



Pontificia Universidad Católica de Chile  
Facultad de Teología

LA TRINIDAD Y LA RAZÓN

Una aproximación al *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor  
desde la perspectiva de la teología fundamental

por

SUNG YOUNG YUN

Tesis presentada a la Facultad de Teología  
de la Pontificia Universidad Católica de Chile,  
para optar al grado académico de Magíster en Teología Fundamental

Profesor guía:  
Rodrigo Polanco

Mayo 2019  
Santiago, Chile



© 2019, SUNG YOUNG YUN

Está permitido a otros compartir esta obra, siempre y cuando se indique su título y autor. No está permitido alterarla de forma alguna ni usarla comercialmente.

a mi madre

*Hwa Kyung Kim*

## AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer a todos quienes contribuyeron para llegar a esta instancia. Desde el primer momento en que ingresé a la Facultad de Teología de PUC, no he vivido más que generosidad y amabilidad, tanto en lo económico como en lo académico, y en especial, el trato hacia uno que es forastero en todo sentido de la palabra. Agradezco a los profesores, por sus enseñanzas provocadoras, y especialmente al Dr. Rodrigo Polanco, quien me ha respaldado desde la gestación del proyecto de investigación, animándome con valiosos consejos y reconocimientos. Mi gratitud es también al *comperegrino* Cristián Cabrera, por animarme a seguir en este camino.

Estoy muy agradecido de la Iglesia Comunidad Bautista, del Seminario Teológico Bautista de Santiago y de la Fundación Educacional Diego Thompson, por permitirme disponer del tiempo necesario y recursos para la investigación.

Es tanta la deuda que tengo a mi familia que unas líneas de agradecimiento no serán suficientes para redimirme de todas esas ausencias. Sin la comprensión y paciencia de mis amadas, Katia, Ysl Paula y Sohyoun Loreto, no hubiera sido posible empezar siquiera.

Agradezco a Dios por la comunión y sostén en todo momento.

## ÍNDICE

Agradecimiento .....	iii
Introducción .....	1
I.    El lugar de la razón en el encuentro del ser humano con la Trinidad .....	9
1.    El potencial y la limitación de la razón humana en conocer la Trinidad .....	10
2.    La razón humana ante las fuentes de autoridad .....	23
II.   La naturaleza racional y personal de la Trinidad implica que el encuentro entre la realidad divina y el ser humano tiene que darse en libertad .....	31
1.    La naturaleza racional de la Trinidad .....	32
2.    La naturaleza racional y personal de la Trinidad y del ser humano se evidencia en la libertad .....	46
III.  La razón posibilita al ser humano participar de la felicidad suprema, inspirado por el amor supremo .....	57
1.    Las procesiones reflejan la racionalidad del amor interpersonal en la Trinidad .....	59
2.    El encuentro entre la Trinidad y el ser humano es posible por el carácter racional de ambos e inspirado por «el amor debido» .....	67
Conclusión .....	79
Bibliografía .....	83

## INTRODUCCIÓN

En junio de 2013, Francisco exhortó a los creyentes, por medio de la encíclica *Lumen Fidei*<sup>1</sup>, a «recuperar el carácter luminoso propio de la fe» puesto que ella es capaz de «iluminar *toda* la existencia del hombre». En su invitación a vivir la fe que «nace del encuentro con el Dios vivo»<sup>2</sup>, el papa no desatiende la búsqueda de la Iglesia en el Concilio Vaticano I por medio de la *Dei Filius*<sup>3</sup>: la inteligencia de la fe. El prelado supremo de la iglesia católica romana proclama:

Al tratarse de una luz, la fe nos invita a adentrarnos en ella, a explorar cada vez más los horizontes que ilumina, para conocer mejor lo que amamos. De este deseo nace la teología cristiana. ... Los grandes doctores y teólogos medievales han indicado que la teología, como ciencia de la fe, es una participación en el conocimiento que Dios tiene de sí mismo. La teología, por tanto, no es solamente palabra sobre Dios, sino ante todo acogida y búsqueda de una inteligencia más profunda de esa palabra que Dios nos dirige, palabra que Dios pronuncia sobre sí mismo, porque es un diálogo eterno de comunión, y admite al hombre dentro de este diálogo<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> La encíclica «Lumen Fidei» (2013) de Francisco había sido preparada en gran parte por Benedicto XVI «en el contexto del ‘Año de la Fe’, convocado en 2012». Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia* (Barcelona: Herder, 2017), 1503.

<sup>2</sup> Francisco, «Lumen Fidei», *El Magisterio de la Iglesia*, 1504.

<sup>3</sup> 24 de abril 1870 (Concilio Vaticano I, Constitución): «Pero, aunque la fe esté por encima de la razón, sin embargo ninguna verdadera disensión puede jamás darse entre la fe y la razón (*nulla tamen umquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest*), como quiera que el mismo Dios que revela los misterios e infunde la fe, puso dentro del alma humana la luz de la razón» (Constitución dogmática *Dei Filius* sobre la fe católica, *El Magisterio de la Iglesia*, 770); por otro lado, la misma constitución condena el racionalismo: «Si alguno dijere que en la revelación divina no se contiene ningún verdadero y propiamente dicho misterio, sino que todos los dogmas de la fe pueden ser entendidos y demostrados por medio de la razón debidamente cultivada partiendo de sus principios naturales, sea anatema» (774).

<sup>4</sup> Francisco, «Lumen Fidei», *El Magisterio de la Iglesia*, 1506-1507.

Estas palabras de Francisco, a su vez, confirman el espíritu de la *Fides et ratio*: «Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario, cae en el grave peligro de ser reducida a mito o superstición»<sup>5</sup>.

Precisamente, Ricardo de San Víctor (†1173) se encontraba en esta búsqueda de la inteligencia de la fe, que sigue siendo un desafío actual, y que ha sido vivida con mayor intensidad a partir de la escolástica medieval —tal como destaca quien preside la Iglesia—. A pesar de haber sido el prior y *magister* de la Escuela de San Víctor<sup>6</sup>, Ricardo ha sido eclipsado por la figura de la época, santo Tomás de Aquino<sup>7</sup>, lo que explica las escasas noticias que se conservan de él<sup>8</sup>. Empero, la

---

<sup>5</sup> *Encíclicas de Juan Pablo II. 13, Carta Encíclica Fides et ratio del Sumo Pontífice Juan Pablo II a los Obispos de la Iglesia Católica Sobre las Relaciones entre Fe y Razón* (Madrid: EDIBESA, 2003), 1557.

<sup>6</sup> Cf. Maximino Arias Reyer, «‘Al principio amaba el amor’. La doctrina de la Trinidad en Ricardo de San Víctor», *Teología y Vida*, vol. XXXI (1990): 165-167. El profesor Arias Reyer describe concizamente la Escuela de San Víctor.

<sup>7</sup> Cf. Arias, «Al principio amaba el amor», 163-164. Arias escribe: «en esta búsqueda se encuentra con un humilde teólogo del siglo XII, que hizo de la caridad el principio para conocer que Dios era tripersonal: Ricardo de San Víctor. Por eso ha empezado a ser actual y a resucitar en nuestro tiempo. Hay épocas que resucitan muertos. [...] la teología trinitaria está representada por dos tradiciones: la oriental y la occidental; y que dentro de la occidental hay nuevamente dos tendencias: la agustiniana-tomista y la más personalista, comunitaria y cercana a la oriental, cuyo representante eximio sería Ricardo. Esta tradición habría sido interrumpida por la fuerza de la síntesis de Santo Tomás...». Cf. Ángel Cordovilla Pérez, en el «Prólogo en Perspectiva Teológica» de la edición española del *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor (p. 7): «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 [...]».

<sup>8</sup> Cf. Richard de Saint-Victor, *La Trinité*, ed. por Gaston Salet (París: Les Éditions du Cerf, 1959), 7: El editor de la versión francesa empieza la «Introducción» con estas palabras: *De la vie de Richard de Saint-Victor l'histoire n'a pas retenu grand'chose. Elle ignore la chronologie de ses œuvres et par conséquent la date du De Trinitate*. Cf. Ricardo de San Víctor, *La Trinidad*, trad. por Eduardo Otero Pereira (Salamanca: Sígueme, 2015), 13-14. En la introducción a la edición española, Eduardo Otero Pereira señala que lo que sabemos de la vida de nuestro autor es «gracias a Jean de Toulouse y a las cartas del propio Ricardo». Por esta escasez de fuentes de información,

vida y obras de Ricardo fueron redescubiertas en la segunda mitad del siglo XX<sup>9</sup>. Las huellas que encontramos en los autores que lo sucedieron<sup>10</sup> y, además, la existencia de numerosas copias de su principal obra, prueban que sus escritos eran ampliamente leídos en los siglos inmediatos a su publicación<sup>11</sup>. Aunque

---

desconocemos la fecha y el lugar de nacimiento de Ricardo. Continúa Eduardo Otero que, aunque Jean de Toulouse afirma que «Ricardo había ingresado en la abadía de San Víctor en tiempos Gilduino (1113-1155), y que fue discípulo de Hugo de San Víctor», Ottaviano, quien publicó en 1933 sobre la vida, obra y pensamiento de nuestro autor, «considera que nada en sus escritos demuestra que Ricardo hubiese conocido directamente a Hugo, si bien su influjo se aprecia en nuestro autor». Con todo, «Jean de Toulouse piensa que Ricardo fue promovido al cargo de subprior hacia 1159, según prueba la presencia de su firma en documentos de esa época, y que a partir de 1162 sucedió en el priorato a Nantero. Asimismo conjetura que se mantuvo en esta responsabilidad hasta su muerte el 10 de marzo de 1173».

<sup>9</sup> Cordovilla, en el «Prólogo en Perspectiva Teológica» de la edición española del *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor (p. 7).

<sup>10</sup> Cf. Gilles Emery, *La Teología Trinitaria de Santo Tomás de Aquino* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2008), en 40-41, Emery comenta la influencia de Ricardo de San Víctor sobre san Buenaventura; de 155 a 180, consideraciones de santo Tomás sobre el concepto de persona de Ricardo; en 304, la recepción de la idea de cómo el Hijo es la Imagen del Padre por parte de santo Tomás; en 331-339 Emery expone la evaluación que santo Tomás hace de una de las ideas centrales del Victorino: «el amor mutuo del Padre y del Hijo»; en 448-450, la influencia de Ricardo sobre san Buenaventura en lo relativo a los atributos y las propiedades de las personas divinas. Cf. también, San Buenaventura, *Obras I. Dios y las criaturas* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010), 525, en *Itinerario del alma a Dios*, Cap. VI, refiriéndose al amor de las personas divinas, san Buenaventura usa el lenguaje usado por el teólogo victorino en el *De Trinitate*: «el amor gratuito» y «el amor debido». Cf. H.-F. Dondaine, *Saint Thomas d'Aquin, Somme Theologique. La Trinité II*. (Paris-Tournai-Rome, 1962), 395 —citado por Ricardo Ferrara, *El Misterio de Dios. Correspondencias y Paradojas* (Salamanca: Sígueme, 2005), 426—. Dondaine afirma que «la teología del siglo XIII permanece a la vez en la perspectiva de Agustín y bajo la fascinación de Ricardo». Luego de citar esta afirmación, Ferrara señala que san Buenaventura y santo Tomás, «en mayor o menor grado, toman de Ricardo la idea del 'condilecto' y la aplican al Espíritu como Amor personal, distinto del amor esencial y nocional» (Ricardo Ferrara, *El Misterio de Dios*, 426-427).

<sup>11</sup> Cf. Ricardo de San Víctor, *La Trinidad*, 22. Al escribir sobre la «transmisión y repercusiones» del *De Trinitate*, Eduardo Otero dice: «Como señala el estudio de Rudolf Goy, el *De Trinitate* ha llegado hasta nosotros en 74 manuscritos, la mayor parte de los siglos XIII y XIV, hecho que demuestra la gran difusión de la que gozó esta obra en los siglos inmediatos a su publicación. Teólogos como Alejandro de Hales, Buenaventura, Tomás de Aquino y Duns Escoto, por nombrar solamente a algunos de los más destacados, conocen y citan el *De Trinitate*».

Ricardo ha sido reconocido en la posteridad más por su genio contemplativo<sup>12</sup>, plasmado en sus obras espirituales tales como *Beniamin minor o De praeparationes animae ad contemplandum* y *Beniamin maior o De gratia contemplationis*, su «obra emblemática»<sup>13</sup> es, sin duda, el *De Trinitate*<sup>14</sup>.

Si bien las obras de Ricardo de San Víctor han incidido en los períodos inmediatamente posteriores, es en la época actual que su teología ha causado un fuerte impacto y ha sido de una gran contribución. Maximino Arias Reyerros ha sintetizado el porqué de la actualidad del pensamiento trinitario de Ricardo de esta manera:

La teología se ha vuelto de unos años acá trinitaria [...] Cualquier tema teológico que se trate hoy ha de ser con una perspectiva trinitaria. La bibliografía trinitaria

---

<sup>12</sup> San Buenaventura, *Obras I*, 548: el teólogo franciscano menciona a Ricardo de San Víctor junto a San Agustín, San Gregorio, San Dionisio, San Anselmo, San Bernardo y Hugo de San Víctor, como quien descuella en la contemplación.

<sup>13</sup> Cf. Ricardo de San Víctor, *La Trinidad*, 15.

<sup>14</sup> Cf. Ricardo de San Víctor, *La Trinidad*, 18-19. Eduardo Otero argumenta que la fecha de composición debe ser entre 1153 y 1162. Sobre las ediciones críticas y traducciones, cf. Arias, «Al principio amaba el amor», 171: «En la actualidad se posee la edición crítica del *De Trinitate* hecha por J. Ribailier, edición muy bien cuidada, que se basa sobre el manuscrito más antiguo, pero que ha tenido en cuenta todas las demás familias. En la colección *Sources Chrétiennes* aparece el texto de Migne, pero mejorado, con la traducción francesa, realizadas ambas, las mejoras y la traducción, por G. Salet. En la PL se encuentra también este texto, con muchas faltas, sobre todo de puntuación. Existe una traducción alemana realizada por Hans Urs von Balthasar». Complementamos la lista de traducciones con la Bibliografía que nos facilita Eduardo Otero en la edición española (Ricardo de San Víctor, *La Trinidad*, 24): G. A. Zinn, *The Twelve Patriarchs, The Mystical Ark, and Book Three on the 'Trinity'*. New York 1979, 373-398 (versión inglesa basada en la edición de Ribailier). H. U. von Balthasar, *Die Dreieinigkeit* (Christliche Meister 4), Einsiedeln 1980 (versión alemana basada en la edición de Ribailier). M. Spinelli, *Ricardo di San Vittore, 'La Trinità'* (Fonti Christiane per il terzo millennio 4), Roma 1990 (versión italiana). Ch. P. Evans, *Richard of St Victor. On the 'Trinity'*, en B. T. Coolman y D. Coulter (eds.), *A Selection of Works of Hugh, Richard and Adam of St Victor. Victorine Texts in Translation. Exegesis, Theology and Spirituality from the Abbey of St Victor* (Victorine Texts in Translation 1), Turnhout 2010, 197-382 (versión inglesa basada en la edición Ribailier)». Como se ha señalado en las notas anteriores, el *De Trinitate* fue traducido recientemente al español (Sígueme, 2015) por Eduardo Otero Pereira, comparando las ediciones críticas de Ribailier y de Salet.

abunda. Se dan visiones de conjunto amplias y bien informadas. No faltan buenos manuales. Para encontrar, sin embargo, el principio fundamental que dé base, fundamento y unidad al tratado de Trinidad, la teología actual busca en otras fuentes que en las del ser. Recurre a la interpretación de Dios como amor [...] Y en esta búsqueda se encuentra con un humilde teólogo del siglo XII, que hizo de la caridad el principio para conocer que Dios era tripersonal: Ricardo de San Víctor. Por eso ha empezado a ser actual y a resucitar en nuestro tiempo<sup>15</sup>.

Asimismo, Ángel Cordovilla afirma que «la teología trinitaria de Ricardo ha tenido en el llamado modelo social del siglo XX su mayor influencia en la teología actual. Autores como J. Moltmann, L. Boff y el propio Juan Pablo II se han remitido a este autor medieval para ilustrar su comprensión y explicación desde el amor interpersonal»<sup>16</sup>. El teólogo de Salamanca atribuye la razón del interés por la teología trinitaria del teólogo victorino a «un cierto agotamiento del modelo de la así llamada analogía psicológica agustiniana-tomista (*mens - notitia - amor*)», de modo que los teólogos de nuestro tiempo que son «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». Ricardo retoma la intuición de San Agustín, de articular la doctrina trinitaria a partir de la «experiencia humana del amor interpersonal (amante - amado - el amor)», proyecto abandonado por el obispo de Hipona pues consideraba que aquella «no aseguraba la unidad esencial divina», y con «riesgo de un triteísmo larvado». El teólogo victorino, junto con incluir la alteridad en «un amor comunicativo, extático y trinitario» a «cada una de las personas divinas, unidas en el amor inefable», «tuvo que revisar la definición del concepto de persona propuesto por

---

<sup>15</sup> Arias, «Al principio amaba el amor», 163.

<sup>16</sup> Ángel Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012), 425.

Boecio varios siglos antes y que se había convertido en lugar común de la teología», proponiendo el cambio de «sustancia individual» por la «existencia incomunicable». De manera que, «cada persona es su amor, o sea, la forma como es amando: dándose enteramente (Padre), recibiendo y dándose (Hijo), recibiendo enteramente (Espíritu)», logrando apreciar «el dinamismo del amor como ser de Dios»<sup>17</sup>.

Este es el contexto teológico de nuestra investigación del *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor, que tiene como objeto responder a la pregunta «cuál es el papel de la razón en el encuentro entre la Trinidad y el ser humano en libertad y amor relacional en alteridad». Esta pregunta presupone varios aspectos que configuran la obra de Ricardo, y al mismo tiempo sirve como guía para el desarrollo de nuestra indagación. En el primer capítulo, constataremos que nuestro autor no sólo se esfuerza en escribir con riguroso razonamiento, sino que deja entrever en sus líneas el potencial —y las limitaciones— de la razón humana como una vía válida de encuentro con la Trinidad, pues confía en que Dios mismo ha dejado huellas de su divinidad en la creación, y el poder contemplarla es un don.

En el segundo capítulo, observaremos la forma en que Ricardo de San Víctor, desde la perspectiva de la unidad de la substancia divina, aborda los atributos de Dios —el supremo poder, la suprema sabiduría y la suprema bondad—, de los cuales nuestro autor infiere la naturaleza racional y personal de la Trinidad, que se ven reflejadas en el ser humano en cuanto lleva la imagen divina que lo consti-

---

<sup>17</sup> Cordovilla, en el «Prólogo en Perspectiva Teológica» de la edición española del *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor (p. 7-8).

tuye en alteridad capaz de gozar de una comunión con Dios. Ahora bien, Ricardo está consciente de la distancia abismante entre ambas realidades. Sin embargo, la posibilidad de que la razón humana pueda contemplar la Trinidad se encuentra justamente allí, en las desemejanzas, y en el eterno dar y recibir la suprema caridad de las Personas divinas en una realidad racional perfecta que equivale a la suprema felicidad.

Por lo tanto, en el último capítulo investigaremos el carácter racional del amor interpersonal de la Trinidad que posibilita a la persona humana poder contemplarla y participar en su comunión y felicidad. Desde esta perspectiva, nuestro interés investigativo no sólo está enfocado en la capacidad racional del ser humano, sino también, en la racionalidad de la propia Trinidad propuesta en el *De Trinitate*.

Pues bien, para llevar a cabo la investigación, usamos la traducción al español realizada por Eduardo Otero Pereira<sup>18</sup>, en una edición bilingüe cuidadosamente elaborada, agregando notas críticas y referenciales de las citas bíblicas, patrísticas y de los teólogos contemporáneos. Hemos recurrido a reducidas fuentes bibliográficas, puesto que son escasos los estudios sobre Ricardo de San Víctor, y la carencia de materiales se vuelve más crítica por cuanto nuestro tema no trata directamente acerca de su proyecto teológico principal: el amor interpersonal de las personas de la Trinidad. Frente a la dificultad de encontrar obras especializadas en Ricardo de San Víctor y su pensamiento para fines de nuestra

---

<sup>18</sup> Ricardo de San Víctor, *La Trinidad* (Salamanca: Sígueme, 2015). Prologa Ángel Cordovilla Pérez y Eduardo Otero Pereira agregó una nota introductoria junto a una bibliografía actualizada del estudio victorino.

investigación, para probar y enriquecer las ideas desarrolladas hemos recurrido a las obras de carácter histórico, dogmático y de teología trinitaria, considerando la seriedad de sus autores.

Por último, cabe señalar que hemos reservado el cuerpo de la investigación exclusivamente para sistematizar el pensamiento de Ricardo de San Víctor. Las intervenciones de otros autores y nuestras observaciones, que pudieran distraer del desarrollo de los objetivos propuestos, las hemos agregado en las notas a pie de página junto con las referencias de las citas del *De Trinitate*. Así también, hemos agregado textos en latín sólo cuando los hemos considerado importantes para aclarar su sentido o para verificar la traducción. Para facilitar la diferenciación de textos en idiomas extranjeros, los hemos dispuesto en formato *cursiva*.

