1965 Heinz Wimpfler comparó la doctrina trinitaria de Ricardo de San Víctor con la de Pedro de Poitiers (†1215)<sup>10</sup>. Más recientemente han visto la luz estudios monográficos sobre aspectos relacionados con la teología trinitaria, como los de Nico den Bok, Thomas Ebner y Elisabeth Reinhardt, centrados en el concepto de persona, o el de Maria Domenica Melone, acerca del tratamiento que recibe el Espíritu Santo en el *De Trinitate*.

*Su vida.* Señalado el interés por Ricardo de San Víctor, veamos a continuación algunos aspectos significativos de su vida, que en gran medida conocemos gracias a Jean de Toulouse<sup>11</sup> y a las cartas del propio Ricardo<sup>12</sup>.

8. Châtillon, *La culture*, 152-154.

9. Nos referimos, por ejemplo, a los artículos de Georges Fritz en el *Dictionnaire de théologie catholique* y de Jean Châtillon en el *Dictionnaire de Spiritualité*.

10. Para conocer más estudios e interpretaciones acerca de la doctrina trinitaria de Ricardo de San Víctor, cf. Cacciapuoti, *Deus existentia amoris*, 36-48.

11. Cf. PL 196, IX-XIV.

12. Cf. PL 196, 1225-1230.

# LA TRINIDAD

EDICIÓN BILINGÜE

INCIPIT PROLOGUS LIBRI  
RICHARDI DE SANCTO VICTORE  
DE TRINITATE

*Justus meus ex fide vivit.* Apostolica sententia est simul et prophetica. Nam Apostolus dicit quod Propheta predicat, quia *justus ex fide vivit*. Si sic est, immo quia sic est, debemus utique studiose cogitare, frequenter retractare sacramenta fidei nostre. *Sine fide* namque *impossibile est placere Deo*. Nam ubi non est fides, non potest esse spes. *Oportet enim accedentem ad Deum credere quia est, et inquirentibus se remunerator sit*; alioquin que spes esse poterit? Ubi autem non est spes, caritas esse non potest. Quis enim amet de quo nil boni speret? Per fidem igitur promovemur ad spem, et per spem proficimus ad caritatem.

Quicquid autem habuero, *si caritatem non habuero, nihil michi prodest*. Quis autem sit fructus caritatis, audis ab ore Veritatis: *Si quis diligit me, diligitur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum*. Ex dilectione itaque manifestatio, et ex manifestatione contemplatio, et ex contemplatione cognitio. *Cum autem Christus apparuerit, vita nostra, tunc et nos apparebimus cum ipso in gloria, et tunc similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est*. Vides unde quo pervenitur, vel quibus gradibus ascenditur, mediante spe et caritate, de fide ad cognitionem divinam, et per cognitionem ad vitam eternam. *Hec est autem, inquit, vita eterna, cognoscere te verum Deum, et quem misisti Jhesum Christum*. Vita itaque ex fide, et vita ex cognitione. Ex fide vita interna, ex cognitione vita eterna. Ex fide vita illa qua interim vivimus bene, ex cognitione vita illa qua in futuro vivemus beate. Fides itaque totius boni initium est, atque fundamentum.

## PRÓLOGO

*Mi justo vive de la fe* (Hab 2, 4) es una sentencia apostólica y al mismo tiempo profética, pues el Apóstol dice lo que el profeta predice (Rom 1, 17; Heb 10, 38; Gal 3, 11), es decir, que el justo vive de la fe: si esto es así, mejor dicho, puesto que esto es así, con toda certeza debemos meditar en profundidad acerca de los misterios de nuestra fe y volver una y otra vez a reflexionar sobre ellos. En efecto, *sin fe es imposible agradar a Dios* (Heb 11, 6), pues donde no hay fe no puede haber esperanza. *En efecto, es necesario que el que se acerca a Dios crea que este existe y que recompensa a los que lo buscan* (Heb 11, 6). Si esto no es así, ¿qué esperanza será posible? ¿Quién amará aquello de lo que no espera ningún bien? Así pues, por medio de la fe progresamos hacia la esperanza y por medio de la esperanza avanzamos hacia la caridad.