## CAPÍTULO I

### El lugar de la razón en el encuentro del ser humano con la Trinidad

Antes de analizar en detalle el papel de la razón en el encuentro entre la Trinidad y el ser humano, plantearemos algunos aspectos fundamentales de la razón en el *De Trinitate*. En el inicio de su obra, Ricardo de San Víctor afirma que «al conocimiento de las realidades celestiales solo nos elevamos unas veces a través de la razón y otras a través de la fe»<sup>19</sup>. Con esta afirmación, a primera vista, pareciera que el teólogo victorino reconoce dos vías que se distinguen claramente. Sin embargo, como notaremos a medida que avancemos nuestra investigación, en el pensamiento del Victorino entre el creer y el comprender hay una estrecha relación de mutuo requerimiento<sup>20</sup>, y en ésta el creyente puede y debe aspirar al

---

<sup>19</sup> Cf. *De Trin.*, I.1, 41. Cf. Maximino Arias Reyero, «Fe y Razón: las razones necesarias en el *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor». *Teología y Vida*, vol. XXXII, n.º 4 (1991): 297. Sobre las posibilidades de la fe y de la razón para escrutar los conocimientos de las verdades eternas en el *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor, Maximino Arias escribe: «Entre la razón y la fe se da una cierta coincidencia de fines: ambas llegan o dan a conocer verdades eternas». Cf. también Juan Pablo II, «Fides et ratio», 1485. Es digno de destacar que Juan Pablo II comienza su encíclica (FR) con palabras semejantes a las de Ricardo de San Víctor: «La fe y la razón (*Fides et ratio*) son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad [...] y, en definitiva, de conocerle a Él».

<sup>20</sup> Arias nos ayuda a valorar el pensamiento de Ricardo de San Víctor sobre la relación fe y razón en su ambiente histórico: «En lo que se refiere a la relación entre razón y fe podríamos situar las opciones que se dan comparando dos grandes hombres: Pedro Abelardo y Bernardo de Claraval. Son dos actitudes diferentes, enfrentadas, polémicas, intolerantes. Mientras que Abelardo, ‘primer hombre moderno’, un hombre libre, audaz, de vida movida, parte de la relación fe-razón, San Bernardo, su antípoda, ‘último padre de la Iglesia’, custodio de la ortodoxia, ni aprecia el saber profano ni se complace en razonamientos, parte en su teología de la relación entre fe-amor. Abelardo busca la comprensión de la fe, la inteligibilidad de la fe mediante un esfuerzo razonable, la defensa de la fe ayudada por la razón; pero en su vida real sucumbe ante el atormentado y doloroso amor humano, que logra transformar en amor a Jesucristo. San Bernardo busca que la fe se verifique en la vida, que la fe esté llena de amor, de piedad, desconfiando de la

encuentro con la realidad divina. En este capítulo estudiaremos, por consiguiente, el potencial y la limitación de la razón para proporcionar el conocimiento de la Trinidad y su relación con las fuentes de autoridad.

## 1. El potencial y la limitación de la razón humana en conocer la Trinidad

Aunque las primeras palabras de Ricardo de San Víctor son de gran entusiasmo y de motivación para no conformarse sólo en creer en aquellas verdades acerca de Dios sino indagar con razonamientos<sup>21</sup>, él está consciente también que el ser humano tiene sus dificultades que son propias de su naturaleza. En este sentido el Victorino se pregunta: «¿a quién puede sorprender que nuestra inteligencia se oscurezca ante los arcanos de la divinidad, puesto que casi en todo momento se encuentra manchada por el polvo de los pensamientos mundanos?»<sup>22</sup>. Sin embargo, pese a que nuestra condición de criatura esté afectada por el pecado, afirma Ricardo, esta no impide que «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»<sup>23</sup>. De hecho, el teólogo victorino sostiene que la razón humana tiene las

---

ciencia y de los filósofos; pero en su vida real sucumbe ante la tentación de un cierto poder y pierde, a veces, los estribos, pero alcanza la santidad [...] —Continua Arias— Entre estos dos grandes hombres podemos situar a Ricardo de San Víctor» (Arias, «Fe y Razón: las razones necesarias», 295-296).

<sup>21</sup> Cf. *De Trin., Prologus*, 33.

<sup>22</sup> Cf. *De Trin., Prologus*, 33.

<sup>23</sup> Cf. *De Trin., Prologus*, 33. Reflexionando sobre el alcance de la inteligencia de la fe en la reflexión victorina, Arias escribe: «la inteligencia de la fe no supera a la misma fe. La inteligencia llegará en su razonamiento a comprender las verdades de fe, a ver que entre la razón y la fe no hay

condiciones para poder contemplar en espíritu hasta el tercer cielo de la eternidad de Dios:

al primer cielo se asciende por el hecho de ser hombre, al segundo a través de las virtudes y al tercero a través del intelecto. A este último cielo eleva el espíritu de Cristo a los hombres espirituales, a quienes el privilegio de la gracia reveladora ilumina de manera más intensa y más profunda que a los demás. Nos alzamos hasta este cielo por obra del Espíritu que nos eleva cada vez que la gracia de la contemplación nos lleva a la comprensión de lo eterno<sup>24</sup>.

Esta confianza del Victorino en que la realidad divina está al alcance de la razón humana para ser comprendida se debe no sólo a la asistencia del espíritu de Cristo, sino también a que ha entendido que el mismo Dios ha dejado las huellas de su divinidad en la naturaleza creada<sup>25</sup>. Para sostener tal convicción, Ricardo en reiteradas ocasiones se apoya en el testimonio de Romanos 1, 20: «Pues lo que Dios tiene de invisible se revela al intelecto a través de las criaturas»<sup>26</sup>, y desde

---

contradicción. Pero no encontrará las verdades que no haya confesado la fe» (Arias, «Fe y Razón: las razones necesarias», 304).

<sup>24</sup> *De Trin.*, Prologus, 37: *Ad primum itaque celum ascenditur actualiter, ad secundum virtualiter, ad tertium intellectualiter. Ad hoc utique ultimum celum spirituales viros Spiritus Christi sublevat, quos revelantis gratie prerogativa ceteris altius pleniusque illustrat. Totiens enim ad hoc celum spiritu sublevante attollimur, quotiens per contemplationis gratiam ad eternorum intelligentiam promovemur.*

<sup>25</sup> Cf. Hans Urs von Balthasar, *Gloria 2. Estilos Eclesiásticos. Ireneo. Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura*. (Madrid: Encuentro, 1986) 255-256. Con respecto a las corrientes que han dado «cabida en su teología al estudio de la belleza», von Balthasar destaca, junto a Buenaventura, «la de Agustín: la filosofía del amor, la imagen trinitaria en el espíritu creado; la irradiación luminosa y la inhabitación de la verdad eterna en el espíritu de la criatura como *magister interior* personal». La doctrina agustiniana de la Trinidad pasa de Dionisio a Ricardo de San Víctor creando una combinación de pensamiento en que «la Trinidad se revela de verdad en su derramamiento sobre el mundo en la creación y en la encarnación, mostrándose como el fundamento y el *a priori* de todo lo creado».

<sup>26</sup> *De Trin.*, I.8, 53: *Invisibilia enim Dei, a creatura mundi, per ea que facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Ricardo cita el texto paulino 5 veces más a lo largo del *De Trinitate*: I.10; V.6; VI.1; VI.15; VI.17. En estas últimas falta la frase *a creatura mundi*. Cada vez que nuestro autor cita Rom 1, 20 compara la naturaleza humana con la divina. En las dos primeras veces en el *Liber Primus* constata la posibilidad de inferir lo invisible y lo eterno a partir de lo visible y lo efímero.

este convencimiento desarrolla múltiples razonamientos, comenzando por la existencia necesaria de un ser eterno hasta los temas más complejos de la Trinidad como la procesión, la generación y la unidad de la substancia y la pluralidad de personas.

Reflexionando sobre los vestigios de Dios que se dan en la creación a partir de las diversas categorías del existir, Ricardo afirma que «en todo ser se pueden distinguir tres modos de existir»; a saber: «o bien lo es desde la eternidad y por sí mismo; o al contrario, no lo es desde la eternidad ni por sí mismo; o de manera intermedia entre estos dos extremos, lo es desde la eternidad, pero no por sí mismo»<sup>27</sup>. Con esta distinción San Víctor argumenta que a la razón le consta que existen muchísimos seres que no han existido desde la eternidad<sup>28</sup>, puesto que

---

En la cita del *Liber Quintus*, usando la metáfora de la escalera para subir a un lugar alto y la del espejo, compara las procesiones mediatas e inmediatas de las personas humanas y de las personas divinas. Asimismo, en el *Liber Sextus* Ricardo recurre al texto de Romanos para investigar sobre los modos de procesión de las personas divinas y sus relaciones. Cf. I.9, 53; VI.23, 333-335. Cf. Yves Congar, *El Espíritu Santo* (Barcelona: Herder, 1983), 544. Investigando acerca de la contribución de Ricardo de San Víctor para el desarrollo de la pneumatología, Y. Congar escribe sobre el uso que da nuestro autor de la cita Rom 1,20: «la especulación de Ricardo no es una pura deducción de metafísica sagrada. No sólo presupone la revelación —arranca de las expresiones de la fe—, sino también de la experiencia espiritual. Hace un llamado expreso a ella (III, 5; ver III, 16: la dulzura de la amistad presupone la experiencia). Este apoyo en la experiencia humana del amor en su estado y grado más intenso estaba justificado por el enunciado paulino, citado hasta diez veces en un escrito parco en citas. ‘Porque las perfecciones invisibles de Dios, desde la creación del mundo, se hacen claramente visibles a través de sus obras’ (Rom 1,20). Pero la innovación de esta experiencia no se prolonga en una búsqueda de la vida del Espíritu en la historia o en la economía. Ricardo nos ofrece una teología de la Tercera Persona, no una ‘pneumatología’ plena».

<sup>27</sup> *De Trin.*, I.6, 49: *omne esse triplici distinguitur ratione [...] aut ab eterno et a semetipso, aut e contrario nec ab eterno nec a semetipso, aut mediate inter hec duo ab eterno quidem nec tamen a semetipso.*

<sup>28</sup> Cf. *De Trin.*, I.6, 49.

«sin cesar vemos que unos seres desaparecen, otros les suceden y que lo que antes no existía comienza a existir»<sup>29</sup>.

En consecuencia, comenta Ricardo, el conocimiento obtenido de la experiencia cotidiana, de la observación de la naturaleza y de las obras del hombre, permite inferir nuestras propias conclusiones acerca de las realidades que sobrepasan toda experiencia<sup>30</sup>. Sobre esta toma de conciencia de lo eterno a partir de lo efímero, Ricardo de San Víctor escribe:

precisamente a partir del ser que ni es eterno ni existe por sí mismo se puede deducir la existencia de aquel ser que existe por sí mismo y por eso mismo es también eterno. Pues, si no hubiera nada que no pudiese existir por sí mismo, no habría nada que pudiera hacer existir a los seres que no reciben la existencia de sí mismos ni la pueden tener por sí mismo. Por eso hay que admitir que hay algo que existe por sí mismo y, como se ha dicho ya antes, también desde la eternidad [...] De esta manera, mediante la razón deducimos lo invisible a partir de lo visible, lo eterno a partir de lo transitorio, lo supraterrrestre a partir de lo terrestre, lo divino a partir de lo humano<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Cf. *De Trin.*, I.6, 49.

<sup>30</sup> Cf. *De Trin.*, I.7, 51. Sobre el método teológico del Victorino, también cf. Ángel Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 420: «Pues desde esta convicción de que todo nos habla de Dios y en todo lugar podemos mirar para aprender y avanzar en el conocimiento de Dios, Ricardo realiza su tratado. No obstante, no hay una aplicación directa de la realidad creada a la realidad divina. Para evitar el posible antropomorfismo, Ricardo recurre a la *traslatio* de lo humano a lo divino, es decir, a la analogía, en la forma de aplicar a Dios atributos o nombres que proceden de la experiencia humana».

<sup>31</sup> *De Trin.*, I.8, 51-53: *Sed ex illo esse quod non est ab eterno nec a semetipso, ratiocinando colligitur et illud esse quod est a semetipso, et eo ipso quidem etiam ab eterno. Nam si nichil a semetipso fuisset, non esset omnino unde ea existere potuissent que suum esse a semetipsis non habent, nec habere valent. Convincitur itaque aliquid esse a semetipso, et eo ipso, uti jam dictum est, etiam ab eterno [...] Sic sane ex eis que videmus, ratiocinando colligimus et ea esse que non videmus, ex transitoriis eterna, ex mundanis supermundana, ex humanis divina.* Cf. también I.10, 55.

Estas palabras expresan la plena seguridad de nuestro autor de poder contemplar la realidad invisible de Dios por medio del proceso de razonamiento que tiene su inicio en aquellas realidades que conocemos por la experiencia cotidiana<sup>32</sup>. Más aún, siguiendo lo incoado en el planteamiento anterior, Ricardo observa la posibilidad de percibir la naturaleza divina a través de la naturaleza humana, tanto por la semejanza como por la desemejanza de ambas naturalezas.

Al afirmar esto, Ricardo está consciente de que la desemejanza es inmensa, pero también hay una gran semejanza, y considera que es posible «discernir gracias al juicio del alma racional, qué se puede admitir en razón de esta semejanza y qué hay que rechazar en razón de esta disimilitud»<sup>33</sup>. Sin embargo, advierte el Victorino, fijarse en la relación de las realidades humana y divina, el intentar

---

<sup>32</sup> Cf. *De Trin.*, I.10, 55. Cf. también, Anneliese Meis, «Razón y amor en la teología medieval incipiente: Aproximación desde la confluencia de las fuentes griegas y latinas». *Teología y Vida*, vol. XLIII (2002): 570: «Ricardo aporta una respuesta excepcionalmente profunda al remontar al interior de la misma Trinidad, iluminándola racionalmente desde la experiencia con las ‘razones necesarias’». Maximino Arias ha notado también sobre la particularidad del método teológico del victorino: «Hemos observado que Ricardo de San Víctor desea probar por razones lo que la fe propone para creer. Por tanto su razón no puede partir de la fe para realizar sus argumentos. La fe es el inicio, la acompañante, la suprema norma; pero no es el punto de partida interno a la razón. Este punto de partida interno es la experiencia. Y tiene que ser, como hemos visto anteriormente, una experiencia clara, indudable, de sólido fundamento» (Arias, «Fe y Razón: las razones necesarias», 305).

<sup>33</sup> Cf. *De Trin.*, VI.1, 277. De las indagaciones de Ricardo de San Víctor sobre esta materia, Arias destaca más bien las condiciones de desemejanza: «En la naturaleza creada se encuentran ciertas semejanzas que llevan a una inteligencia de lo divino. Naturalmente que hay que guardar ciertas proporciones para aplicar a Dios lo que tienen las criaturas. Pero, por otra parte, no se puede negar del creador aquellas perfecciones que tienen las criaturas. Ricardo habla de ‘semejanza’, aunque reconoce que es una semejanza externa más que interna ‘como por un espejo’. De todas formas se habla con claridad que la desemejanza entre lo creado y lo divino es más desemejante que la semejanza» (Arias, «Fe y Razón: las razones necesarias», 306). No obstante, por lo que constatamos en el mismo texto (VI.1, 277), creemos que el teólogo victorino es más optimista a pesar de las desemejanzas gracias al discernimiento de la razón (*juxta ratiocinantis animi judicium discernere*).

comprender la naturaleza divina por medio de la comparación de la semejanza y desemejanza, no significa que estas sean ni tan concluyentes ni tampoco que sean excluyentes entre sí. Nuestro autor cree más bien que, una se afirma gracias a la otra en razón de que «no hay una desemejanza sin semejanza, ni semejanza sin desemejanza»<sup>34</sup>. A continuación, indagaremos la manera en que Ricardo comprende y explica la semejanza y la desemejanza en función del potencial de la razón para conocer la Trinidad.

La semejanza entre la realidad divina y la naturaleza humana, a pesar de que esta última «parece muy alejada de aquella naturaleza única y excelsa», se debe a que el ser humano ha sido creado a imagen de Dios<sup>35</sup>. Si bien es cierto que para Ricardo, conforme a su apego a Rom 1, 20, en toda la creación se puede ver «la imagen pintada de Dios»<sup>36</sup>, no cabe la menor duda que en su pensamiento el ser humano es la criatura que tiene la imagen de Dios con mayor nitidez y, por esta razón, el Victorino describe la semejanza como «ver en el espejo de esta imagen divina»<sup>37</sup>.

En consecuencia, podemos descubrir en el *De Trinitate* muchos ejemplos de cómo el teólogo victorino compara la naturaleza y la experiencia humana<sup>38</sup> con la rea-

---

<sup>34</sup> *De Trin.*, VI.5, 285-287: *quidem nec dissimilitudo sine similitudine, nec similitudo sine dissimilitudine.*

<sup>35</sup> Cf. *De Trin.*, V.6, 233.

<sup>36</sup> Cf. *De Trin.*, VI.1, 277; también, VI.23, 333-335. Con razón, en ocasiones Ricardo recurre a las experiencias cotidianas y a los elementos de la naturaleza para explicar la realidad divina; por ejemplo, con la figura del sol-rayo-calor fundamenta la coeternidad de las personas divinas (cf. I.9, 53).

<sup>37</sup> *De Trin.*, VI.1, 277: *in hoc divine imaginis speculo cernere.*

<sup>38</sup> Mencionaremos algunos con citas que muestren el modo como Ricardo emplea la semejanza entre la naturaleza humana y la divina para indagar la Trinidad.

lidad divina, verbigracia: atributos<sup>39</sup>, propiedades<sup>40</sup>, los nombres<sup>41</sup>, la pluralidad y la igualdad<sup>42</sup>, la generación<sup>43</sup> y, también, la procesión de las personas de la Trinidad. Particularmente, al explicar la multiplicidad de modos de procesión en la Trinidad, Ricardo se sirve de la forma de producción de una persona a partir de otra persona y de los distintos grados de parentesco en los seres humanos<sup>44</sup>. Sobre este método analógico el Prior de San Víctor señala:

tenemos que investigar diligentemente en los seres humanos el orden en el proceder y buscar sagazmente en qué se parece esto a la realidad divina. Una vez que lleguemos a conocerlo y hayamos sacado una conclusión, como se suele hacer en teología, tendremos que transferir de lo humano a lo divino [...]»<sup>45</sup>.

---

<sup>39</sup> De los atributos divinos Ricardo escribe: «Todos nosotros sabemos y podemos comprobar por nuestra experiencia cotidiana en qué consisten la potencia, la sabiduría, la bondad o la caridad. Gracias a los conocimientos que tenemos acerca de esta materia podemos conocer, en mi opinión, aquello que sobrepasa la capacidad humana. Por medio de estas tres cualidades se expresa la forma y la imagen de la Trinidad suprema. Y nosotros disponemos como de una especie de espejo para poder ver lo que Dios tiene de invisible a través de sus criaturas [...] Ya ves cómo la trinidad de cosas nos lleva a considerar que a través de una analogía se nos muestra de qué manera se puede comprender lo que leemos acerca de las propiedades divinas» (*De Trin.*, VI.15, 309-311).

<sup>40</sup> *De Trin.*, II.12, 95: «Para designar una substancialidad individual no disponemos de un vocablo, pero para dar una mayor claridad a nuestra exposición podemos crear un término derivándolo de un nombre propio. Así pues, dígase ‘danielidad’ de Daniel, como humanidad de hombre. Por medio de ‘danielidad’ se ha de entender aquella substancialidad, o si se quiere, aquella subsistencia a partir de la que Daniel posee su ser, aquella substancia que él mismo es y de la que ninguna otra puede participar».

<sup>41</sup> Cf. *De Trin.*, VI.4-22, 283-333: «Quizás a alguien le sorprenda el hecho de que sean aplicables a la realidad divina términos en los que tan solo se ha visto una simple relación de similitud sin prestar atención a las coincidencias que se ponen de manifiesto a partir de la comparación de sus respectivas maneras de ser. En efecto, la naturaleza humana no admite que el hijo proceda solamente del padre según una operación de la naturaleza» (VI.4, 283-285).

<sup>42</sup> Cf. *De Trin.*, VI.23-25, 333-343: «de la misma manera en la naturaleza divina la sabiduría que engendra y la sabiduría engendada es una sola y la misma sabiduría, y en consecuencia una y la misma sustancia, pero con dos personas distintas» (VI.24).

<sup>43</sup> Cf. *De Trin.*, VI.15-19, 309-323.

<sup>44</sup> Cf. *De Trin.*, VI.1-9.

<sup>45</sup> Cf. *De Trin.*, VI.2, 279.

Sin embargo, en la analogía en busca de la huella de lo divino en lo humano, no siempre hay un paralelismo perfecto entre estas naturalezas. El Victorino está consciente de ello y advierte que, en un caso, «la naturaleza humana no admite que el hijo proceda solamente del padre según una operación de la naturaleza»<sup>46</sup> y, en otro caso, «en la naturaleza humana la procesión mediata es múltiple y multiforme, lo cual es absolutamente imposible en la naturaleza divina»<sup>47</sup>. Es más, refiriéndose al tema de la consubstancialidad de las personas divinas de quien es por la generación y de quien es por la procesión, Ricardo dice:

En lo que se refiere a la naturaleza humana, producir de sí mismo a alguien consubstancial a sí mismo es, según parece, lo mismo que procrear, que engendrar un hijo. Pero en la naturaleza divina, si uno se fija bien, esto es completamente diferente<sup>48</sup>.