Todo lo que yo pueda poseer, *si me falta caridad, no me sirve de nada* (1 Cor 13, 3). De la boca misma de la Verdad escuchas cuál es el fruto de la caridad: *Si alguien me ama, será amado por mi Padre, y yo también lo amaré y me manifestaré a él* (Jn 14, 21). Así pues, del amor procede la manifestación, de la manifestación la contemplación y de la contemplación el conocimiento. Y cuando aparezca Cristo, nuestra vida, también nosotros apareceremos con él en la gloria y entonces *seremos semejantes a él* porque *lo veremos tal y como es* (1 Jn 3, 2). De esta manera puedes ver el punto de llegada y los pasos a través de los que se asciende con la ayuda de la esperanza y la caridad desde la fe hasta el conocimiento divino, y a través del conocimiento divino hasta la vida eterna. *Esta es la vida eterna: el conocerle a ti, Dios bueno, y a Jesucristo, a quien tú enviaste* (Jn 17, 3). Así pues, la vida proviene de la fe y la vida proviene del conocimiento. De la fe proviene la vida interna y del conocimiento la vida eterna. De la fe procede la vida en la que vivimos bien durante cierto tiempo y del conocimiento la vida en la que viviremos bienaventurados en el futuro. Por eso la fe es el inicio y el fundamento de todo bien.

Quam studiosos ergo in fide esse nos convenit, a qua omne bonum et fundamentum sumit, et firmamentum capit? Sed sicut in fide totius boni inchoatio, sic in cognitione totius boni consummatio atque perfectio. Feramur itaque ad perfectionem, et quibus profectuum gradibus possumus, prope-remus de fide ad cognitionem; satagamus, in quantum possumus, ut intelligamus quod credimus. Cogitemus quantum in hujusmodi cognitione studuerint, vel quousque profecerint mundi hujus philosophi, et pudeat nos in hac parte inferiores illis inveniri: *Quod enim notum est Dei, manifestum est illis.* Teste enim Apostolo, *quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt.* Cognoverunt ergo! Quid ergo nos facimus, qui ab ipsis cunabulis vere fidei traditionem accepimus? Amplius aliquid debet in nobis amor veritatis quam in illis potuit amor vanitatis; amplius aliquid nos in his posse oportebit quo fides dirigit, spes trahit, caritas inpellit. Parum ergo nobis debet esse que recta et vera sunt de Deo credere; sed satagamus, ut dictum est, que credimus intelligere. Nitamur semper, in quantum fas est vel fieri potest, comprehendere ratione quod tenemus ex fide.

Sed quid mirum si ad divinitatis archana mens nostra caligat, cum omni pene momento terrenarum cogitationum pulvere sordescat! *Excutere de pulvere, virgo filia Syon!* Si filii sumus Syon, sublimem illam contemplationis scalam erigamus, assumamus *pennas ut aquile*, in quibus nos possumus a terrenis suspendere et ad celestia levare. Sapiamus que celestia sunt, *non que super terram, ubi Christus est ad dexteram Dei sedens.* Sequamur quo Paulus precessit, qui usque ad tertii celi secteta volavit, ubi *audivit archana illa que non licet homini loqui.*

Ascendamus post caput nostrum. Nam ad hoc ascendit in celum, ut provocaret et post se traheret desiderium nostrum. Christus ascendit, et Spiritus Christi descendit. Ad hoc

1. Seguimos aquí el texto de Salet. Ribailhier concluye esta frase con un signo de interrogación.

2. Para Ricardo de San Víctor la fe es la forma de conocimiento base, a la que se añade la razón para alcanzar el pleno conocimiento de las realidades divinas. De esta