¿Qué significan para nuestro teólogo estas dificultades en la analogía de la semejanza? Para Ricardo, en primer lugar, es un hecho que el «vocabulario común» tiene sus limitaciones «para trasladar desde las realidades humanas hasta las realidades divinas» y expresar lo que en la naturaleza humana no existe, por ejemplo, «una procesión que sea inmediata y que no sea principal», «el parentesco entre el Padre y el Hijo con respecto a la persona que procede del uno y del otro»<sup>49</sup>. Quien busca comprender la realidad divina por medio de la observación inteligente de la creación, de la experiencia cotidiana y de la naturaleza humana, entonces, debe advertirse que el lenguaje humano tiene sus limitaciones por su

---

<sup>46</sup> Cf. *De Trin.*, VI.4, 283-285.

<sup>47</sup> Cf. *De Trin.*, VI.2, 279.

<sup>48</sup> Cf. *De Trin.*, VI.17, 315. En otro lugar Ricardo explica así: «En efecto el aliento que procede del hombre, como es evidente no es consubstancial al hombre, pero el Espíritu de Dios es con toda certeza consubstancial y absolutamente igual a la persona de la que procede» (cf. VI.9, 293).

<sup>49</sup> Cf. *De Trin.*, VI.8, 291-293.

pobreza<sup>50</sup>, por la ambigüedad y por estar propenso al uso abusivo que no discierne lo «comunicable» y lo «incomunicable»<sup>51</sup>. No obstante esta condición de nuestro lenguaje, comenta Ricardo, hay que considerar que las mismas Sagradas Escrituras revelan las realidades divinas y sobrenaturales con palabras humanas y «muchas expresiones se emplean a propósito de manera menos propia para que seamos capaces de entenderlas a pesar de nuestras limitaciones»<sup>52</sup>. Para el Victorino, por tanto, la pobreza del lenguaje humano y cotidiano no es una barrera insuperable para comprender y explicar las realidades divinas con claridad.

Por lo demás, en segundo lugar, es una oportunidad para tomar conciencia de lo imposible de encontrar «una relación de proporcionalidad» entre la realidad divina y la realidad humana y, en consecuencia, enfatiza el teólogo de San Víctor,

---

<sup>50</sup> Cf. *De Trin.*, VI.18, 319: Ricardo reconoce que el empleo de las expresiones «generación» y «procesión» no ha sido de manera uniforme; III.18, 151: Al explicar la perfección y la suprema felicidad de las realidades divinas desde la pluralidad de personas, Ricardo justifica la adaptación al lenguaje humano por «el hecho de que lo encontramos a menudo en las Sagradas Escrituras»; IV.11, 185: al no encontrar una palabra adecuada, Ricardo crea el término «obtinencia» para expresar «la manera en que cada uno obtiene lo que se es de manera substancial»; V.20, 263: explicando sobre el amor supremo, Ricardo lamenta que tenga que usar las expresiones «gratuito» y «debido» para hablar de los sentimientos más profundo que experimentamos; cf. V.22, 267. VI.4, 283: aquí Ricardo explica que «la costumbre de llamar a una de las personas de la Trinidad ‘Padre’ y a la otra ‘Hijo’» es debido a que «en la naturaleza humana existen dos sexos» a diferencia de la naturaleza divina que no tiene ningún sexo, y «era conveniente que fuesen aplicados los términos que designan al sexo que tiene mayor dignidad a aquello que posee la suma dignidad»; argumento que hoy es inaceptable pero expresa la limitación del lenguaje. Cf. VI.11, 299; VI.16, 313-315; VI.18, 319; VI.20. Cf. Agustín, *De Trin.*, 1.1.2.

<sup>51</sup> Cf. *De Trin.*, II.13, 97-99. Aquí Ricardo argumenta sobre lo incomunicable de Dios, la sabiduría y la potencia, que no sólo no es comparable con lo que sucede en la realidad humana que ‘posee’ la sabiduría y la potencia, sino que tendríamos que usar «algún otro término adjunto» para expresar «la potencia o la sabiduría eterna e increada».

<sup>52</sup> Cf. *De Trin.*, VI.20, 325; también en III.18, 151; y VI.2, 281: «según la costumbre de las Sagradas Escrituras, solemos aplicar los términos del parentesco humano a las realidades divinas en razón de su similitud».

«elevar nuestros corazones a una inteligencia más alta y a no juzgar de manera temeraria misterios tan profundos desde un punto de vista humano»<sup>53</sup>.

Ahora bien, en la realidad creatural del hombre, condicionada por el modo de existencia que no es por sí misma ni es eterna, no sólo abundan similitudes inexactas respecto a la realidad divina; lo que más se encuentra en ella, después de todo, son desemejanzas. Pero, advierte Ricardo, justamente en aquella infinita disimilitud es en donde la razón humana encuentra también una posibilidad de aproximarse a la Trinidad. Así, la fórmula trinitaria «la pluralidad de personas en la unidad de la substancia»<sup>54</sup> puede ser entendida a partir de la naturaleza humana que tiene una asombrosa condición de desemejanza. Sobre esta disimilitud capaz de desvelar el más profundo misterio trinitario, San Víctor escribe:

establezcamos una comparación entre las conclusiones a las que llega la razón en la naturaleza divina mediante el raciocinio y las constataciones que hace la experiencia acerca de la naturaleza humana. En ambos casos existe unidad y en ambos casos existe pluralidad; en la naturaleza divina unidad de substancia, en la naturaleza humana unidad de persona; allí pluralidad de personas, aquí pluralidad de substancias; allí pluralidad de personas en la unidad de substancia (*pluralitas personarum in unitate substantie*), aquí pluralidad de substancias en la unidad de persona (*pluralitas substantiarum in unitate persone*). Mira cómo la naturaleza humana y la naturaleza divina parecen mirarse la una a la otra como dos realidades contrarias y cómo parece responder la una a la otra de manera antitética<sup>55</sup>.

No obstante, lo planteado hasta ahora, la posibilidad de conocer la Trinidad en base a argumentos racionales de la semejanza y la desemejanza, debe ser valorado en su justa medida tomando en consideración que nuestro autor es consciente,

---

<sup>53</sup> Cf. *De Trin.*, VI.4, 285.

<sup>54</sup> *De Trin.*, III.9, 137.

<sup>55</sup> *De Trin.*, III.9, 137. Cf. IV.10, 183-185; IV.25, 213-215.

también, de las limitaciones de la razón humana. De ahí que Ricardo subraya que la razón humana no puede pretender haber alcanzado con sus investigaciones «lo que Dios es» (*ipsam quod Deus est*), ni mucho menos creer que pueda ascender por encima de él, pues el pensamiento humano, aún con su perfección, ni siquiera puede llegar a rozar la realidad de Dios<sup>56</sup>, puesto que se trata de una «esencia supersubstancial» (*supersubstantialis essentia*) de absoluta simplicidad «que nada es inherente a ella como a un sujeto»<sup>57</sup>. Para ilustrar esta incapacidad de la razón humana de explorar la realidad divina, Ricardo, con cierta ironía, escribe:

Si su inmensidad se identifica con su bondad, ¿será bueno Dios en razón de su inmensidad? Si su bondad es idéntica a su inmensidad, ¿será inmenso en razón de su bondad? En realidad parece que la bondad tiene que ver con la cualidad, mientras que la inmensidad con la cantidad. ¿Qué significa esto? ¿Será grande en calidad y bueno en cantidad? ¿Para esto quién es suficiente? O bien, como su inmensidad y su bondad son idénticas a su substancia, ¿será bueno sin calidad y grande sin cantidad? ¿Para esto quién es suficiente? A causa de estas consideraciones, según pienso, es fácil comprender cuán inefable e incluso incomprensible es lo que la razón nos lleva a pensar sobre nuestro Dios a través de la argumentación lógica<sup>58</sup>.

Es evidente que para nuestro teólogo la razón por sí misma es incapaz de indagar la inmensidad de la divinidad<sup>59</sup>, pero sí —cualquier persona, incluso poco forma-

---

<sup>56</sup> Cf. *De Trin.*, I.19, 67; II.22, 111; IV.8, 181.

<sup>57</sup> Cf. *De Trin.*, II.22, 111.

<sup>58</sup> *De Trin.*, II.22, 111.

<sup>59</sup> *De Trin.*, III.25, 163: «En efecto, ¿qué inteligencia humana o angélica podrá llegar a comprender alguna vez, entre otras cosas, la inmensidad de la divinidad?». Comentando *De Trin.*, IV.3, 169-171, sobre los límites de la razón humana Arias escribe: «Igualmente que es, nuestro Ricardo de San Víctor, abiertamente positivo a las posibilidades de la inteligencia de la razón, es consciente de sus límites. La razón es capaz de demostrar racionalmente la unidad de la sustancia divina, que en la verdadera divinidad no puede faltar la pluralidad de la personas, a causa de la existencia en Dios de la perfecta caridad, o de la plenitud de la felicidad, que para que haya verdadera y plena caridad se necesitan tres personas, ni más ni menos, y que las personas tienen que ser iguales. Pero, al mismo tiempo, la razón no puede comprender que la eternidad de Dios, su inmensidad, su

da— puede darse cuenta de su incomprendibilidad<sup>60</sup>. Por lo demás, hay otros factores habituales del ser humano que dificultan a la razón acceder hasta la realidad divina. Hay que tomar en cuenta, advierte el Victorino, que es propio de los seres humanos juzgar más por la experiencia cotidiana que «por lo que les dicta la razón»<sup>61</sup>. Asimismo, observa Ricardo, el creyente admite fácilmente lo que dicta y persuade la regla de la fe (*fidei regula*), renunciando con ello a la búsqueda de la comprensión de lo que cree<sup>62</sup>.

Dado lo anterior, podemos inferir de la obra de Ricardo de San Víctor que el lugar de la razón es acompañar y co-laborar con la fe en la búsqueda de la Trinidad por parte del ser humano, posibilitando la comprensión y explicación de la realidad divina<sup>63</sup> y, así, el encuentro entre ambas realidades. Para ello la razón «acude a

---

omnipotencia sean iguales a su substancia. ¿Quién puede comprender su omnipotencia, su eternidad, su inmensidad? Los mismos que las predicán y las creen, los mismos teólogos no son capaces de comprenderlas. La razón no puede comprender que una substancia sean tres personas o que tres personas sean una substancia. Ambas cosas son incomprendibles, ninguna de ellas es, sin embargo, increíble» (Arias, «Fe y Razón: las razones necesarias», 301).

<sup>60</sup> Cf. *De Trin.*, II.21, 109.

<sup>61</sup> Cf. *De Trin.*, IV.8, 181. Sobre la experiencia como punto de partida de la razón, y de los razonamientos que se realizan constantemente en el pensamiento de Ricardo de San Víctor escribe Maximino Arias: «Es cierto que esta experiencia puede ser de realidades constatables por los sentidos, pero también de verdades lógicas que se comprenden inmediatamente, como también lo que todos los hombres conocen como por un instinto natural, por su misma conciencia, por la misma naturaleza de las cosas. El que no acepta estas verdades de experiencia puede ser llamado loco, estar fuera de juicio, desprovisto de razón». En seguida, reconociendo el proyecto del teólogo victorino para profundizar en la inteligencia de la fe, agrega: «La razón es una instancia superior a la experiencia, tiene la capacidad de pasar de lo visible a lo invisible, de lo transitorio a lo eterno, de lo mundano a lo supramundano, de lo humano a lo divino» (Arias, «Fe y Razón: las razones necesarias», 297-299).

<sup>62</sup> Cf. *De Trin.*, II.1, 77.

<sup>63</sup> Cf. *De Trin.*, *Prologus*, 33 y 37; I.3, 45; I.4, 45; III.10, 139: «De esta manera el hombre puede aprender por sí mismo, por decirlo así, por contraste, qué tiene que pensar lo que la fe le propone creer acerca de Dios»; IV.23, 335.

despertar a quien dormita en la fe»<sup>64</sup> y lo conduce hacia la plenitud y la perfección de su felicidad que tiene su origen y fundamento en la fe<sup>65</sup>. En el siguiente

---

<sup>64</sup> Cf. *De Trin.*, IV.8, 181.

<sup>65</sup> Es importante notar que la expresión ‘felicidad’ es clave para comprender el papel de la razón en la obra del Victorino. Para ello es necesario investigar y explicar el significado de lo que nuestro autor dice al comienzo de su obra acerca de la complementariedad de la fe y la razón: «Así pues, ¡qué gran entusiasmo nos conviene poner en la fe! En esta se fundamenta y se basa todo bien (*omne bonum*). Sin embargo, así como en la fe está el origen de todo bien (*totius boni*) también en el conocimiento está la consumación y la perfección de todo bien (*totius boni*). 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» (*De Trin.*, *Prologus*, 31-33). En estas palabras introductorias Ricardo instala «la consumación y la perfección de todo bien (*totius boni*) como el objetivo de la comprensión razonada de lo que creemos. Resulta importante, por ende, entender lo que significa para nuestro teólogo el término «bien». En el *De Trinitate*, nuestro autor distingue dos expresiones que se traducen como el «bien». Una es el «bien supremo» (*summum bonum*; cf. II.16-17, 101-105), tomada de San Agustín, y la otra, «todo bien» (*omne bonum* y *totius boni*; cf. *Prologus*, 33). Esta distinción se hace patente cuando Ricardo contrasta la perfección absoluta del «bien supremo», como condición de la «suprema felicidad» de Dios, «que él es para sí mismo su propio bien» y «feliz por sí mismo», frente la aspiración a la felicidad con «la plenitud y la perfección de todos los bienes (*bonorum omnium plenitudo atque perfectio*)», entendiéndose que no «es posible que el sumamente bueno y absolutamente perfecto esté compuesto de muchos bienes» (cf. II.16-17, 101-103). De esto inferimos que, cuando Ricardo dice en el Prólogo «¿Quién amará aquello de lo que no espera ningún bien?», lo que quiere decir es ‘¿quién deseará aquello de lo que no espera ninguna felicidad’ o ‘de lo que no espera nada que haga feliz’. Y lo mismo podemos inferir del siguiente texto traduciendo las expresiones «bien» y «bienaventurados» por la ‘felicidad’ y ‘felices’: «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 [...] también en el conocimiento está la consumación y la perfección de todo bien» (*Prologus*, 31-33). De modo que, la felicidad del ser humano, a diferencia del Sumo Bien que no puede ser mejorado ni aumentado (cf. II.16-17, 101-103; cf. también San Agustín, *De Trin.*, VIII.X.14, *summum bonum*), es susceptible de ser perfeccionada, llegando a la consumación y la perfección por medio del conocimiento razonado de las realidades divinas. Ver también, Gerhard Ludwig Müller, *Dogmática: Teoría y práctica de la teología* (Barcelona: Herder, 2009), 439; en esta misma línea Müller escribe destacando que la búsqueda del ser humano hacia la realidad trascendente va más allá de una comprensión ontológica: «A diferencia de Anselmo de Canterbury, concibe a Dios no como la realidad suprema, por encima de la cual no cabe imaginar nada mayor, sino como el bien supremo, por encima del cual no cabe desear nada mejor — *summum bonum, quo nihil melius intendi potest* (*trin.* I, 11.20; V, 3)». Cf. Ernesto Jesús Brotóns Tena, *Dios y la Felicidad. Historia y teología de una relación*, (Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 2013), 330-336. Este sacerdote diocesano de Zaragoza ha publicado recientemente un estudio sobre la relación entre Dios y la felicidad. Brotóns ofrece un análisis del pensamiento Victorino acerca de la felicidad como un apéndice del capítulo dedicado a San Agustín.

apartado examinaremos, precisamente, la relación que establece Ricardo entre la razón humana y las fuentes de autoridad que regulan la fe y custodian la revelación del misterio de la realidad divina.

## 2. La razón humana ante las fuentes de autoridad

Si bien Ricardo insiste en el método racional de conocimiento para «aderezar los testimonios de nuestra fe a través del esclarecimiento y la explicación de la verdad»<sup>66</sup>, también es consciente del valor fundamental y primordial de la fe<sup>67</sup> para quienes desean ascender en busca del conocimiento de las realidades sublimes. Nuestro autor reconoce que, por un lado, hay conocimientos de realidades divinas que son dados por la fe y, por otro lado, no hay «nada más cierto y más sólido que lo que hemos aprendido por medio de la fe»<sup>68</sup>. En consecuencia, el «creer con total firmeza lo que todavía nuestra inteligencia no puede comprender» nos permitirá evitar juzgar a las personas divinas con «criterios humanos»<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> Cf. *De Trin.*, I.3, 45.

<sup>67</sup> En el *De Trinitate* la ‘fe’ denota tanto el acto de adherirse a lo que el creyente está obligado a creer como al conjunto de «creencia común» (VI.23, 335), artículo (III.5, 131; IV.1, 167; IV.5, 175) y dogma (III.1, 121) de la Iglesia Católica. En este sentido investigamos en este apartado su relación con la razón. Arias constata el carácter insustituible de la fe en la obra de Ricardo: «‘Constantes en la fe’ parece indicar que todo a lo largo del razonamiento se ha de tener una convicción de fe. En efecto la fe no sólo es principio y fundamento, sino que acompaña la razón a lo largo de todo su esfuerzo y trabajo para comprenderla. La razón no se desengancha de la fe y se considera autónoma. Si se abandonara la fe, bien pronto se llega a ambigüedades y errores» (Arias, «Fe y Razón: las razones necesarias», 303).

<sup>68</sup> Cf. *De Trin.*, I.1, 41 y I.2, 43.

<sup>69</sup> Cf. *De Trin.*, V.24, 271: Escribiendo sobre la igualdad suprema en dignidad y en amor de las personas divinas, Ricardo advierte que erróneamente podemos juzgar «las personas divinas como algo humano», pudiendo encontrar que exista superioridad entre ellas. Asimismo en otro lugar, al

Cabe señalar, entonces, que aquellas observaciones sobre la fe muestran que para Ricardo el explicar con razonamiento lo que está obligado a creer no significa subordinar la fe a la razón<sup>70</sup>, ni ésta es, simplemente, un medio para probar lo que dice la regla de la fe<sup>71</sup>.

No es tan distinta la relación que establece el Abad de San Víctor entre la razón y las Sagradas Escrituras. Como hemos señalado anteriormente, nuestro autor fundamenta el presupuesto teológico y metodológico más evidente del potencial de la razón humana para conocer la Trinidad en el testimonio de las Sagradas

---

explicar sobre la unidad substancial del Ingénito y del Engendrado, dice: «Pero lo que no puedes comprender a través de tu inteligencia, lo puedes creer gracias a tu fe firme», VI.22, 333.

<sup>70</sup> Cf. *De Trin.*, IV.1, 167: Luego de exponer sobre la unidad de la divina substancia y la pluralidad de personas en la Trinidad, escribe Ricardo: «[...] un razonamiento bien fundamentado múltiple ratificó en su momento el artículo de nuestra fe (*fidei nostre assertionem*) sobre la pluralidad de personas, de manera que consideramos insensato a quien se ve insatisfecho a pesar de contar con testimonios tan concluyentes acerca de la verdad [...] sólo la firmeza de la fe puede impedir que pongamos en duda lo que múltiples razones demostraron».

<sup>71</sup> Ricardo usa muchas veces la expresión «hemos probado» y similares: cf. *De Trin.*, I.6, 49; I.11, 57; I.12, 57; I.13, 59; I.17, 63-65; II.1, 77; II.2, 79; II.4, 81-83; II.8, 87; II.9, 89; II.10, 91; II.11, 93; II.14, 99; II.18, 105; II.19, 107; III.4, 129; III.9, 139; III.14, 147; III.22, 159; III.25, 163; IV.1, 167; IV.15, 191; IV.17, 197; IV.18, 197; IV.19, 201; IV.21, 207; V.1, 221; V.4, 229; V.5, 231; V.8, 239; V.21, 265; VI.8, 291; En ocasiones dice «la fe católica afirma, y la razón confirma de muchas maneras» y similares: VI.11, 297; VI.21, 329; VI.25, 343. Aunque esta función es esencial y nuestro autor la practica a lo largo de toda la obra, la capacidad más importante de la razón, según el Victorino, es conducir al ser humano hacia «la consumación y la perfección» de la felicidad iniciada por la fe; cf. *supra*, nota 65. Arias también ha notado la abundancia de las expresiones que están referidas a la inteligencia de la fe: «Es impresionante la riqueza de vocabulario que acompaña a la razón. Sin pretender ser exhaustivos emplea términos como raciocinar, buscar, concluir, indagar, adquirir la inteligencia, avanzar en el crecimiento de la inteligencia, resolver o disolver las dificultades, aducir, exponer, concluir, probar, mostrar o demostrar, encontrar, convencer, experimentar, atestiguar, investigar, escrutar, estudiar. La razón es capaz de convencer por su testimonio, de enseñar con claridad, de deducir con razón indudable. Se podrían multiplicar las acciones que se asignan a la razón. Pero todas ellas tienen algo en común: son actividades realizadas por hombre con esfuerzo y estudio; son actividades que a unos les cuesta más y a otros menos alcanzar. Se trata de una acción que eleva al hombre por encima de sí mismo. El autor tiene una alta estima de la razón humana» (Arias, «Fe y Razón: las razones necesarias», 299).

Escrituras, en Rom 1,20<sup>72</sup>. Asimismo, se apoya constantemente en los escritos sagrados<sup>73</sup> tanto para argumentar sobre la importancia de pensar la fe como para demostrar la racionalidad de las cuestiones cruciales del dogma trinitario y su coherencia con lo que dicta la autoridad escritural. Sobre el valor de las Sagradas Escrituras el teólogo victorino afirma:

En efecto, algunas realidades en las que tenemos que creer parecen estar no solo por encima de la razón, sino también en contradicción con la razón humana, a no ser que sean esclarecidas por medio de una investigación profunda y enormemente rigurosa o, mejor aún, se manifiesten a través de una revelación divina<sup>74</sup>.

No obstante esta valoración del testimonio de las Escrituras sagradas —en las cuales encuentra la motivación, los recursos y la justificación para su proyecto teológico—, el teólogo victorino afirma que «la autoridad de la Escritura no niega la intelección»<sup>75</sup> de las realidades divinas; más bien, considera que los argumentos racionales pueden provocar una comprensión más plena de lo que ha sido revelado para ser entendido dentro de la limitación propia de la experiencia humana<sup>76</sup>.

---

<sup>72</sup> Cf. supra., nota 26.

<sup>73</sup> A modo de ejemplo, sólo en *Prologus* encontramos 14 citas bíblicas. Ellas son: Hab 2,4; 11,6; Rom 1,17.19.21; 1Cor 13,3; Jn 14,21; 17,3; 1Jn 3,2; Is 52,2; 57,15; Col 3,1; 2Co 12,4; Hch 1,11. En *Liber Primus* cita a Is 7,9 y Rom 1,20. En *Liber Secundus*, a 2Cor 2,16 y Jn 1,4. En *Liber Tertius*: Cant 5,6, referencia al relato del profeta Balaam en Nm 22,21-35, Mt 18,16, Ecl 4,12, 2Cor 2,16 y Sant 1,17. En *Liber Quartus* observamos la cita de Sal 13,5 y referencia al relato de Mc 5,9, el endemoniado de Gerasa. En *Liber Quintus* encontramos nuevamente la cita de Rom 1,20 y una alusión a 1Ped 3,15. En el último libro, *Liber Sextus*, además de triple cita de Rom 1,20, encontramos abundantes referencias y citas de las Sagradas Escrituras: Mt 3,17; 16,17; 17,5; Jn 4,24; 16,13; 20,22; Sal 44,2; Rom 5,5; Is 14,12; Col 1,15; Heb 1,3; Gn 1,26; 5,3; 1Sam 17,51; 1Tim 1,15; y nuevamente Is 7,9 para explicar la relación interdependiente entre la fe y la razón.

<sup>74</sup> *De Trin.*, I.1, 41.

<sup>75</sup> *De Trin.*, I.1, 41.

<sup>76</sup> Cf. *De Trin.*, I.1, 41; III.1, 121; VI.20, 325-327. Con respecto a la relación entre la experiencia cotidiana, la razón y la fe como medios para conocer, especialmente a la realidad divina, Arias afirma: «De tres maneras —según Ricardo de San Víctor— puede conocer el hombre las verdades

Esta convicción de Ricardo viene de su particular lectura del texto de Isaías 7,9, «Si no creéis no comprenderéis<sup>77</sup>» (*Nisi credideritis, non intelligetis*), citado en tres ocasiones<sup>78</sup>, al comienzo y al final de la obra, para justificar la importancia de avanzar desde la fe hacia la comprensión. Nuestro autor se fija en que el texto isaiano es de carácter condicional y, por tanto, ve en ella una posibilidad de doble lectura: por un lado, cuando «las realidades en las que tenemos que creer parecen estar no solo por encima de la razón, sino también en contradicción con la razón

---

eternas, mientras está en la vida: por la experiencia, por la razón y por la fe. Cada uno de estos conocimientos tiene sus particularidades y entre los tres existen claras relaciones. La experiencia aprehende las realidades temporales y sirve de base para ejercitar la razón. Esto ocurre en el ámbito de todo conocimiento, y también en el ámbito del conocimiento de las realidades de nuestra redención, que se desarrolla en el tiempo. Sin embargo, Ricardo no va a tratar específicamente del conocimiento experimental ni del que se deriva de los misterios de nuestra redención realizados en la historia» (Arias, «Fe y Razón: las razones necesarias», 297).

<sup>77</sup> Eduardo Otero, el traductor del *De Trinitate* de San Víctor al español, advierte que la traducción usada por Ricardo es la *Vetus Latina* (nota 3, 41), «divulgada ampliamente por la tradición africana (Cipriano y Agustín)» (Salvador Pié-Ninot, *La Teología Fundamental*, 3.<sup>a</sup> ed. (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2009), 179). Pues bien, la expresión «comprenderéis» (*intelligetis*) de la *Vetus Latina* muestra claramente su parentesco con la *LXX* que usa la expresión συνήτε (2da. persona plural aoristo 2º, modo subjuntivo de συνήμι) que significa ‘comprender’, ‘entender’ y ‘darse cuenta de’ (cf. Inmaculada Delgado Jara, *Diccionario griego-español del Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2014), 210). En cambio, la Biblia Hebraica usa la expresión נִמְצָא (te’aménu, nifal, impf., 2da. persona masculino plural de נִמַּץ, ‘aman) que significa ‘ser firme’, ‘resistente’, ‘sólido’ y ‘consistente’ (cf. Luis Alonso Schökel, *Diccionario Bíblico Hebreo - Español* (Madrid: Trotta, 1994), 72), y ha sido traducida en la Vulgata con el término *permanebitis* (2da. persona plural, futuro, voz activa, modo indicativo de *permanēo*), que expresa la idea de ‘permanecer hasta el fin’, ‘quedarse constantemente’, ‘persistir’, ‘perseverar’ y ‘continuar’ (cf. Agustín Blánquez, *Diccionario latino-español* (Madrid: Gredos, 2012), 1138). Ahora bien, esta preferencia de Ricardo por el giro hermenéutico de la *LXX* y la *Vetus Latina*, refleja su convicción de la relación entre la confianza-creer y el conocer-comprender.

<sup>78</sup> Cf. *De Trin.*, I.1, 41; I.3, 43: en la segunda cita del texto isaiano nuestro autor invita a no quedarse en el umbral de la fe, sino entrar «hacia realidades inteligibles más interiores y profundas», en las cuales «gracias a su pleno conocimiento y a su perfecta comprensión logramos la vida eterna». Y, VI.23, 333: habiendo entrado a la parte final de la obra, luego de explicar por qué el Hijo es llamado «la Figura de la substancia no engendrada», el Victorino se apoya en el texto del profeta por medio de una serie de preguntas retóricas para plantear la complementariedad del creer y del comprender en la afirmación de la unidad de la substancia del no engendrado y del engendrado.

humana»<sup>79</sup>, enfatiza «más en la fe que en la razón, en la autoridad más que en la argumentación»<sup>80</sup> para acceder al conocimiento de las realidades celestiales; por otro lado, el ‘creer’ puede ser entendido como una condición o un paso previo para el ‘comprender’, la meta. De tal forma que, el ‘creer’ se encuentra al servicio del ‘comprender’<sup>81</sup>. Por esta razón, cuando es necesario explicar los problemas de los dogmas de nuestra fe, el Abad de San Víctor prefiere encontrar soluciones «a partir de demostraciones racionales» y no «de los testimonios de las Escrituras»<sup>82</sup>.

La tradición de los Padres es otra fuente de autoridad con la que dialoga Ricardo de San Víctor en el *De Trinitate*<sup>83</sup>. Al igual que la regla de fe y las Sagradas Escrituras, lo recibido de los Padres, según nuestro autor, debe gozar de autoridad para la fe católica, pues ellos «han aprendido y enseñado a través del Espíritu

---

<sup>79</sup> *De Trin.*, I.1, 41.

<sup>80</sup> *De Trin.*, I.1, 41.

<sup>81</sup> Cf. *De Trin.*, I.1, 41.

<sup>82</sup> Cf. *De Trin.*, III.1, 121.

<sup>83</sup> En el *De Trinitate*, los capítulos que claramente hablan de los Padres son los siguientes: III.1, 121; III.10, 139; VI.22, 331-333. En cambio, en I.2, 43 dice: «todas estas realidades fueron reveladas desde lo alto a nuestros padres»; pero descartamos que se refiera a los Padres de la Iglesia, aunque en el texto latino paralelo de la edición usada en nuestra investigación aparece con mayúscula: «Patribus». Esto nos ha generado duda sobre el significado de dicha expresión. No obstante, revisando la edición latina preparada por Gaston Salet —Richard de Saint-Victor, *La Trinité* (París: Les Éditions du Cerf, 1959), 66—, concluimos que es un error de impresión, ya que el texto latino de la edición francesa usa minúscula, «patribus». Eduardo Otero traduce «padres», usando minúscula para el texto español. Con seguridad, la expresión «nuestros padres» de I.2, 43 se refiere a los ‘padres’ bíblicos, considerando también el contexto del capítulo en el cual hace mención de «signos y prodigios» e «innumerables milagros» para confirmar lo revelado desde lo alto. El texto latino usado por Salet es de Jean de Toulouse (Rouen, 1650), introduciendo correcciones necesarias a partir de los manuscritos 2591, Ancien Fonds de la Bibliothèque Nationale de France, y manuscritos 769 de la Bibliothèque Mazarine (cf. Salet, «Introducción», Richard de Saint-Victor, *La Trinité*, 45-46).

Santo»<sup>84</sup>. Basado en esta convicción, el Victorino escribe lo siguiente sobre aquellos que «niegan obstinadamente» la preponderancia doctrinal de lo que afirman los Padres<sup>85</sup>:

en nuestro tiempo han surgido muchos que no se atreven a afirmar esto o, lo que es mucho más peligroso, que, en contra de la autoridad de los Santos Padres y en contra de la doctrina de las antiguas tradiciones, se atreven a negarlo e intentan refutarlo de todas las maneras posibles<sup>86</sup>.

De tal manera que, para Ricardo la autoridad de la tradición de los Padres no está en duda y, de hecho, exhorta a sus contemporáneos a ser cuidadosos en la manera de citar y argumentar con lo que han recibido de los Padres<sup>87</sup>.

Con todo, por un lado, aun cuando Ricardo de San Víctor valora a los Padres como una fuente de autoridad incuestionable, considera que «faltan en los escritos de los Padres pruebas»<sup>88</sup> que permitan encontrar solución a ciertas tesis de la Trinidad, y que «es necesario actuar tanto más aplicadamente y perseverar con tanto más ardor»<sup>89</sup> en buscar las pruebas y demostraciones racionales para

---

<sup>84</sup> Cf. *De Trin.*, III.10, 139.

<sup>85</sup> Cf. *De Trin.*, VI.22, 331; los principales temas y argumentos referidos a los Padres son la pluralidad de personas en la unidad substancial de la naturaleza divina y la substancia del Hijo engendrada de la substancia del Padre.

<sup>86</sup> Cf. *De Trin.*, VI.22, 331. Eduardo Otero comenta, en la nota 27 de la página 330, que se trata de una referencia «a quienes piensan como Pedro Lombardo, que niega que el Padre haya generado la esencia divina, que la esencia divina haya generado al Hijo y que la esencia divina haya generado esencia divina (*Sent.* 1, distincio 5, 1)»; cf. la nota 1 de Gastón Salet en Richard de Saint-Victor, *La Trinité*, 444-445.

<sup>87</sup> Cf. *De Trin.*, VI.22, 329-333: Ricardo confronta así a sus interlocutores: «¿por qué otorgáis credibilidad a los Santos Padres en una cosa y no en la otra?»

<sup>88</sup> Cf. *De Trin.*, III.1, 121.

<sup>89</sup> Cf. *De Trin.*, III.1, 121.

aportar algo nuevo y completar lo que los Padres han dicho<sup>90</sup>. Por otro lado, el siguiente reproche del Prior de San Víctor a sus contemporáneos que tienen dificultades para comprender lo transmitido por los Padres nos ayuda a dimensionar el valor que él otorga al razonamiento y la posibilidad de comprensión: «Pero quizás no queréis creer esto porque no lo podéis probar con un ejemplo ni lo podéis entender a través de vuestra inteligencia»<sup>91</sup>. A lo que parezca ser un asunto que simplemente debe ser aceptado por fe, como la tradición de los santos Padres, nuestro autor le agrega una comprensión que permita creer, probando con inteligencia y razonamiento<sup>92</sup>.

En definitiva, para Ricardo la reflexión racional del contenido de nuestra fe es más que una opción; es una necesidad y un deber del creyente para avanzar en la comprensión de las verdades con que «logramos la vida eterna», y «aportar ale-

---

<sup>90</sup> Cf. *De Trin.*, III.1, 121-122. En la nota 30 de la Introducción (*Introd.*, 20) Eduardo Otero escribe: «En la introducción al *De tabernaculo* (PL 196, 211-212) afirma que su obra no pretende ir en contra de la autoridad de los Padres, sino completar lo que ellos ya han dicho». Asimismo en la nota 1 del III.1, 120-121 Otero comenta: «Ricardo de San Víctor considera que el conocimiento que nos han legado los Padres de la Iglesia no es suficiente y que es necesario aportar nuevas pruebas que nos permitan demostrar racionalmente estas verdades de fe. En el prólogo a su tratado sobre el Tabernáculo (*Expos. tabern. prol.*, en PL 196, 211-212) afirma Ricardo de San Víctor que no es una falta de consideración hacia los Padres el intentar aportar algo nuevo acerca de un tema que ha sido tratado por ellos. De la misma manera, en el prólogo a la edición del comentario a la visión de Ezequiel expresa su voluntad de llenar las lagunas que dejaron los Padres respecto a este tema (*Ezech. prol.*, en PL 196, 527-528)».

<sup>91</sup> Cf. *De Trin.*, VI.22, 333.

<sup>92</sup> Sobre el proyecto teológico de Ricardo de San Víctor, cf. A. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 419: «para Ricardo el dogma es luz y vida, es decir, el artículo de la fe es el estímulo para pensar y para vivir. La fe empuja a la búsqueda, al conocimiento, que es a la vez razón filosófica y elevación mística. Para Ricardo, como para la teología medieval a partir de Anselmo, a la teología no le basta la repetición sin más de las autoridades (afirmaciones de la S. Escritura y los Padres), sino que hay que buscar la razón interna o la lógica profunda de una afirmación (*ratio*). No para apresar el misterio de Dios sino para elevarnos a la comunión con él. Aquí la teología, filosofía y mística se entrecruzan».

gría suprema» a ella<sup>93</sup>. Sin embargo, a pesar de la insistente invitación a lo largo de toda su obra a razonar con esfuerzo hasta el límite, su delicado y equilibrado manejo de la relación entre las fuentes de autoridad de la Iglesia y la razón humana no permite caer en argumentos racionalistas. En esto destacamos su profundo respeto por la fe católica, por las Sagrada Escritura y por la tradición de los Padres.

---

<sup>93</sup> Cf. *De Trin.*, I.3, 45. Cf. también Arias, «Fe y Razón: las razones necesarias», 300: «La altísima estima que tiene la comprensión racional de la fe la expresa Ricardo de San Víctor en términos elocuentes: en ella está toda consumación y perfección, en este conocimiento se obtiene la vida eterna, la utilidad suma, la suprema alegría, las riquezas más grandes, las delicias eternas. Al gustarlas se encuentra la más íntima dulzura, la delectación infinita, la suprema bienaventuranza. Las palabras del victorino puede parecernos hoy exageradas, puesto que confiere a la teología, es decir, a la inteligencia de la fe, la suma felicidad. Para él iniciar a otros en este camino sería suficiente labor».

## CAPÍTULO II

La naturaleza racional y personal de la Trinidad implica que el encuentro entre la realidad divina y el ser humano tiene que darse en libertad

En el capítulo anterior analizamos el potencial —y la limitación— de la razón humana, según Ricardo de San Víctor, como una vía válida de encuentro con la Trinidad. Si bien nuestro autor no afirma la *autosuficiencia* de la razón humana para acceder al Ser trinitario de Dios<sup>94</sup>, sí ha considerado que el creyente tiene la posibilidad y el deber de razonar en lo que cree para alcanzar la plena felicidad en el encuentro con la Trinidad a través de la contemplación del misterio divino, pues Dios mismo ha dejado huellas de su divinidad tanto en la creación, como en el ser de la persona humana. Esta valoración de la capacidad eficiente de la razón, sin embargo, no significa una superación o sustitución de las fuentes de autoridad reconocidas por la Iglesia. Nuestro autor afirma, más bien, que la razón humana puede contribuir para profundizar en la comprensión de lo que el creyente asume sin más por la fe. Ahora bien, dado el infinito trecho entre ambas realidades, cabe preguntarnos acerca del cómo del encuentro de la razón humana con la Trinidad. ¿Existen algunas condiciones que favorezcan la aproximación de la razón humana a la realidad suprema? En definitiva, ¿qué es lo que posibilita tal encuentro?

---

<sup>94</sup> Cf. *De Trin.*, I.19, 67: «Una señal de locura es creer que el hombre puede ascender con su pensamiento por encima de Dios, él que es incapaz de alcanzar con sus investigaciones lo que Dios es (*qui nec hoc ipsum quod est Deus, potest ulla investigatione attingere*). Cuanto más excelso, cuanto más perfecto es aquello que logra alcanzar el pensamiento humano, tanto más se aproxima a la realidad de Dios, pero sin llegar ni siquiera a rozarla (*nec tamen pertingit*)».

El teólogo de San Víctor sostiene que tanto la naturaleza divina como la humana «comparten el hecho de tener un ser racional» por cuanto son personas (*personae*)<sup>95</sup>. La diferencia entre ambas está en que la persona humana existe a partir de la persona divina, de quien «existe todo lo que existe»<sup>96</sup>. Con estos principios a la vista, en este capítulo analizaremos, entonces, la manera en que el teólogo victorino fundamenta el encuentro entre la realidad divina y la persona humana a partir de una comunión como seres racionales. Nuestra investigación estará enfocada, por tanto, en el carácter racional de la realidad divina (que se deja entrever en los argumentos de nuestro autor sobre la Trinidad). Luego, siguiendo la línea investigativa, observaremos tanto los conceptos de "persona" y de "libertad", como la importancia de éstos en cuanto son condiciones necesarias para que se produzca aquel encuentro.

## 1. La naturaleza racional de la Trinidad

Desde las primeras páginas de su principal obra teológica<sup>97</sup>, Ricardo de San Víctor expone cómo la razón humana puede contemplar la divinidad y gozar de un encuentro de comunión con la realidad suprema gracias al carácter racional de la naturaleza divina. En el *De Trinitate*, dicho carácter está reflejado, principalmente, por el hecho de que su naturaleza puede ser explicada a través de múltiples

---

<sup>95</sup> Cf. *De Trin.*, IV.16, 193. En esta afirmación Ricardo incluye también a la naturaleza angélica.

<sup>96</sup> Cf. *De Trin.*, V.4, 229.

<sup>97</sup> Luego de unos capítulos introductorios para subrayar la necesidad de razonar y comprender lo que creemos, desde el *Caput V* del *Liber Primus* comienza a argumentar sobre la realidad divina y eterna.

argumentos racionales por parte de quienes la buscan. A continuación, desde los argumentos de Ricardo para explicar la unidad de la substancia y la pluralidad de las personas en la Trinidad, indagaremos los aspectos que constatan la racionalidad de la realidad divina.

El itinerario teológico del Prior de San Víctor para fundamentar la racionalidad de la Trinidad comienza con el modo particular de la existencia divina, «desde la eternidad y por sí mismo»<sup>98</sup>. La forma en que el Victorino aborda la cuestión de la «substancia primordial»<sup>99</sup> resulta importante para esta etapa de nuestra investigación, pues se trata de la primera argumentación que señala la manera de existir racional de la realidad divina, deducible por la razón humana a partir del modo de existir de la realidad no-divina<sup>100</sup>. Al observar «tantas realidades existentes» y «una diversidad tan grande de niveles de existencia», Ricardo deduce, que necesariamente tiene que haber una substancia superior que no reciba su existencia de

---

<sup>98</sup> Cf. *De Trin.*, I.6, 49; ya señalamos en el Capítulo I de nuestra investigación que los «tres modos de existir» permiten a la razón tomar conciencia de lo eterno. Consciente de que puedan surgir preguntas acerca de la otra «manera intermedia entre estos dos extremos», afirma que «el cuarto término que debería ser el contrario del tercero no puede ser posible por la propia naturaleza, ya que no es posible que haya algo que pueda existir por sí mismo y no sea eterno, pues para todo lo que comenzó a existir en el tiempo hubo un tiempo en el que no existió, en el que no tuvo absolutamente nada y no pudo absolutamente nada; ni dio a sí mismo ni a otro cualquiera ni la existencia ni el poder, pues, de lo contrario, habría dado lo que no tenía y habría hecho lo que no podía hacer. Por eso está claro que es imposible que algo exista por sí mismo sin que exista desde toda la eternidad».

<sup>99</sup> Cf. *De Trin.*, I.12, 58-59: «Con razón a esta se la llama substancia primordial (*substantia primordialis*), ya que todo tiene su origen y su principio en ella».