Así pues, ¡qué gran entusiasmo nos conviene poner en la fe!<sup>1</sup> En esta se fundamenta y se basa todo bien. Sin embargo, así como en la fe está el origen de todo bien, también en el conocimiento está la consumación y la perfección de todo bien. Por eso dejémosnos llevar hacia la perfección, avancemos con prontitud hacia el conocimiento progresando según nuestras posibilidades y esforcémosnos por comprender lo que creemos en la medida en la que seamos capaces<sup>2</sup>. Consideremos qué entusiasmo mostraron los filósofos profanos para alcanzar tal conocimiento y hasta dónde llegaron; sonrojémosnos por encontrarnos en inferioridad en este punto. En efecto, *lo que de Dios se puede conocer se les ha manifestado* (Rom 1, 19), según el testimonio del Apóstol, pero, *aunque conocieron a Dios, no lo glorificaron como a Dios* (Rom 1, 21). Así pues, lo han conocido. Entonces, ¿qué hacemos nosotros, quienes hemos recibido la tradición de la fe verdadera desde la cuna? En nosotros debe ser más grande el amor a la verdad de lo que pudo ser en ellos el amor a la vanidad. Será necesario que en estas cuestiones seamos más sabios, pues nos dirige la fe y nos conduce la esperanza. No nos debemos conformar con creer en aquello que es recto y verdadero acerca de Dios, sino que más bien nos hemos de esforzar, como ya se ha dicho, por comprender aquello en lo que creemos. Procuremos siempre, en la medida en la que nos es lícito y factible, comprender a través de la razón lo que ya poseemos gracias a la fe.

Por lo demás, ¿a quién puede sorprender que nuestra inteligencia se oscurezca ante los arcanos de la divinidad, puesto que en casi todo momento se encuentra manchada por el polvo de los pensamientos mundanos? *Sacúdete el polvo* (Is 52, 2), muchacha, *hija de Sion*. Si somos hijos de Sion, levantemos aquella escalera de la contemplación, dotémosnos de alas como águilas por medio de las cuales nos podamos elevar sobre las cosas terrenales y volar hacia las realidades celestiales. Saboreemos las realidades celestiales y *no los bienes terrenales, pues en estas realidades está sentado Cristo a la derecha de Dios* (Col 3, 1). Sigamos por el camino por el que nos precedió Pablo, quien se elevó hasta los secretos del tercer cielo, donde *oyó los misterios que no puede pronunciar el hombre* (2 Cor 12, 4).

Ascendamos siguiendo nuestra mente, pues esta asciende hasta el cielo para estimular y arrastrar consigo nuestros deseos. Cristo ascien-

manera la razón llega a ver aquello en lo que cree la fe (cf. Agustín, *Trin.* 15, 27, 49). Por su parte, san Anselmo declara su deseo de llegar a comprender lo que cree su fe y ama su corazón (*Proslog.* 1).



Christus misit nobis Spiritum suum, ut spiritum nostrum levaret post ipsum; Christus ascendit corpore, nos ascendamus mente. Ascensio itaque illius fuit corporalis, nostra autem sit spiritualis. Utquid enim ascensionis nostre doctorem atque ductorem Spiritum exhibuit, nisi quia ascensum nostrum interim spiritualem esse voluit? Nam ad corporalem ascensionem illam que futura est in nobis, veniet ipse corporaliter, in ea carne quam assumpsit pro nobis, secundum illud: *Sic veniet quemadmodum vidistis eum euntem in celum*. Ascendamus igitur spiritualiter, ascendamus intellectualiter, quo interim non licet corporaliter.

Parum autem nobis debet esse ad primi celi secreta mentis contemplatione ascendere. Ascendamus de primo ad secundum, et de secundo ad tertium. Contemplatione ascendentibus de visibilibus ad invisibilia, de corporalibus ad spiritualia, primo occurrit consideratio immortalitatis, secundo consideratio incorruptibilitatis, tertio consideratio eternitatis. Ecce triplex regio immortalitatis, incorruptibilitatis, eternitatis. Prima est regio spiritus humani, secunda spiritus angelici, tertia spiritus divini. Spiritus siquidem humanus immortalitatem quasi quamdam sui juris hereditatem possidet, quam nullo tempore, nulla diuturnitate in perpetuum amittere valet. Nam semper eum oportet vel vivere in gloria, vel durare in pena. Hic itaque spiritus quotiens terrenis et transitoriis actualiter incumbit, quasi semetipsum deserit et sub semetipsum descendit. Nil aliud ergo ei est ad primum celum ascendere quam ad semetipsum redire, et que immortalitatis sunt et seipso digna pensare et agere.