<sup>100</sup> Cf. *De Trin.*, I.6, 49 y I.7, 51; Ricardo propone comenzar su investigación «por una afirmación que nadie sea capaz de poner en duda» «para que el orden de nuestro razonamiento esté basado en una verdad clara y manifiesta como fundamento sólido e inmutable». Esta deducción sobre el que es eterno y existe por sí mismo, asegura Ricardo, no admite duda alguna puesto que la «obtenemos por medio de la experiencia» cotidiana y de la observación de la naturaleza.

un ser inferior a ella. Este razonamiento lleva al teólogo victorino a inferir que la substancia de la cual todo tiene su origen es la realidad suprema. Y si entendemos por lo supremo a «aquello en relación a lo cual no hay nada más grande ni mejor», resuelve nuestro autor, «sin duda una naturaleza racional es mejor que una irracional. Así, pues, es necesario que la realidad suprema sea una substancia racional»<sup>101</sup>.

De esta forma, luego de afirmar, en un preámbulo, la necesaria racionalidad de la realidad suprema, San Víctor aborda las relaciones que existen entre los atributos supremos de Dios —el supremo poder y la suprema sabiduría— para explicar el carácter primordial y la «unidad de la substancia» (*substantie unitas*)<sup>102</sup> divina. Resulta importante entender, entonces, la forma en que nuestro autor asocia la idea de la «substancia racional» con la «sabiduría suprema» (*summa sapientia*)<sup>103</sup>, la propiedad que mejor evidencia la racionalidad<sup>104</sup> de la «substancia suprema». En primer lugar, Ricardo identifica la «suprema y única substancia»<sup>105</sup> con el «poder supremo» (*summe potens*) y con la «sabiduría suprema» usando el mismo

---

<sup>101</sup> Cf. *De Trin.*, I.11, 55-57: *Absque dubio autem melior est natura rationalis quam natura irrationalis. Oportet itaque ut aliqua rationalis substantia sit omnium summa.*

<sup>102</sup> Cf. *De Trin.*, I.25, 73; Ricardo dedica los capítulos *XII* al *XXV* del *Liber Primus* a explicar que el carácter único de la «substancia suprema» y la unidad de sus atributos como prueba de la verdadera divinidad.

<sup>103</sup> Cf. *De Trin.*, I.12, 59.

<sup>104</sup> Sobre la relación entre la racionalidad de la naturaleza divina y el atributo «sabiduría suprema» dice Ricardo: «[...] donde no hay substancia racional tampoco puede haber sabiduría» (I.12, 59).

<sup>105</sup> *De Trin.*, I.16, 63. Cf. I.14, 61. Luego de identificar los atributos supremos con la «substancia suprema», Ricardo afirma que «el hecho de por una parte poder y por otra parte no poder hacer algo que a la otra le es totalmente posible hacer no es gozar de la plenitud de la potencia en sí misma, sino participar de ella. De todo esto se concluye de modo evidente que la substancia primordial no puede tener otra igual, de la misma manera que está claro que no puede tener otra superior».

razonamiento de la «substancia primordial». Sobre esta identificación el teólogo victorino expone:

Para que algo exista es necesario que reciba el poder ser de la potencia del ser. Así pues, la potencia del ser da el ser a todo lo que subsiste en el conjunto de los seres. Pero si todo tiene su origen en esta potencia, esta no puede existir más que por sí misma ni tiene nada que no haya recibido de sí misma. Si todo tiene su origen en ella, también lo tiene toda esencia, toda potencia, toda sabiduría. Si todo ser proviene de ella, ella misma es la esencia suprema; si todo poder proviene de ella, es el poder supremo; si todo saber, es la sabiduría suprema<sup>106</sup>.

De tal modo que, en segundo lugar, Ricardo identifica la «potencia suprema» con la «sabiduría suprema», ya que la relación que guardan estos dos atributos es fundamental para una mejor comprensión de la naturaleza racional de la realidad divina. Con razón, convencido de que en Dios «la divinidad misma no es otra cosa más que él mismo», nuestro autor afirma que «de él mismo tiene todo lo que tiene y él mismo es la potencia misma y la sabiduría misma». De lo contrario, asevera el Víctorino, las propiedades en virtud de su naturaleza divina tendrían origen externo a sí mismo<sup>107</sup>.

Esta identificación absoluta entre la «potencia suprema» y la «sabiduría suprema», como una sola y misma realidad, está en función de confirmar la excelsitud de la inteligencia divina ya que, reflexiona Ricardo, «si Dios alcanzara con su inteligencia algo con respecto a la suprema perfección que no pudiera abarcar con

---

<sup>106</sup> *De Trin.*, I.12, 57. Esta identificación entre la sabiduría y la potencia de la realidad divina es mencionada por Ricardo en otros lugares de la obra como argumentos a favor de la unidad de substancia divina (cf. I.13, 59; I.17, 65; II.18,101-103) y también de los diversos aspectos de la pluralidad de personas en la Trinidad (cf. III.22, 157; VI.3, 281-283; VI.20, 327).

<sup>107</sup> Cf. *De Trin.*, I.17, 63-65. Lo que está en juego aquí, según Ricardo, es la «incomunicabilidad» de la divinidad, pues si la divinidad fuese «común a muchos» sería un absurdo, como decir que «una misma y única substancia sería muchas y muchas serían una».

su poder, entonces sin duda su sabiduría predominaría ampliamente sobre su poder»<sup>108</sup>. Contrariamente, la carencia o la deficiencia de sabiduría en la inteligencia divina podría dar lugar a que la potencia divina se convierta en «signo de debilidad» ejerciendo poder en contra de sí mismo<sup>109</sup>, y, por lo demás, argumentando al estilo del Victorino, sería horroroso que Dios omnipotente sea irracional. Nuestro autor no puede concebir tal posibilidad, como tampoco que la potencia divina no pueda poseer para sí la plenitud de la sabiduría que desee porque, de ser así, no sería omnipotente<sup>110</sup>. De lo anterior Ricardo aduce:

[...] donde no hay ninguna potencia, no puede haber ninguna sabiduría, pues sin duda poseer saber es un poder. Entonces es la sabiduría la que da a la potencia el poder existir, no la potencia a la sabiduría<sup>111</sup>.

De modo que, en el pensamiento del Victorino, la racionalidad de la naturaleza divina, representada en la «sabiduría suprema», tiene una importancia decisiva por cuanto se trata del mismo ser de Dios<sup>112</sup> y no simplemente una de sus cualidades.

---

<sup>108</sup> *De Trin.*, I.18, 65. Asimismo dice: «si Dios comprende algo sobre la plenitud de la potencia sin poder poseerla, algún elemento de su sabiduría será mayor que su poder, pero ni saber ni poder son nada distinto que el ser mismo» (I.21, 69).

<sup>109</sup> Cf. *De Trin.*, I.21, 69. Argumenta Ricardo que «poder disminuir, poder claudicar, poder ser destruido o reducido a la nada y otras cosas semejantes» son más bien el «no poder que poder», que son signos de debilidad.

<sup>110</sup> Cf. *De Trin.*, I.22, 71. «En efecto, si le faltase algo de la plenitud de la sabiduría que no pudiera poseer, sin ninguna duda no sería omnipotente. Así pues, acerca de la sabiduría de Dios consta que no le falta nada de la ciencia y de la prudencia perfectas, cuya posesión le haría ser mayor y mejor».

<sup>111</sup> *De Trin.*, VI.15, 311. Esta reflexión tiene lugar con las propiedades atribuidas a las personas de la Trinidad: la potencia al Ingénito, la sabiduría al Engendrado y la bondad al Espíritu Santo.

<sup>112</sup> Cf. *De Trin.*, I.17, 63-65. Escribiendo sobre la unidad de la substancia divina, Ricardo afirma: «Ser divino es lo mismo que supersubstancial, lo mismo que sumamente simple. Sumamente simple es aquel en quien se identifican ser y sabiduría» (V.1, 221).

Hemos visto que esta identificación demostrada entre la sabiduría y la potencia de la realidad suprema, que ambos son una sola realidad, refleja explícitamente la unidad de la substancia y el carácter omnipotente de la única divinidad. Ahora bien, puesto que el objetivo de Ricardo de San Víctor en el *De Trinitate* es la explicación comprensible de la Trinidad, falta indagar ahora el carácter racional de la realidad suprema en el aspecto de la pluralidad de las personas. Y la propiedad divina a partir de la cual nuestro autor explica dicho aspecto es la bondad.

Al abordar lo que Ricardo comprende por la bondad en la Trinidad, se destaca su relación con otras propiedades de la naturaleza divina y, en consecuencia, la racionalidad que se presenta de modo inexorable en la naturaleza suprema. En primer lugar, continuando con el concepto de la «substancia primordial» para entender el carácter originario y supremo de la naturaleza divina<sup>113</sup>, el Victorino descarta que el ser supremo reciba «de un ser inferior su bondad». El ser supremo tiene que ser «bueno por sí mismo» porque, de lo contrario, no sería la realidad suprema. Por tanto, afirma Ricardo, Dios «mismo es su bondad, él mismo su suma bondad» (*ipse ergo sua, ipse summa bonitas*)<sup>114</sup>.

En segundo lugar, tal como se ha afirmado la necesaria identificación entre la «sabiduría suprema» y la «potencia suprema», la «bondad suprema» también se identifica con ellas, siendo una sola realidad<sup>115</sup>. Este hecho de tres propiedades

---

<sup>113</sup> Cf. *De Trin.*, I.12, 58-59; ver supra, nota 106.

<sup>114</sup> Cf. *De Trin.*, II.16, 101.

<sup>115</sup> Cf. *De Trin.*, II.18, 105: «como existe una verdadera y suprema unidad en la substancia suprema, es más esto es la substancia suprema, para ella ser es lo mismo que vivir y vivir es lo

divinas que se identifican entre sí implica que la bondad divina necesariamente tiene que corresponderse con la naturaleza del omnipotente y, al mismo tiempo, debe ser racional en cuanto se identifica con la «sabiduría suprema». ¿Cómo logrará el Victorino armonizar la bondad suprema con la inmutabilidad de la «potencia suprema» y la racionalidad de la «sabiduría suprema»?

Nuestro interés en indagar la identificación entre las propiedades divinas está en verificar la racionalidad que se presenta en la dinámica del ser de la realidad suprema, sobre todo, la preponderancia de la «bondad suprema» como fuente del carácter racional del Dios trino. Observaremos, en primer lugar, la relación entre la omnipotencia y la «bondad suprema» y, en seguida, de ésta última con la «sabiduría suprema».

Como omnipotente, por un lado, la naturaleza divina no puede ser divisible, ser sujeto a la mutación<sup>116</sup>. Tiene que ser, según Ricardo, una «verdadera y suprema simplicidad»<sup>117</sup>. Por otro lado, ¿cómo se puede sostener a la vez una simplicidad

---

mismo que conocer; ser poderoso y sabio no serán dos realidades distintas, como tampoco la bondad ni la beatitud serán realidades distintas de las anteriores ni de sí mismas». Más adelante Ricardo identifica estas propiedades con cada una de las personas divinas: «Por medio de estas tres cualidades se expresa la forma y la imagen de la Trinidad suprema [...] Esta trinidad de cualidades se corresponde con la Trinidad, pues coinciden en su ser ternario, en sus propiedades y en sus características individuales» (VI.15, 309).

<sup>116</sup> Cf. *De Trin.*, II.3, 81: «El ser omnipotente ¿cómo puede deteriorarse? Pues ¿qué es deteriorarse sino corromperse? El que es verdaderamente omnipotente o, mejor dicho, el que es la omnipotencia misma no puede dejarse dominar por la corrupción [...] En verdad y sin ninguna ambigüedad el ser de Dios es inmutable (*incommutabile esse*)»; cf. también en II.8, 87; II.9, 89; II.20, 107; II.24, 115; III.6, 131; III.9, 137; VI.1, 279.

<sup>117</sup> Cf. *De Trin.*, II.17, 103: «Por eso está claro que en su eterna beatitud y en su eternidad verdaderamente beata reside la verdadera inmutabilidad y en consecuencia la verdadera y suprema simplicidad (*vera et summa simplicitas*)»; cf. también II.18,103-105; II.19, 107; II.20, 107.

absoluta y la pluralidad de las personas en la divinidad? El teólogo victorino está consciente de la dificultad y, con razón, lo denomina «incomprensibilidad supereminente»<sup>118</sup>. Para proseguir con la explicación, apela al lector a aceptar que se trata de comprender cuestiones de lo infinito<sup>119</sup> a partir de la observación de la naturaleza finita:

Si alguien tuviera en la mano un grano, ¿no pensaría en verdad y no afirmaría sin dudar que ninguno de los otros granos es idéntico a este en su dimensión? Si se le preguntara sucesivamente sobre cada uno de los granos de las diversas legumbres o cereales, ¿no respondería de manera análoga que es diferente a todos y a cada uno de ellos? Lo mismo pensaría de cada pelo, lo mismo afirmaría de cada cabello. ¿Qué pensaría de cualquier gota de agua del mar? ¿Y de cualquier hoja de árbol? Si toda la tierra fuera reducida a polvo y se le pudiera preguntar sobre cada una de estas partículas, respondería a estas preguntas con tanta seguridad como veracidad. Si la dimensión de la tierra aumentara hasta el infinito, seguiría pensando lo mismo de cada una de sus partículas diminutas<sup>120</sup>.

Por medio de estas metáforas de la naturaleza, que ya son inmensas por sí, Ricardo de San Víctor argumenta lo inconmensurable de la divinidad, y en un tono retórico continúa:

[...] lea y comprenda cómo una verdad única simple comprende una infinidad de otras verdades. ¿Qué puede haber de sorprendente que en aquella sabiduría que es Dios y en la que está toda la verdad (no sería perfecta si se le escapara alguna verdad), qué puede haber de sorprendente, digo, si en esta sabiduría hay una

---

<sup>118</sup> Cf. *De Trin.*, II.20, 107: En este capítulo Ricardo deja ver la necesidad de explicar cómo la unidad y simplicidad verdadera de la substancia suprema «está muy por encima de aquella otra unidad que proviene de la reunión de muchas propiedades en una sola forma». En II.21, 109 dice: «Pero para que nadie piense que hago afirmaciones contrarias y contradictorias, como si lo que se ha expuesto no se pudiera sostener, quisiera mostrarle a este la manera de contemplar esto como si fuera a través de un espejo y la manera de descubrir en sí mismo por analogía lo que deba pensar acerca de aquella incomprendibilidad supereminente».

<sup>119</sup> Cf. *De Trin.*, II.20, 107: «Está claro que ella trascenderá de manera incomparable e incomprensible a todas las unidades, pues en su identidad de ser infinito posee el ser sumamente simple e inmutable».

<sup>120</sup> *De Trin.*, II.21, 109.

suprema simplicidad desde un punto de vista y una suprema e infinita multiplicidad desde otro punto de vista? ¿Qué puede haber de sorprendente, si en ella concurren y convergen la identidad con la infinitud de lo múltiple, la simplicidad con la inmensidad de la grandeza, la verdadera unidad con la plenitud total?<sup>121</sup>.

En esta encrucijada entre la unidad y la pluralidad se presenta la bondad, en los argumentos del teólogo de San Víctor, semejante a una hebra que posibilita desenrollar lo incomprensiblemente enrollado en una aporía del misterio divino. Si bien Ricardo de San Víctor está consciente de lo complejo que es para la razón humana identificar la inmensidad de Dios con su bondad<sup>122</sup>, justamente esta última propiedad divina es la que puede hacer comprensible la pluralidad de las personas en la unidad de la substancia divina. Reflexionando sobre la bondad divina, Ricardo dice:

Observa con qué facilidad la razón demuestra que en la verdadera divinidad no puede faltar una pluralidad de personas. [...] Es imposible que pueda haber una bondad plena sin una caridad plena y que haya una caridad plena sin una pluralidad de personas divinas<sup>123</sup>.

Ahora bien, según el Victorino, la identificación entre la «bondad suprema» y la «sabiduría suprema»<sup>124</sup>, al igual como ocurre entre la potencia y la bondad, incide de modo inherente en la *autoconfiguración* de la naturaleza divina, manifestando

---

<sup>121</sup> *De Trin.*, II.21, 109.

<sup>122</sup> Ver supra, nota 59; cf. II.22, 111.

<sup>123</sup> *De Trin.*, III.2, 125; cf. III.6, 131. Luego de investigar más exhaustivamente en las siguientes páginas, Ricardo de San Víctor argumenta que la pluralidad de las personas comprendida a partir de la «bondad suprema» tiene que ser una Trinidad de personas (cf. III.13, 145; III.18, 151-153 y III.19, 155).

<sup>124</sup> La identificación entre la «bondad suprema» y la «sabiduría suprema», se verifica en las siguientes expresiones de Ricardo: «en esta bondad que es la sabiduría suprema» (III.7, 133) y «quien posee la bondad sumamente sabia» (VI.3, 283).

con «absoluta evidencia» lo que la razón puede comprender de la naturaleza del Dios trino<sup>125</sup>. En efecto, si hubiese algo irracional en la bondad divina no podría pasar inadvertido a la «suprema sabiduría». Por esta razón, en el razonamiento del Abad de San Víctor sobre la «bondad suprema» y la pluralidad de las personas se destacan, de modo evidente, dos aspectos del carácter racional de la Trinidad.

El primer aspecto tiene relación con «la bondad total» que no puede carecer de la «verdadera y suprema caridad»<sup>126</sup>. Pero, advierte nuestro autor, «de nadie se dice con propiedad que posee la caridad si solo se ama a sí mismo. Por esto es nece-

---

<sup>125</sup> En VI.25, 343, en el último párrafo de la obra, hace una síntesis sobre la relación entre la «omnipotencia», «la plenitud de su bondad» y «la plenitud de su sabiduría».

<sup>126</sup> A lo largo del *De Trinitate*, Ricardo de San Víctor usa las expresiones «caridad» (*caritas*), «amor» (*amor*) y «dilección» (*dilectio*) como sinónimos. Sólo hace distinción para precisar o para evitar lo absurdo. Por ejemplo, en primer lugar, nunca usa la expresión «caridad» para hablar del amor de las personas humanas hacia Dios ni para denotar el sentimiento hacia un concepto, tampoco para expresar el amor a sí mismo. Pero sí usa los términos «amor» o «amar» para esos casos. Es decir, las criaturas pueden amar a Dios (VI.14, 309), amar a sí mismo (III.2, 123-125) y también amar la verdad (*Prolog.*, 33). En segundo lugar, Ricardo evita conceptualizar la «caridad» como lo hace con el «amor» («gratuito» y «debido»), y en ocasiones plantea el amor como la manifestación de la caridad (III.7, 133; III.11, 141; III.13, 145; V.7, 235; V.20, 261-263; VI.6, 287), y nunca al revés. En cambio, destacando la prioridad del amor en los argumentos de Ricardo de San Víctor, Congar escribe: «Vemos, pues, que Ricardo toma la senda de Agustín (citado 87 veces) y de Anselmo (citado 44 veces), pero, en vez de hablar de la inteligencia y voluntad, deduce todo del amor»; Congar, *El Espíritu Santo*, 115. Cf. también, Wolfhart Pannenberg, *Teología Sistemática vol. I*. (Madrid: Universidad Pontificia Comilla, 1992), 310-311. Asimismo, evaluando la herencia teológica de Agustín en Ricardo, Pannenberg considera que «la idea del amor hacía posible que tanto la personalidad como la comunión de las personas trinitarias aparecieran con un perfil más definido. Pero ello no pudo impedir que, si bien la primera teología franciscana siguió a Ricardo poniendo de relieve la idea del amor, la influencia de la argumentación ricardiana en la teología posterior fuera menor que la ejercida por la deducción de la trinidad a partir de la esencia divina entendida como espíritu. También aquella tenía raíces en el pensamiento de Agustín, cuyo noveno libro sobre la Trinidad comenzaba con el trío de amante, amado y amor (*De Trin.* IX, 2, 2: 294, 4; cf. VIII, 10, 14: 290s). Pero Agustín se vuelve ya en el capítulo siguiente al conocimiento: ¿cómo podría alguien amar lo que no conoce? (IX, 3, 3: *quomodo amat quod nescit?*: 296, 1). De ahí que la argumentación desde el concepto de espíritu apareciera como fundamental incluso para la comprensión del amor de Dios».

sario que el amor tenga por objeto a otra persona para que sea caridad»<sup>127</sup>. Esta forma de comprender la caridad, dirigiéndose a otros, no sólo da lugar a la justificación de la pluralidad de las personas divinas, sino también a la condignidad<sup>128</sup> de ellas como objetos de ese amor:

Así pues, una persona divina no pudo tener caridad suprema hacia una persona que no fue digna de dilección suprema. Para que la caridad sea suprema y sumamente perfecta, es necesario que sea de tal intensidad que no pueda haber otra más intensa, y de tal calidad que no pueda haber otra mejor. [...] Es evidente (*profecto*), por otra parte, que una persona divina no tendría a nadie a quien amar

---

<sup>127</sup> Cf. *De Trin.*, II,2, 123. Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática 5. El Último Acto* (Madrid: Encuentro, 1997), 80-81: von Balthasar escribe sobre la fuente desde la cual Ricardo de San Víctor se inspira para la «positividad del otro»: «según la revelación, Dios es el amor que, según san Gregorio Magno, sólo puede ser *agape, caritas*, si tiende al otro. Ricardo de San Víctor construyó desde aquí su doctrina de la Trinidad como doctrina de la interpersonalidad necesaria». Con respecto a la herencia de Agustín y de Gregorio Magno en Ricardo de San Víctor y su propuesta, von Balthasar la expone con mayor detalle en *Teológica, 2. Verdad de Dios* (Madrid: Encuentro, 1997), 41-46. Cf. también, Theodor Schneider, ed., *Manual de Teología Dogmática* (Barcelona: Herder, 1996), 1148: Schneider expone que el origen de este pensamiento victoriano se remonta a una reflexión sobre el pensamiento de Gregorio Magno y de San Agustín: «Recogiendo una sugerencia de Gregorio Magno (590-604) en su *Hom. XVII*, Ricardo de San Víctor († 1173) elabora una concepción de la doctrina trinitaria, que se aproxima al misterio de la Trinidad divina desde la analogía del amor interpersonal y que intenta entender la Trinidad como la realización del amor supremo en la suprema medida de perfección. En contra de Agustín establece Ricardo que el amor de sí mismo no puede ser una realización perfecta del amor (Ricardo de San Víctor, *De Trin.* III, 2): el amante no puede amar perfectamente si no va más allá de sí mismo en el amor a un tú, si no puede compartir algo con él». Cf. A. Meis, «Razón y amor en la teología medieval incipiente», 570. Y también cf. Pannenberg, *Teología Sistemática vol. I*, 309-310. El teólogo protestante considera que Ricardo de San Víctor desarrolló este pensamiento relacional del amor a partir de la comprensión «del concepto de Dios como *summum bonum*, el cual incluía, para él, la idea del amor (*caritas*) (III, 2: PL 196, 926s). Ahora bien, el amor definido como *caritas* tenía que ser amor a otro: *nullus autem pro privato, et proprio sui ipsius amore dicitur proprie caritatem habere. Oportet itaque ut amor in alterum tendat, ut caritas esse queat*. Y agrega que «la argumentación que parte de la idea del amor tiene la ventaja, respecto de la deducción de la trinidad divina a partir del concepto de Dios como espíritu, de que conduce realmente a la idea de un interlocutor personal». Sobre *summum bonum* ver supra nota 65.

<sup>128</sup> Cf. Javier Calduch Romero, «Extracto de la tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra», *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia*, vol. XI, n° 4 (1987): 239. Javier Calduch tradujo la expresión *persone condigna* (*De Trin.*, V.8) como «persona condigna» en su tesis doctoral titulada *Introducción al Estudio del Dios Trino en Ricardo de San Víctor*.

como a sí misma si no tuviera a otra persona de su misma dignidad (*si condignam personam omnino non haberest*). Por otra parte, no sería digna de una persona divina una persona que no fuera Dios<sup>129</sup>.

Estos razonamientos de nuestro teólogo sobre la relación entre la calidad y la exigencia de la dignidad suprema del amor de Dios están fundamentados en las razones necesarias (*necessarias rationes*)<sup>130</sup>, por tanto son evidentes para la razón humana, constatando así el carácter racional del ser del Dios uno en substancia y trino en personas.

El otro aspecto que evidencia la racionalidad de la Trinidad, en los argumentos del teólogo victorino, está estrechamente relacionado con el primero. Si en el primer aspecto se establece que la condición de la caridad suprema es el amor a una persona condigna (*persone condigna*), en el segundo aspecto se amplía esa dignidad suprema hacia una «suprema igualdad entre las personas» divinas. Sobre esta «suprema igualdad» en el amor absoluto Ricardo de San Víctor escribe:

---

<sup>129</sup> *De Trin.*, III.2, 123-125; cf. V.7, 235-237; en V.8, 237-239 Ricardo expone sobre la condignidad de la Tercera persona de la Trinidad. En VI.6, 287 vuelve a tocar el tema de la condignidad al escribir sobre las procesiones.

<sup>130</sup> *De Trin.*, I.4, 45. Sobre el uso del método «razones necesarias» en la época de Ricardo existen amplios testimonios. Destacamos sólo algunos. Cf. Ludwig Ott, *Manual de Teología Dogmática* (Barcelona: Herder, 2009), 134-136: «Las *rationes necessariae* que presentan San Anselmo de Cantorbery y Ricardo de San Víctor no son de hecho sino razones de congruencia que presuponen ya la doctrina revelada y la fe en la Trinidad». Cf. también Congar, *El Espíritu Santo*, 541: «Se ha demostrado que su inspirador inmediato fue su abad, Acardo. Pero también Agustín y Anselmo fueron sus mentores y maestros [...] Ricardo piensa que, reflexionando en la fe, puede aportar razones necesarias para mantener lo que ella afirma. Sospecha la inadecuación de nuestros conceptos y de nuestros discursos al misterio trascendente de Dios. Actualmente estamos menos convencidos de la eficacia de sus razones, pero él las desarrolla y repite en un encadenamiento que pretende ser riguroso».

quien debe ser amado según la abundancia suprema de la caridad, sin duda debe ser amado absolutamente según la suprema regla de la discreción. Además la naturaleza del amor mismo nos enseña que al que ama absolutamente no le basta que el absolutamente amado le corresponda con un amor que no sea absoluto. Así, en el amor mutuo la plenitud de la caridad exige que cada uno ame al otro absolutamente y que, en consecuencia, en virtud de la anteriormente mencionada regla de la discreción, el uno y el otro merezcan ser amados absolutamente. Una vez que ambos deben ser amados por igual, entonces es necesario que ambos sean igual de perfectos. Por eso es preciso que ambos sean igualmente poderosos, igualmente sabios, igualmente buenos e igualmente felices (*Oportet itaque utrumque esse eque potentem, eque sapientem, eque bonum, eque beatum*). Así, la plenitud suprema del amor exige en los que se aman mutuamente una igualdad en su perfección absoluta. En conclusión, [...] la integridad de esta misma caridad en la verdadera pluralidad exige una suprema igualdad entre las personas (*caritatis integritas in vera pluralitate requirit summam personarum equalitatem*)<sup>131</sup>.

De tal forma que, «la bondad sumamente sabia» (*summe sapiens bonitas*)<sup>132</sup> no admite que en la naturaleza suprema exista una caridad que sea imperfecta<sup>133</sup> ni que sea desordenada. La sabiduría, es decir, la racionalidad de quien es la caridad sumamente perfecta exige la suprema igualdad entre las personas divinas<sup>134</sup> y, por tanto, no puede ser «caridad suprema» si el verdaderamente amado no es amado absolutamente.

Estos argumentos sobre la «bondad suprema» que atestigua la racionalidad de la realidad suprema, asimismo lo dicho sobre la identificación con y entre la «potencia suprema» y la «sabiduría suprema», tienen consecuencias también en la

---

<sup>131</sup> *De Trin.*, III.7, 133.

<sup>132</sup> *De Trin.*, VI.3, 283.

<sup>133</sup> Cf. *De Trin.*, III.6, 131: «En efecto, donde hay una divinidad verdadera, allí está la suma bondad, allí la plena felicidad. Pero la plena felicidad no puede existir sin la caridad perfecta».

<sup>134</sup> Ricardo toca el tema de la igualdad de las personas empezando por la coeternidad de las personas (*De Trin.*, III.6, 131) y con ello establece la base para plantear también la igualdad en potencia, la sabiduría y la bondad (desde III.8, 135).

comprensión que podemos tener de la naturaleza del ser humano en el pensamiento del Victorino. A pesar de que en diversos lugares del *De Trinitate* describe muchos aspectos de la persona humana, en razón de elaborar argumentos análogos para explicar la naturaleza de la Trinidad<sup>135</sup>, lo fundamental del ser humano como sujeto de amor y comunión con la realidad suprema es el hecho de que él lleva la imagen de su Creador<sup>136</sup>. Siguiendo los argumentos de la absoluta identificación entre las propiedades divinas en Ricardo de San Víctor, el Omnipotente sumamente sabio en su «bondad suprema» que irradia amor, tiene que haber creado a la persona humana, quien lleva su imagen, no sólo dotada de racionalidad, sino también con la libertad, porque sólo de este modo, impulsado por el amor y a través de la razón y en libertad, el espíritu creado (*spiritus creatus*) puede buscar la comunión con su Creador. Por esta razón, en el siguiente apartado investigaremos lo que Ricardo de San Víctor deja entrever sobre la libertad que permite a las personas gozar de una comunión verdadera como seres racionales.

---

<sup>135</sup> Explica la incomunicabilidad de la propiedad de la substancia divina —la divinidad— ilustrando con la «substancialidad de la substancia humana» —la humanidad— y de cada persona humana —por ejemplo la «danielidad»— (II.11-12, 91-95); para justificar la conveniencia de designar al Ingénito como «Padre», Ricardo recurre a la existencia de dos sexos en la naturaleza humana (VI.4, 283); en los capítulos *XVI* al *XVIII* explica sobre los términos «procesión», «generación» y «engendrar» de la Trinidad comparando con los diversos modos de propagación y producción natural de la naturaleza humana (VI.16-17, 313-319).

<sup>136</sup> Cf. *De Trin.*, V.6, 233.

## 2. La naturaleza racional y personal de la Trinidad y del ser humano se evidencian en la libertad

En el *De Trinitate*, Dios es Omnipotente y Creador según su libre voluntad<sup>137</sup> y permisión. La libertad de Dios se ve reflejada en la acción creadora que se realiza por su don gratuito libre y no en virtud de una exigencia de la naturaleza de su ser<sup>138</sup>. Pese a que la comprensión de la libertad del Creador pareciera estar basada principalmente en la omnipotencia, por cuanto es el Señor<sup>139</sup>, hay que considerar que en el pensamiento de Ricardo predomina la unidad de los atributos supremos: la potencia, la sabiduría y la bondad<sup>140</sup>, y en esta unidad que es la «suprema

---

<sup>137</sup> Cf. *De Trin.*, I.4, 45: «Todo lo que comenzó a existir en el tiempo según la voluntad del Creador podía existir o no existir» (*Omnia que ceperunt esse ex tempore pro beneplacito Conditoris, possibile est esse, possibile est non esse*).

<sup>138</sup> Cf. *De Trin.*, II.8, 87: «Así pues, está claro que de él procede por una actividad gratuita todo ser diferente de él. Ahora bien, todo lo que procede de Dios, no tanto en virtud de una exigencia de la naturaleza como de un don gratuito, según su libre voluntad (*non tam exigente natura quam operante gratia, pro arbitrio beneplacit potuit ab illo fieri*), pudo existir a partir de él [...]».

<sup>139</sup> La asociación de las ideas de «Señor» y de Creador aparece en *De Trin.*, I.5, 47 (*quod sit omnipotens et omnium dominus, quod ab ipso est omne quod est, quod ubique est*). Además, Ricardo dedica un capítulo entero para afirmar que sólo puede haber un único Señor: «Por eso parece imposible que haya muchos señores [...] si afirmamos que hay muchos señores igual de poderosos, llegamos a la conclusión de que sin duda ninguno de ellos puede ser verdaderamente el Señor. Por lo demás, lo que se demuestra a través de la propiedad de la dominación se ve confirmado si se considera la omnipotencia. En efecto, así como solo uno puede ser omnipotente, de la misma manera solo uno podrá ser Señor» (II.15, 99-101). No obstante, según nuestro autor, la pluralidad de las personas en la Trinidad no es un problema a la hora de reconocer a Dios trino como un único Señor: «¿Qué tiene de sorprendente que ambos a la vez no sean sino un solo Dios omnipotente, un solo Dios eterno, un solo Dios inmenso, un solo Dios y Señor (*unus Deus et Dominus*), desde el momento en que ambos son substancialmente uno?» (III.8, 135). Ya al inicio del *De Trinitate* había planteado cómo se sostienen con tanta facilidad que «no son tres señores, sino solamente un Señor» pero sin que hayan demostraciones, constataciones ni argumentos. Su intención es, declara San Víctor, a través de investigaciones exhaustivas satisfacer a las mentes inquietas (I.5, 47-49).

<sup>140</sup> Cf. *De Trin.*, II.18, 103; ver supra, notas 115 y 118

simplicidad» se encuentra la «suprema felicidad»<sup>141</sup>. Ahora bien, esta unidad de las propiedades divinas no significa que ellas sean componentes de la naturaleza divina, sino que son una sola y misma realidad. Para nuestro autor, la unidad absoluta de las propiedades divinas tiene una consecuencia importante en lo que puede llegar a comprenderse de ellas. Sobre el razonamiento que abre posibilidades de comprensión de las propiedades divinas, Ricardo de San Víctor escribe:

Hay que tener en cuenta que todas estas propiedades son una sola y misma cosa, y lo que se afirma de uno se puede afirmar del otro. Podemos aplicar un razonamiento semejante a la bondad y a la beatitud de Dios, pues estas propiedades, como las anteriormente mencionadas, pueden recibir su mutua afirmación de sí mismas y de las precedentes. Todo lo que se dice que existe en la substancia divina o le da lo que esta posee resulta del mismo razonamiento<sup>142</sup>.

De manera que podemos inferir, siguiendo la forma de razonamiento del Abad de San Víctor, que la libertad del omnipotente no está dissociada de su inteligencia racional ni de su bondad, y que es imposible pensar en una «suprema felicidad» sin que ella misma sea libertad, y no que goce de una libertad concedida por otro. Así, la libertad de la realidad suprema, no siendo un tema principal que nuestro autor investigue con su acostumbrado razonamiento en el *De Trinitate*, es una facultad o una condición del ser de Dios que también puede ser abordada desde la «sabiduría suprema» y «bondad suprema», y no es una prerrogativa exclusiva de la omnipotencia. Podemos afirmar con Ricardo, entonces, que en la unidad absoluta de las propiedades divinas, el Señor omnipotente nunca ejerce su libertad de soberano independiente de su bondad ni de su sabiduría. No sin razón nuestro autor deja en evidencia que «el omnipotente es el sumo bien», «suma

---

<sup>141</sup> Cf. *De Trin.*, II.17, 103: «Donde está la suprema felicidad, allí está la verdadera y suprema unidad».

<sup>142</sup> *De Trin.*, II.18, 105.

bondad» y «suma felicidad», abordando estos temas justo después de argumentar que «merece verdaderamente llamarse Señor aquel cuya libertad no puede sufrir la presión de ningún poder, cuyo poder o dominio no se ve impedido por ninguna imposibilidad»<sup>143</sup>. La libertad en la Trinidad es una condición implícita e inherente por su carácter personal, y por ende, constitutivo de su naturaleza. De hecho, nada de lo que plantea Ricardo tendría sentido si la Trinidad no gozara de absoluta libertad, ya que su mayor postulado es que en ella hay trinidad de personas dando y recibiendo el «amor supremo»<sup>144</sup>.

En atención a lo anterior, podemos aducir que, el Omnipotente crea al ser humano motivado por su bondad, según su libre voluntad y conforme a su sabiduría<sup>145</sup>. Esto quiere decir, por una lado, la «caridad suprema», de la cual nuestro autor infiere la pluralidad de personas en la Trinidad, que no conoce otra forma de felicidad verdadera que dando y recibiendo el amor con liberalidad, tiene que haber creado al ser humano para que éste alcance felicidad en el amor, y «no para alcanzar la plenitud de la propia felicidad»<sup>146</sup>. En consecuencia, por otro lado, la

---

<sup>143</sup> Cf. *De Trin., Liber Secundus Caput XV y Caput XVI*.

<sup>144</sup> Cf. *De Trin.*, III.1, 121-123; Ricardo considera que el dogma trinitario ha sido objeto de fe sin un esfuerzo suficiente para explicar sus contenidos. De ahí su inquietud: «cómo se puede compatibilizar la unidad de la substancia con la pluralidad de personas», y declara al lector que él emprende una larga y dura carrera para demostrarlo con razonamientos.

<sup>145</sup> Cf. *De Trin.*, VI.15, 311: «Por eso la verdadera bondad recibe su ser tanto de la sabiduría como de la potencia» (*Contrahit itaque auum esse bonitas vera tam a sapientia quam potentia*).

<sup>146</sup> Cf. *De Trin.*, III.18, 151-153. También cf., Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*. 11.<sup>a</sup> ed. (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1999), 465. Reflexionando sobre los diversos matices del amor, Zubiri encuentra una clave del amor personal en el pensamiento del teólogo victorino: «Los latinos de inspiración helénica distinguieron ambas cosas con un preciso vocabulario. El *érōs* es el amor natural: es la tendencia que, por su propia naturaleza, inclina a todo ser hacia los actos y objetos para los que está capacitado. La *agápē* es el amor personal en

potencia sabia en su bondad no habría privado de libertad ni de racionalidad a la criatura que lleva su imagen, siendo que estas cualidades son inherentes para ser una persona, y, por tanto, para amar y ser amado.

Desde estas perspectivas y con objeto de salvaguardar la evidente racionalidad, la necesaria libertad y la implícita tendencia a la comunión del ser-persona, el Victorino examina la definición propuesta por Boecio<sup>147</sup>, ampliamente aceptada en su época:

Boecio define la persona como «una substancia indivisa de naturaleza racional» (*rationalis naturae individua substantia*). Para que la definición sea general y perfecta es necesario que toda substancia indivisa de naturaleza racional sea persona y, al revés, que toda persona sea una substancia indivisa de naturaleza racional. Yo me pregunto: sabiendo que la substancia divina es única, ¿es entonces indivisa? Que esta substancia sea una Trinidad de personas lo creemos sin ninguna duda, como hemos probado más arriba mediante nuestros razonamientos. Por lo tanto, si tenemos que admitir que la substancia divina es indivisa, alguna substancia indivisa de naturaleza racional será algo que no es persona, pues la Trinidad ni es persona ni correctamente puede ser llamada persona: según esto, tal definición de persona no parece que se pueda aplicar exclusivamente a lo que es persona. Y al contrario, si de esta substancia no puede decirse que sea indivisa, ciertamente existe una persona que, siendo divina, no es una substancia indivisa: de esta manera la definición de persona no puede aplicarse a toda persona<sup>148</sup>.

---

que el amante no busca nada, sino que al afirmarse en su propia realidad sustantiva, la persona no se inclina por naturaleza, sino que se otorga por liberalidad (Ricardo de San Víctor)».

<sup>147</sup> Cf. *De Trin.*, IV.21, 207, ver nota 26: Eduardo Otero, el traductor del *De Trinitate*, advierte que la definición de Boecio que cita Ricardo de San Víctor se encuentra en el tratado *Liber de persona de duabus naturis* (*Pers.* 3, en PL 64, 1343). Manlio Severino Boecio (480-540) ha influido en la teología cristiana medieval y escolástica por su definición de ‘persona’. Cf. también, Vittorino Grossi, Luis F. Ladaria, Philippe Lécrivain y Bernard Sesboüé, *Historia de los Dogmas Tomo II: El hombre y su salvación*, trad. por Alfonso Ortiz García (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996), 92, 95, 99 y 104.

<sup>148</sup> *De Trin.*, IV.21, 207. Hemos corregido el error del texto latino usado en nuestra investigación, en el cual la definición de Boecio es citada con la expresión *nature* en lugar de *naturae*. Cf.

La definición propuesta por Boecio, si bien denota la racionalidad, ofusca el carácter relacional implícito en la pluralidad de personas en la Trinidad. Por tanto, con el propósito de superar la enfática «individualidad» de la definición boeciana<sup>149</sup>, Ricardo de San Víctor ofrece una nueva definición de la persona divina basada en la expresión *existentia*: «una existencia incommunicable de naturaleza divina» (*divine nature incommunicabilis existentia*)<sup>150</sup>; y otra que hace hincapié en la singularidad de cada persona y, además, aplicable al ser humano: «es un ser existente

---

Eudaldo Forment, *Historia de la Filosofía: II. Filosofía medieval* (Madrid: Palabra, 2004), 118. Forment ha apuntado con precisión la dificultad de Ricardo en aceptar la definición de Boecio: «Ricardo de San Víctor no puede aceptar la definición clásica de Boecio, ‘sustancia individual de naturaleza racional’, porque entonces, según su explicación, la misma naturaleza divina sería persona. Propone, en su lugar, la siguiente: ‘Persona es la existencia incommunicable en la divina naturaleza’».

<sup>149</sup> Cf. Joseph Ratzinger, *Palabra en la Iglesia*, Trad. por Ernesto Martín Peris (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976), 165-180. El concepto de persona dado por Boecio —advierte J. Ratzinger— es fruto de una larga historia de debates cristológicos desde que los arrianos y apolinaristas «afirmaron que Cristo no tenía alma humana». La definición de Boecio que se impuso en la filosofía occidental, también causó fuerte impacto en el desarrollo de la idea de Dios como persona, encerrándola en el plano de la substancia y, así, interfiriendo al progreso de la intuición agustiniana del Dios trino desde la mirada de las relaciones de amor como realidades de donación. De manera que, esta idea de personas en Dios en el plano de lo dialógico y lo relacional y de una realidad de amor mutuo, concebido desde Tertuliano, Justino y a penas desarrollada por Agustín, tuvo que esperar hasta cuando Ricardo de San Víctor planteó la comprensión teológica de la persona, ya no en el plano de la esencia, sino desde la existencia. Aunque —lamenta Ratzinger— este desarrollo fue «aplicado tan sólo a la cristología y a la doctrina de la Trinidad, en lugar de hacerlas fructificar en toda la amplitud de lo espiritual». Cf. Gisbert Greshake, *El Dios Uno y Trino. Una teología de la Trinidad* (Barcelona: Herder, 2001), 134: por otro lado, Greshake observa que «la relacionalidad, es decir, la relación de persona a persona, queda en Boecio fuera de la definición de su esencia», pero advierte que la contribución de Boecio en la comprensión del concepto de persona fue en el marco de reflexiones cristológicas. Cf. también Hans Urs von Balthasar, *Teológica 3. Espíritu de la Verdad* (Madrid: Encuentro, 1998), 136.