Incorruptibilitas autem longe quidem supra ipsum est, quam interim possidere non potest. Sed quod interim non habet, virtutum merito optinere valet. Ad secundum itaque

3. La inmortalidad es la condición del ser humano por su faceta espiritual. La incorruptibilidad es propia de los ángeles y está abierta al ser humano a través del ejercicio de sus propias virtudes. Por último, la eternidad pertenece tan solo a Dios, pues no tiene un principio en el tiempo. El propio Ricardo aborda este mismo tema en otro lugar (*Beni. min.* 74), donde dice que el primer cielo es el conocerse a sí mismo, punto de partida hacia el tercer cielo, al que el hombre puede aspirar, pero no puede alcanzar por sí mismo. Esta triplicidad de cielos, señala, representa los tres grados de conocimiento

de y el Espíritu Santo desciende. Para esto nos envió Cristo su Espíritu, para que elevase nuestro espíritu tras de sí. Cristo asciende en cuerpo: ascendamos nosotros con nuestro espíritu. Así pues, si su ascensión fue corporal, sea la nuestra espiritual. ¿Por qué nos ha mostrado al Espíritu Santo como guía y conductor de nuestra ascensión si no es porque quiso que nuestro ascenso fuera espiritual ya en esta vida? Pues para nuestra futura ascensión corporal vendrá él mismo en el cuerpo que asumió para nosotros, según estas palabras: *Así vendrá como lo visteis ir al cielo* (Hch 1, 11). Así pues, ascendamos con nuestro espíritu, ascendamos con nuestra inteligencia al lugar a donde todavía por el momento no podemos ascender con nuestro cuerpo.

Poca cosa nos debe parecer ascender hasta los secretos del primer cielo a través de la contemplación de la mente. Por eso ascendamos del primero al segundo y del segundo al tercero. A los que por medio de la contemplación ascienden de lo visible a lo invisible, de lo corporal a lo espiritual, les sale al encuentro en primer lugar la reflexión sobre la inmortalidad, después la reflexión sobre la incorruptibilidad y en tercer lugar la reflexión sobre la eternidad. He aquí la triple región de la inmortalidad, la incorruptibilidad y la eternidad. La primera es la del espíritu humano, la segunda la del espíritu angélico y la tercera la del espíritu de Dios<sup>3</sup>. En efecto, el espíritu humano posee la inmortalidad como si se tratase de una herencia a la que tiene derecho, de la que no se puede ver desposeído ningún periodo de tiempo, por largo que sea: es necesario que viva en la gloria o que persista en el sufrimiento eternamente. Por eso siempre que el espíritu humano se aferra a objetos terrenales y transitorios se traiciona, por decirlo así, a sí mismo y desciende por debajo de lo que es. Para él ascender al primer cielo no es más que volver a sí mismo, dirigir su pensamiento y su actuación hacia lo inmortal y lo que es digno de él<sup>4</sup>.

Sin embargo, la incorruptibilidad se encuentra muy por encima de él y no la puede llegar a poseer en esta vida. Pero lo que no tiene en esta vida lo puede alcanzar por el mérito de sus virtudes: para él

que se pueden alcanzar en esta vida, esto es, por la fe, por la razón y finalmente por la contemplación. El hombre, a no ser que sea en un *excessus mentis*, no puede elevarse por encima de la razón.

4. Esto recuerda a la máxima del oráculo de Delfos, que exhortaba a sus visitantes a conocerse a sí mismos, y que es recurrente en la filosofía medieval. La filosofía cristiana retoma esta máxima para recordar al hombre que ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios y que, como tal, es capaz de acercarse a su Creador e incluso de unirse místicamente con él.