<sup>150</sup> *De Trin.*, IV.22, 209; cf. V.1. 221: «la persona divina no es otra cosa que una existencia incommunicable». Esta definición tiene como presupuesto que «nunca se habla de persona si no se trata de una substancia racional» (IV.6, 177; cf. IV.16, 193; IV.20, 207; IV.24, 213).

por sí solo, según un modo singular de existencia racional» (*existens per se solum juxta singularem quemdam rationalis existentie modum*)<sup>151</sup>.

En las definiciones del teólogo de San Víctor sobresalen, por una parte, la sustitución de la expresión «substancia» por «existencia». El Victorino advierte que la palabra «substancia» alude más al «qué» (*quid*) y no tanto al «quién» (*quis*), argumentando que por medio de «qué» se pregunta más bien por la propiedad común —«un animal, un hombre, un caballo, o algo semejante»—, y por medio de «quién», por la propiedad singular, y que «se suele responder con un nombre propio o un término equivalente»<sup>152</sup>. Nuestro autor usa la expresión «incomunicable»<sup>153</sup>, que es común tanto a las personas divinas como a las personas humanas<sup>154</sup>,

---

<sup>151</sup> *De Trin.*, IV.24, 213. Cf. Emery, *La Teología Trinitaria de Santo Tomás*, 153-186. Emery realiza una amplia exposición sobre el concepto de persona en Santo Tomás, y en ella presenta la forma en que el teólogo aquinate evalúa las definiciones de Boecio y de Ricardo de San Víctor.

<sup>152</sup> Cf. *De Trin.*, IV.7, 179. Cf. Congar, *El Espíritu Santo*, 542-543: destaca que «Ricardo ha precisado aquí su vocabulario y elaborado un concepto propio de ‘persona’. Critica la definición de persona dada por Boecio, ‘una substancia individual de naturaleza racional’ (VI, 21)». Por otro lado, señala que «Santo Tomás no adopta la definición de Boecio tal como fue formulada por éste, sino corrigiéndola y cita expresamente a Ricardo: ST, I, q. 29, a. 3 ad 4)». Cf. también Arias, «Al principio amaba el amor», 189-190: Arias expone que Santo Tomás acepta la definición de Ricardo «porque no sitúa a la persona en el plano de la sustancia, sino en los orígenes; y porque resalta la comunicabilidad y no sólo la ‘individualidad’». Sin embargo, considera que «la determinación de persona por la ‘existencia’ no hizo fortuna aunque [...] dio la ocasión para que se pensara a Dios en el plano de la existencia y no de la esencia o sustancia. Pero su señal no fue recogida y la teología trinitaria posterior, sea de Buenaventura o de Santo Tomás, siguió pensando la persona en el plano de la sustancia».

<sup>153</sup> Ricardo de San Víctor explica en los capítulos XVI al XVIII del *Liber Quartus* sobre la «existencia comunicable» (*incommunicabilis existentia*) de la persona en virtud de una propiedad personal comunicable por la cual uno se diferencia de los demás. «En la Trinidad de personas sin duda es necesario que las propiedades sean personales y por eso comunicables» (IV.17, 197).

<sup>154</sup> Según Ángel Cordovilla Pérez —en el «Prólogo en Perspectiva Teológica» de la edición española del *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor—, «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

con el propósito de destacar la peculiaridad de cada persona. De este modo, incorpora los rasgos de un sujeto en la comprensión de la persona.

Por otra parte, el Prior de San Víctor encuentra en el vocablo «existencia» los matices sociales de la persona. Estos matices, junto con el carácter racional y la particularidad de la persona, permiten al Victorino argumentar con mayor fuerza

---

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». Cf. Müller, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, 450. Comparando las definiciones de Boecio y de Ricardo de San Víctor sobre la persona dice: «A diferencia de la definición boeciana, este concepto es aplicable analógicamente tanto a las personas divinas como a las creadas. Mientras que la substancia designa sólo estáticamente la inmediatez (= la no intercambiabilidad) de la persona, la existencia abarca tanto la posesión óptica individual como la procedencia, el de dónde del ser individual». Cf. también Jürgen Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*. 2.<sup>a</sup> ed. (Salamanca: Sígueme 1986), 187-190. El teólogo protestante también ha puesto de relieve la dimensión del significado extendido y relacional de la definición de Ricardo de San Víctor sobre la persona: «Ser persona significa, según Ricardo de San Víctor, no sólo subsistir, no sólo subsistir-en-relación, sino existir. Este teólogo enmendó así la antigua definición: ‘una persona divina es una existencia intransferible de la naturaleza divina’. Con el término existencia quiso significar la ‘subsistencia desde otro’. Esto otro era en primer término la naturaleza divina; pero puede referirse también a las otras personas. Entonces la existencia supone una profundización del concepto de relación: cada persona divina existe desde la otra y en ella. En virtud del amor que profesan, ex-sisten una en otra sin resto: el Padre ex-siste en virtud de su amor y es ‘el mismo’ en el Hijo; el Hijo, en virtud de su entrega, es ‘el mismo’ en el Padre, etc. Cada persona encuentra su existencia y su gozo en las otras personas. Cada persona recibe la plenitud de la vida eterna de las otras». Cf. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 477-478 y 492. El filósofo español, junto con señalar la influencia del pensamiento de Ricardo sobre San Buenaventura relativo a la relación de origen como lo que formalmente constituye la persona, destaca que en la definición del Victorino «la persona está esencial, constitutiva y formalmente referida a Dios y a los demás hombres».

la pluralidad de las personas en la Trinidad y, por extensión, aportar nociones acerca de la persona humana<sup>155</sup>.

Con respecto al término «existir», se sobreentiende no solo que tenga el ser, sino también que lo haya recibido de fuera, esto es, que haya recibido el ser de otro. Esto es posible constatarlo porque se trata de un verbo compuesto al que se le ha añadido una preposición [*ex*]. En efecto, ¿qué es «existir» sino «sistir» a partir de alguno, esto es, existir substancialmente a partir de otro (*substantialiter ex aliquo esse*)? Así pues, este verbo «existere» o el sustantivo «existencia» pueden dar a entender lo que se refiere a la naturaleza y lo que se refiere al origen de la cosa<sup>156</sup>.

Como podemos observar, el existente no es un ser aislado sino un «quién» (*quis*) que se constituye substancialmente a sí mismo «a partir de otro»<sup>157</sup>; es decir, en

---

<sup>155</sup> Evaluando sobre la influencia del *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor, Arias concluye que una de las causas por la que la síntesis teológica del Victorino «no fue continuada, perfeccionada, completada» en la teología trinitaria posterior es porque «el mismo Ricardo no extiende su intuición [...] a la Antropología» (Arias, «Al principio amaba el amor», 190).

<sup>156</sup> *De Trin.*, IV.12, 187. En los capítulos XIII, XIV y XV del *Liber Quartus*, Ricardo explica que «en la naturaleza divina se diversifica la pluralidad de las existencias solo según el origen, en la naturaleza angélica solo según la cualidad, mientras que en la naturaleza humana se diversifica tanto según la cualidad como según el origen» (IV.15, 193).

<sup>157</sup> La definición de Ricardo sobre la persona ha sido, sin duda, revolucionaria para la comprensión del carácter relacional y ha servido para fundamentar la pluralidad de las personas divinas. No obstante, la definición a partir de la *ex*-sistencia, no carece de dificultad para explicar a la persona *innascibilis*, El Padre. Sobre esta problemática Greshake escribe: «Y además: ¿se aclara el específico carácter de inconfundible que posee la persona ya a partir de una fenomenología del amor recíproco, o es preciso, además, tener en cuenta sus ‘relaciones de origen’? La pregunta se plantea tanto más cuanto Ricardo parte, por un lado, de la persona del Padre, pero comenta expresamente, por la otra, que, para encontrar en cada persona la unidad del amor con las otras dos, se puede partir ‘de cualquiera de las personas’. Además, tampoco el ‘nuevo’ concepto relacional trinitario de persona (basado en el ‘*ex*-sistere’) puede aplicarse a la persona del Padre, ya que él (al menos según la comprensión tradicional) no tiene un ‘de dónde’. [...] De hecho, Ricardo parece haber percibido también el problema, por lo cual, como se ha dicho, fundamenta la propiedad de las personas a partir de las procesiones, pero comprendiéndolas de alguna manera como ‘ritmo del amor’» (Greshake, *El Dios Uno y Trino. Una teología de la Trinidad*, 140-141). Cf. también Balthasar, *Teológica 3. Espíritu de la Verdad*, 133-143 y 150-151. Al analizar el aporte y las consecuencias de la definición de persona dada por el Victorino, von Balthasar señala: «en Dios esto sólo vale realmente para el Hijo y el Espíritu, pues el Padre no tiene ningún ‘*ex*’ en este sentido». Junto con destacar lo positivo de haber pasado de la esencia a la relacionalidad, observa también que lo negativo de esto ha sido que la persona divina ha sido descrita esencialmente con su ‘desde’ y no con su ‘hacia’. Este último aspecto, el ser-hacia, «fue a lo sumo

relación<sup>158</sup>. Sin embargo, esta relación «a partir de otro» no significa que sea una existencia dependiente del otro, porque la persona es, según el teólogo victorino, una «existencia indivisa e incommunicable»<sup>159</sup>, por ende, autónoma y libre. En la definición de Ricardo, esta libertad y autonomía de la persona se percibe en la expresión «existente por sí solo» (*existens per se solum*), que hace referencia a «un ser solo y diferenciado de todos los demás, por una propiedad singular»<sup>160</sup>, y,

---

deducido implícitamente y reconocido principalmente en la ordenación general de la criatura al creador, desde el cual ella existe». Respecto al alcance del pensamiento de Ricardo sobre las relaciones de origen en la modernidad, de modo semejante a von Balthasar, Emery advierte que se puede caer en «una modernización prematura del pensamiento de Ricardo» (Emery, *La Teología Trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 163, nota nº 38). Cf. Arias, «Al principio amaba el amor», 190: el profesor realizar una breve evaluación de «la influencia posterior del *De Trinitate*».

<sup>158</sup> En el *De Trin.*, IV.23, 211 vuelve a señalar la dimensión relacional de la persona: «La palabra ‘existencia’, como se ha dicho ya, designa tanto lo que posee el ser en sí como lo que recibe el ser de alguno (*quod habeat esse ex aliquo*). Evidentemente esto es común a cada substancia, pues todo ser lo es ya sea por sí mismo, ya sea por otro (*alio aliquo*)». Greshake expone con claridad sobre el alcance de la definición dada por Ricardo en relación a la conocida de Boecio: «Particular importancia reviste aquí la utilización del concepto de existentia. Ricardo comprende en ese concepto en primer lugar la substantia, el ‘*quale quid*’. Con ello no se designa la substancia universal, la esencia universal, sino la configuración concreta que constituye una cosa, su identidad substancial. En segundo lugar, Ricardo entiende por existentia el origen de esa misma identidad concreta, ‘*unde habeat esse*’. [...] Dicho de manera más general, la relacionalidad propia y peculiar de la persona ingresa esencialmente en su definición. La persona no ha de definirse, pues, como lo hiciera Boecio, en el horizonte del ser substancial genérico, sino en su ser sujeto relacional específico respectivo, en el cual queda incluido el ser ‘substancial’. Esto significa que una persona divina posee su ser divino substancial solamente ‘desde la perspectiva de una propiedad distintiva’, y esta propiedad es justamente su diferente relacionalidad» (Greshake, *El Dios Uno y Trino. Una teología de la Trinidad*, 135-137).

<sup>159</sup> *De Trin.*, IV.23, 211.

<sup>160</sup> *De Trin.*, IV.24, 213. A continuación al texto citado dice: «Sin embargo, el existir por sí mismo es algo común a todos los individuos tanto animados como inanimados (*Sed existere per se solum commune est omnibus individuus tam animatis quam inanimatis*)». Eduardo Otero elige traducir *existere per se solum* como «el existir por sí mismo». Pensamos que debió haber mantenido la misma terminología con que tradujo la definición de Ricardo, «existente por sí solo», y haber reservado la expresión «por sí mismo» en concordancia con la afirmación basal sobre la substancia suprema: «no hay más que una substancia que exista por sí mismo» (*quod una sola substantia sit a semetipsa*), cf. I.12, 56-59. En otro lugar advierte Ricardo que: «es propio de la naturaleza angélica y humana que no existan por sí misma, sino gracias a otro: el existir, no gracias a otro,

justamente, en la pluralidad de las personas la diferencia es lo que posibilita la alteridad<sup>161</sup>, y la alteridad, el amor y la comunión<sup>162</sup>.

En definitiva, la concepción victorina de la persona no sólo reafirma la naturaleza racional de la Trinidad y del ser humano, sino también, profundiza la idea de la libertad de la persona como una cualidad esencial de su ser que «la acerca a la semejanza con Dios»<sup>163</sup>. Por lo demás, en la obra de San Víctor, la racionalidad, la libertad y el estar abierto al otro tienen una relación inseparable entre sí, pues una

---

sino por sí misma solo es propio de la naturaleza divina» (*sol<ius> autem divine nature non aliunde sed ex seipsa esse*), cf. IV.16, 193.

<sup>161</sup> Cf. *De Trin.*, V.1, 221: «Pero donde no hay alteridad no puede haber pluralidad; tampoco puede haber alteridad donde no hay ninguna diferencia» (*Ubi autem nulla est alteritas, non potest esse pluralitas. Sed nec alteritas esse potest, ubi nulla differentia est*); sobre la alteridad de personas en la Trinidad, cf. también IV.9, 106; IV.11, 185; IV.15, 193.

<sup>162</sup> G. Greshake en su principal obra sobre el dogma trinitario destaca también la consecuencia sobre la comprensión de la comunión a partir de la definición del victorino sobre la persona: «La persona, por el contrario [...] tiene justamente su identidad específica no por oposición a lo otro (o al otro), sino a partir del otro y hacia el otro. Dicho de otro modo: su unidad no se afirma en un cerrado estar-en-sí-misma, en un estar centrada en sí misma, sino en una excentricidad extática; la identidad específica de la persona, su irrefutable existencia autónoma y su inconfundible unicidad sólo se dan, pues, en un entramado de relaciones con otras personas y, por tanto, en *communio*» (Greshake, *El Dios Uno y Trino. Una teología de la Trinidad*, 140-141). Cf. Marie-Dominique Chenu, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century. Essay on New Theological Perspectives in the Latin West* (Toronto: University of Toronto Press, 1997), 325-326: según el teólogo dominico, otra aportación de la definición de persona que da Ricardo de San Víctor es: «*The most questionable terms lost their ambiguity precisely because of the hard work of theologians and thus became useful instruments for the solution of new problems. The term persona is the leading instance of this, for it became universally understood and settled, not only that the term was legitimate, but that it had a definition, even though it was variously elaborate. Instead of subsistentia, which was henceforth currently used, Richard of Saint-Victor preferred less learned terms; yet he did not object to its use by specialists. Everyone was weighing, correcting, distinguishing, and defining these innovations in terminology (novitates vocum)*».

<sup>163</sup> Cf. *De Trin.*, IV.23, 211: «[...] la palabra «existencia» se refiere al ser substancial [...], lo que esta tiene de principal no es el sostener y ser sujeto de inherencia, sino ser lo que es y subsistir en sí misma (*sed quod tale quid est quod consistat in seipso*) sin ser inherente a un sujeto. Esto es común a toda substancia humana, angélica y divina. Con razón en la substancia creada se estima como algo más precioso y valioso lo que la acerca a la semejanza con Dios».

supone las otras. Aún más, del mismo modo en que la unidad de los atributos supremos de la naturaleza divina es una sola y misma realidad, las propiedades de la persona —la racionalidad, la libertad y el carácter relacional— son una sola y misma realidad; vale decir, «una existencia incomunicable». Sólo de este modo la criatura racional puede participar en la suprema felicidad de la realidad divina: siendo alteridad<sup>164</sup>.

---

<sup>164</sup> Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática 3. Las Personas del Drama: El Hombre en Cristo* (Madrid: Encuentro, 1997), 481-483. En las últimas páginas del tercer volumen de su principal obra, *Teodramática*, explicando sobre la presencia trinitaria de la Trinidad en el drama del mundo, von Balthasar expone: «la estructura interna del espíritu creado, explorada por Agustín en numerosas direcciones: el espíritu creado debe salir de una autoposición, la más íntima, irreflexiva (*memoria*) y contraponerse a sí misma a fin de aprehenderse (*intellectus*) y por ello, finalmente, afirmarse por el amor (*voluntas*). Este triple paso se produce en el seno del mismo ser espiritual y es por ello una imagen de la vida interior del único Espíritu divino, pero este triple paso encierra al mismo tiempo al espíritu creado en sí mismo y no puede mostrar cómo se realizan la verdadera objetividad y el verdadero amor en una referencia constante al otro. Por eso la imagen de Dios debe encontrarse también en el movimiento opuesto del espíritu que le fuerza a salir de sí mismo: del yo al tú y al fruto del encuentro». Desde esta perspectiva von Balthasar valora el intento de Ricardo de San Víctor, aunque, advierte, «no puede absolutizarse una construcción ingenua del misterio divino según el modelo de las relaciones intrahumanas».

### CAPÍTULO III

La razón posibilita al ser humano participar de la felicidad suprema,  
inspirado por el amor supremo

Las investigaciones realizadas en los capítulos anteriores, acerca del potencial de la razón humana para contemplar la realidad divina y de la racionalidad de la Trinidad y del ser humano como la condición *sine qua non* del encuentro de ambas libertades, nos llevan a preguntarnos sobre la felicidad como consecuencia de dicha contemplación y la forma en que acontece tal encuentro. Desde las primeras páginas del *De Trinitate*, Ricardo de San Víctor señala que nuestra felicidad depende de la contemplación de la realidad eterna<sup>165</sup>, y afirma que la felicidad plena es propia de la realidad divina gracias a su inmutabilidad. El ser humano, en cambio, al estar sujeto a accidentes no tiene verdadera felicidad<sup>166</sup>, pues en la «felicidad suprema» no puede haber un motivo de sufrimiento<sup>167</sup>. La substancia creada, no obstante, puede gozar de los dones propios de la «suprema felicidad» que manifiesta la comunión interpersonal de las personas de la Trinidad confor-

---

<sup>165</sup> Cf. *De Trin.*, I.4, 47: «¡Con cuánto afán y con cuánto deseo nos deberíamos dedicar a este asunto y aspirar a la contemplación de aquello de lo que depende la felicidad suprema [...]»; ver también supra, nota 65.

<sup>166</sup> Cf. *De Trin.*, IV.23, 211; IV.16, 195: «es propio de toda substancia cuyo nombre expresa bien su realidad tener un ser compuesto y estar sometida a accidentes. Solo la substancia divina, al estar por encima de la naturaleza de la substancia, tiene un ser simple, incompuesto y no sujeto a ningún accidente». Sobre la ausencia de verdadera felicidad en las criaturas cf. II.17, 103: «lo que está compuesto de muchos elementos es por naturaleza mutable, y donde hay mutabilidad no puede haber eternidad ni verdadera felicidad».

<sup>167</sup> Cf. *De Trin.*, III.6, 131: «La plena felicidad no puede existir sin la inmutabilidad verdadera, ni la inmutabilidad verdadera sin la eternidad». Cf. también III.13, 145: «Así como en la suprema felicidad no puede existir un motivo de sufrimiento (*dolendi*) [...]».

me a la donación multiforme y generosa de su potencia y su bondad<sup>168</sup>. En este mostrarse de Dios en la multiplicidad de los seres, el ser humano puede participar de la verdadera y suprema felicidad, en cuanto es un ser racional, a través de la contemplación de lo que la razón hace aflorar del seno profundo y misterioso de lo que creemos, y en cuanto es una «existencia incomunicable» —es decir, como persona social e irrepetible—, constituyéndose en una alteridad tendente a dar y recibir el amor en libertad.

Pero, si bien el ser humano cuenta con estas propiedades propias de una substancia racional, ¿cómo podría participar de la felicidad plena privativa de la realidad divina, siendo aquella una realidad finita? ¿Cómo la razón logrará ascender por encima de la mutabilidad para divisar la beatitud suprema? ¿De qué manera la substancia creada podría ser objeto de donación divina para ser hecha partícipe de la suprema felicidad no siendo condigna<sup>169</sup>? En este capítulo investigaremos, con el objeto de explicar el papel de la razón en el encuentro de la Trinidad y el ser humano, la racionalidad tanto del «amor supremo» entre las personas de la Trinidad como de su relación con la felicidad del ser humano; en otras palabras: cómo es posible que la comunión interpersonal «sumamente bella y perfectamente ordenada»<sup>170</sup> se abra hacia la finitud del espíritu creado, permitiendo a este último participar de la «felicidad suprema».

---

<sup>168</sup> Cf. *De Trin.*, II.23, 113. Cf. también III.6, 131: «la felicidad plena no puede existir sin la caridad perfecta, ni la caridad perfecta sin la pluralidad de personas».

<sup>169</sup> Sobre la condignidad de las personas divinas para que haya amor interpersonal en la Trinidad, ver supra, nota 129.

<sup>170</sup> *De Trin.*, V.14, 251.

## 1. Las procesiones reflejan la racionalidad del amor interpersonal en la Trinidad

En el pensamiento del Victorino, ni en la plenitud de la suma felicidad que se identifica con la misma divinidad<sup>171</sup>, ni en la bondad suprema que exige la pluralidad de personas puede faltar lo mejor, lo más dulce y agradable que puede experimentar la vida racional: la caridad<sup>172</sup>. Desde esta perspectiva, entendiéndose también que la realidad divina es inmutable, en la «suprema simplicidad» de la naturaleza divina el ser es lo mismo que amar<sup>173</sup>. Aplicando esta identificación a cada una de las tres personas de la Trinidad, nuestro autor se pregunta:

¿Acaso alguna de estas tres y su amor son realidades diferentes? ¿Acaso para alguna de ellas es el amor diferente del ser y el ser diferente del amor? ¿Dónde está entonces aquella suprema simplicidad que antes buscamos, encontramos y probamos mediante una demostración racional? Sin duda es necesario que en la suma simplicidad sea lo mismo ser y amar. Entonces, para cada una de las tres será lo mismo su persona y su propio amor (*dilectio*). Por eso una pluralidad de personas que existen en una única divinidad no será algo distinto de una pluralidad de personas que poseen una única y misma dilección (*dilectionem*), que además es suprema y según distintas propiedades<sup>174</sup>.

Vale decir, cada persona de la Trinidad es «el amor supremo, pero diferenciada por una propiedad»<sup>175</sup>. Esta identificación diferenciada nos lleva a uno de los temas centrales de nuestra investigación en la obra de Ricardo de San Víctor,

---

<sup>171</sup> Cf. *De Trin.*, III,3. 127: «es evidente que la felicidad suprema no es otra cosa más que la divinidad misma».

<sup>172</sup> Cf. *De Trin.*, III,3, 125; III,4, 129; III,6, 131.

<sup>173</sup> Cf. *De Trin.*, V,20, 263.

<sup>174</sup> *De Trin.*, V,20, 263.

<sup>175</sup> Cf. *De Trin.*, V,20, 263: «en la divinidad esta persona no es otra cosa que el amor supremo, pero diferenciada por una propiedad; otra persona no es otra cosa que el amor supremo, pero diferenciada por otra propiedad; la tercera persona no es otra cosa que el amor supremo, pero diferenciada por otra propiedad. Por eso, según sea el número de las propiedades así será el número de las personas».

especialmente en el presente capítulo: el carácter racional de la pluralidad de las personas en la Trinidad que atestigua el amor relacional en alteridad y, en consecuencia, la suprema felicidad. En este apartado indagaremos, entonces, diversos aspectos de la pluralidad de las personas en la Trinidad en los cuales «el amor supremo» resulta de la vida racional: la propiedad, la (no)procesión y la (con)dignidad.

Con el propósito de fundamentar la posibilidad de la razón humana en su búsqueda del amor interpersonal en la Trinidad, el teólogo victorino investiga las características de la racionalidad propia del amor supremo. Nuestro autor, en primer lugar, identifica las procesiones de las personas divinas según sus propiedades singulares que se diferencian por la causa original<sup>176</sup>: si existe por sí misma o tiene su origen fuera de sí, y «si los que tienen un origen han obtenido su ser de diferentes maneras»<sup>177</sup>. En esta diferenciación de las personas divinas, por una parte, para que la cadena de origen de existencia de una a partir de otra no se prolongue infinitamente es necesario que sólo una persona exista por sí misma — y por tanto sea eterna— y que no tenga su origen en otra<sup>178</sup>, y a la vez esta propie-

---

<sup>176</sup> Cf. supra, notas 156 y 157. Según Ricardo de San Víctor, si el argumento de la «bondad suprema» exige que haya caridad, y la pluralidad de personas que se amen explica la pluralidad de personas en la Trinidad, entonces, el hecho de que exista «diferencia y distinción en la existencia» en «virtud de un origen diferente» permite «conciliar la pluralidad con la indistinción del ser» (V.1, 221).

<sup>177</sup> Cf. *De Trin.*, IV.15, 193; V.1, 221-223. En los capítulos III y IV del *Liber Quintus* Ricardo explica sobre la «persona que existe por sí misma y que no tiene su origen en otra» (V.3, 227); y en los capítulos V al XIV argumenta sobre dos personas que «tienen su ser de fuera según el modo de existir que es eterno pero no por sí mismo» (V.5, 229).

<sup>178</sup> Cf. *De Trin.*, V.3, 225-227.

dad sea incomunicable<sup>179</sup>. Por otra parte, de acuerdo a lo señalado con la teoría de los «tres modos de existir» de los seres<sup>180</sup>, y dado que proceden de la existencia eterna que existe por sí misma, las otras dos personas tienen el modo de existencia que «es eterno pero no por sí mismo»<sup>181</sup>; y, puesto que una persona procede de manera inmediata (*immediate*) y la otra procede a la vez de manera mediata e inmediata (*mediate simul et immediate*)<sup>182</sup>, la propiedad de cada una de ellas es

---

<sup>179</sup> Cf. *De Trin.*, V.4, 229. La incomunicabilidad de la persona que existe por sí misma y no a partir de otra tiene su fundamento, según Ricardo, en el hecho de que su ser es sumamente simple, por tanto, «sea lo mismo ser que poder», y siendo así, «a partir de ella existe todo lo que existe, a partir de ella existe toda esencia, toda existencia, toda persona, toda [...], persona humana, angélica y divina».

<sup>180</sup> Ver *supra*, notas 27 y 98. Cf. I.6, 49; en V.5, 231 Ricardo vuelve a explicar el origen de las personas divinas de la Trinidad.

<sup>181</sup> Sobre la coeternidad de las tres personas divinas, nuestro autor argumenta en III.21, 157 acudiendo a la igualdad de perfección de la caridad suprema como exigencia del amor supremo en la Trinidad. Cf. también V.5, 231: «las tres personas son iguales entre ellas y eternas. Por consiguiente, así como constituye una existencia eterna la que existe por sí misma, también tiene el ser desde la eternidad la que procede de ella. Este modo de existencia, que es común a dos personas, tiene su ser desde la eternidad, pero no por sí mismo».

<sup>182</sup> Cf. *De Trin.*, V.6, 233. El principal argumento de Ricardo de San Víctor para exponer las formas de procesión de dos personas que tienen su ser de fuera según el modo de existir que «es eterno pero no por sí mismo» es la semejanza a las formas en que una persona procede de otra persona en la realidad humana: «esta procesión sin duda se realiza de tres maneras. Una persona procede de otra persona unas veces solamente de manera inmediata, otras veces solamente de manera mediata y otras veces de una manera que es a la vez mediata e inmediata». Sin embargo, Ricardo descarta que exista una persona divina que sólo proceda de manera mediata: «Como todas las personas se contemplan unas a otras de manera inmediata, también la una proyecta destellos de luz suprema sobre la otra y la una los recibe de la otra. Y como ven de manera inmediata, se mantienen unidas de manera inmediata. Por eso es imposible que en la naturaleza divina exista alguna persona que esté unida a cualquier otra mediante un parentesco únicamente mediato» (V.9, 243). En V.6, 233 Ricardo ejemplifica estas formas de procesión con personajes de narraciones bíblicas tales como Jacob e Isaac que «proceden de la substancia de Abraham, pero la procesión de uno fue solamente mediata, mientras que la procesión del otro fue solamente inmediata, pues Jacob salió de los riñones de Abraham mediante Isaac». Asimismo, «de la substancia de Adán procedieron Eva, Seth y Enoch, pero la primera procesión fue solo inmediata, mientras que la segunda fue a la vez mediata e inmediata, pues Seth nació de la substancia de Adán de manera inmediata en cuanto fue procreado directamente por él, y de manera mediata en cuanto que fue engendrado por Eva».

también incomunicable<sup>183</sup>. Ricardo sintetiza de la siguiente manera la relación entre las propiedades singulares de las tres personas divinas con las procesiones en la Trinidad:

en las tres personas [existe] una triple distinción en cuanto a sus propiedades: una tiene como propio el no proceder de otro, pero originar algo a partir de sí; la segunda, tanto proceder de otro como ser origen; la tercera, por su parte, proceder de otro, pero no dar origen a nada<sup>184</sup>.

En segundo lugar, considerando que el argumento principal de Ricardo de San Víctor para explicar la pluralidad de personas en la Trinidad es comprenderla como una comunidad de amor<sup>185</sup>, la procesión es la manera concreta en que acontece la comunicación del amor entre las personas divinas. Sobre la relación entre la procesión y el amor nuestro autor escribe:

Una razón manifiesta y evidente muestra que el no nacible quiso tener a alguien de su mismo rango y, conforme a esta voluntad, tuvo que tenerlo para que existiera alguien a quien pudiera otorgar el amor supremo y quien le pudiera devolver el amor supremo. Pero no solo quiso tener a alguien de su misma dignidad, sino también a alguien a quien amar, para asociarlo a su amor (*nec solum condignum sed et condilectum habere voluit, et pro voluntate habere oportuit, ut consortem amoris haberet*) y no reservar exclusivamente lo que habría podido poner en común. Por eso quiso tener a alguien de su misma dignidad, para que existiera alguien a quien poder comunicar las delicias de su caridad. De este modo, la

---

<sup>183</sup> Cf. *De Trin.*, V.10, 245: «está claro que si de una sola persona no puede proceder más de una existencia, y que de dos personas no puede proceder más que una existencia, está claro, como digo, que estas dos existencias son incomunicables».

<sup>184</sup> *De Trin.*, V.13, 249-251; cf. también, V.10, 245: «en la divinidad no puede haber más que una persona que existe por sí misma, de la misma manera no puede haber más que una que reciba su existencia solamente de una persona y tampoco puede haber más de una que tenga su origen en dos personas».

<sup>185</sup> Cf. *De Trin.*, III.18, 151-153: «De esta manera el gozo y la felicidad de cada uno crecen gracias a la comunión del amor que da y que recibe. Esto nos lleva a pensar que el mayor grado de bondad no encontraría su lugar en la divinidad si en su pluralidad de personas no hubiese una tercera. Ciertamente si hubiera solamente dualidad de personas, estas no tendrían a nadie a quien poder comunicar las supremas delicias de su felicidad. Esto nos lleva a comprender que la consumación de la bondad verdadera y suprema no puede existir sin la Trinidad».

puesta en común de su majestad fue, por así decirlo, la causa original de una, mientras que la puesta en común de la caridad parece haber sido la causa original de la otra. Aunque la producción de una y de otra persona tenga su origen, como hemos dicho ya, en la voluntad paterna, sin embargo existen en esta doble producción o procesión razones y causas diversas (*est tamen in hac productione vel processione gemina ratio, alia et alia, et causa diversa*)<sup>186</sup>.

Ahora bien, en este dar y recibir el amor divino que el Victorino identifica con las procesiones, se asoma nuevamente la necesidad de examinar las exigencias de la «misma dignidad» de quienes se aman con el amor supremo<sup>187</sup> y, al mismo tiempo, la diferenciación por cuanto son «incomunicables»<sup>188</sup>, ya que, a simple vista, ambos requerimientos parecieran excluyentes entre sí. ¿Cómo es posible tener-ser la suprema «condignidad» y a la vez ser claramente distintos entre sí por la causa original? Si bien las tres personas divinas son eternas, ¿cómo se puede hablar de la «misma dignidad» cuando una es la causa original de otras dos a quienes entrega el supremo amor, y se diferencia por cuanto no recibe nada de ellas?

Ricardo está consciente de la dificultad, ya que esta diferenciación puede ser juzgada y comprendida como si hubiese diferencia de grados entre las personas divinas. Advierte, por un lado, que tal dificultad proviene de entender la donación del amor de quien proceden las otras dos personas como la obra de la gracia y no como una actuación de la naturaleza<sup>189</sup>. Por otro lado, es necesario comprender que el actuar de las personas divinas está motivado por el ser, que es lo mismo que el querer. Sobre esto nuestro autor expone:

---

<sup>186</sup> *De Trin.*, VI.6, 287.

<sup>187</sup> Ver supra, nota 129.

<sup>188</sup> Ver supra, nota 175.

<sup>189</sup> Cf. *De Trin.*, V.22, 267; cf. también V.24, 269; V.24, 271.

Es una propiedad del amor verdadero e íntimo lograr que en las personas en las que existe un ser diferente exista un mismo querer y un mismo no querer. Cuánto más coincidentes serán las voluntades de las personas en las que lo mismo es el ser y el querer y, en consecuencia, hay un solo ser y un solo querer. En la Trinidad todas las personas tienen una sola voluntad, una sola caridad, una única bondad que es además indivisible (*est itaque in illa Trinitate omnibus una voluntas, una caritas, una et indifferens bonitas*) [...] Ciertamente, si todos tienen la misma voluntad, cada uno de ellos ama al otro como a sí mismo y en la misma medida que a sí mismo. Si cada uno de ellos ama al otro como a sí mismo, lo que hay en la divinidad de incomunicable no lo desea con más ardor para el otro que para sí, ni lo desea con más tibieza para el otro que para sí<sup>190</sup>.

Desde esta perspectiva, el amor supremo es el testimonio tanto de la pluralidad de personas como también de la unidad substancial en la Trinidad. De modo que todas las personas divinas «tienen una sola voluntad» y «el querer», y el amar-actuar de ellas corresponde a la expresión, por tanto, del mismo ser y no como sujeto u objeto de gracia.

Con todo, reconociendo que el lenguaje humano por su limitación no es capaz de expresar un misterio tan profundo, Ricardo afirma que debe ser expresada de un modo que sea comprensible para todos los hombres. Para su efecto, llama «amor gratuito (*amorem gratuitum*) al que no recibe nada y lo da todo», y «debido

---

<sup>190</sup> *De Trin.*, V.23, 267-269. Ricardo ejemplifica la diferenciación de las personas divinas usando una metáfora: «Se puede decir que aquella ola de la divinidad, repleta de amor supremo, en uno surge sin derramarse, en otro surge y se derrama, mientras que en el tercero solo se derrama sin surgir, puesto que en los tres hay una sola y misma onda, y también una única verdad, aunque hay diversas maneras de expresarlas» (V.23, 269). Eduardo Otero escribe en una nota (nota 17, 268) otras formas con las cuales ha sido explicada esta diferenciación: «De manera similar pone san Anselmo como ejemplo al río Nilo: llamamos Nilo tanto a la fuente como al río y el lago que forma (*Epist. incarn.* 13). Anteriormente san Gregorio Nacianceno había explicado este mismo misterio por medio del manantial, la fuente y el río (*Oratio* 31, en EG 36, 169), mientras que para san Juan Damasceno las tres personas son el manantial, el río y el mar (*De haeresibus*, en PG 94, 780)».

(*debitum*) al que no da nada a la persona de quien recibe todo»<sup>191</sup>. Al introducir este lenguaje —el amor gratuito y el amor debido—, nuestro autor advierte que por el hecho de que una persona tenga «la plenitud del amor gratuito y la otra la plenitud del amor debido, nadie debe concluir que una cualquiera supera a otra cualquiera en algo, o que tiene o es algo mejor o más perfecto»<sup>192</sup>. Todas son supremas.

En definitiva, la persona que dona a los que proceden de ella la abundancia de su plenitud de manera generosa y liberal, muestra que posee la plenitud de un amor gratuito<sup>193</sup>. Asimismo, «la persona cuya propiedad es proceder y no tener a nadie que proceda de ella, como recibe desde fuera todo lo que tiene, tiene que tener necesariamente la plenitud del amor debido»<sup>194</sup>. Por último, es propia de la persona «en exclusiva tanto proceder de otra como tener a otra que proceda de sí», «poseer en abundancia tanto el amor gratuito como el amor debido y ser testigo de ambos en toda su plenitud»<sup>195</sup>. Esta realidad proporcionada y diferenciada de la comunión en la caridad perfecta y suprema de la Trinidad muestra la «alteridad ordenada» (*ordinatissima alteritate*)<sup>196</sup> y su racionalidad, que se refleja en

---

<sup>191</sup> Cf. *De Trin.*, V.23, 269; también en V.20, 263 expresa la limitación del lenguaje humano: «Pero que nadie nos mal interprete y por eso nos recrimine imprudentemente el empleo de las palabras ‘gratuito’ y ‘debido’, [...] pero para no dar lugar a reproches, hemos querido explicar con qué significado hemos empleado ambos términos en esta obra. Que nadie se asombre, que nadie se indigne de que usamos las palabras que están a nuestro alcance (*verbis eloquimur quibus possumus*) para expresar los sentimientos tan profundos que experimentamos».

<sup>192</sup> *De Trin.*, V.22,265.

<sup>193</sup> Cf. *De Trin.*, V.17, 257-259.

<sup>194</sup> Cf. *De Trin.*, V.18, 259-261.

<sup>195</sup> Cf. *De Trin.*, V.19, 261.

<sup>196</sup> Cf. *De Trin.*, V.14, 251.

«una concordia en la diferencia mutua y una diferencia en la concordia»<sup>197</sup>. La racionalidad de la confluencia del amor interpersonal en la Trinidad se manifiesta, en palabras de Ricardo de San Víctor, en «la proporción aritmética (*aritmética*) según una consideración, la proporción geométrica (*geométrica*) según otra consideración y la proporción armónica (*armónica*) resultante de la unión de trinidad y unidad»<sup>198</sup>.

---

<sup>197</sup> Cf. *De Trin.*, V.14, 251-253: [...] *sicut superius jam diximus, et differens concordia et concors differentia*.

<sup>198</sup> *De Trin.*, V.14, 253. Eduardo Otero señala que las ideas de la aritmética y geométrica aplicadas por Ricardo se encuentran en *De Institutione arithmetica* de Boecio (nota 14, 252-253). Sobre esta obra de Boecio, Manuel Correia afirma, en un artículo reciente aún no editado, que «es evidente su dependencia de la *Introducción a la Aritmética* de Nicómaco», siguiendo la doctrina que «sostiene que la enseñanza de las ciencias de la *mathesis* debe hacerse desde la ciencia más primitiva (la aritmética) hasta la más elevada (la astronomía)» («La antropología de Boecio en el *De Institutione Musica* y el *Contra Eutychen*», 4). Puesto que Boecio en gran parte de su obra se limita a traducir la de Nicómaco de Gerasa (Correia, «La antropología de Boecio...», 3), para conocer el valor de las ciencias matemáticas en la época en que la obra de Boecio tuvo mayor influencia (desde el siglo XI) citaremos directamente al filósofo del siglo II. Cf. Nicómaco de Gerasa, *Institutio Arithmetica*, trad. por Martin L. D'Ooge (Chicago, London: Britannica Great Books, 1952), 811-813. Nicómaco de Gerasa, seguido por Boecio, identifica la racionalidad con las ciencias matemáticas que tienen como objeto de búsqueda «cosas reales» (*real things*): «*Those things, however, are immaterial, eternal, without end, and it is their nature to persist ever the same and unchanging, abiding by their own essential being, and each one of them is called real in the proper sense*» (*Institutio Arithmetica*, II.1, 811). «*Evidently, the one which naturally exists before them all, is superior and takes the place of origin and root and, as it were, of mother to the others. And this is arithmetic, not solely because we said that it existed before all the others in the mind of the creating God like some universal and exemplary plan, relying upon which as a design and archetypal example the creator of the universe sets in order his material creations and makes them attain to their proper ends; but also because it is naturally prior in birth, inasmuch as it abolishes other sciences with itself, but is not abolished together with them* (IV.1-2, 813). *Hence arithmetic abolishes geometry along with itself, but is not abolished by it, and while it is implied by geometry, it does not itself imply geometry* (IV.5, 813). *And once more is this true in the case of music* (V.1, 813) [...] *More evidently still astronomy attains through arithmetic the investigations that pertain to it* (V.2, 813) [...] *So then we have rightly undertaken first the systematic treatment of this, as the science naturally prior, more honorable, and more venerable, and, as it were, mother and nurse of the rest; and here we will take our start for the sake of clearness*» (V.3, 813). De lo anterior inferimos que, Ricardo de San Víctor no sólo estaba al tanto del valor que Boecio otorgaba a estas disciplinas matemáticas —aritmética, geométrica y música (armónica)—, sino además, al parecer, consideraba a aquellas, por su origen divino, capaces de reflejar y explicar la naturaleza divina.

2. El encuentro entre la Trinidad y el ser humano es posible por el carácter racional de ambos e inspirado por «el amor debido»

Si el amor interpersonal en la Trinidad exige la dignidad equivalente entre sí, cabe preguntarse sobre la posibilidad de la comunión entre la realidad divina y el ser humano. Por una parte, teniendo en cuenta que el ser humano no posee la misma dignidad, ¿la realidad suprema puede amar a su criatura aunque ella no goce de una dignidad semejante? Si esto fuese posible, ¿qué es lo que posibilita tal amor divino hacia la persona humana? Y, ¿cómo ocurre esa dilección que supera la exigencia de la condignidad? Y por otra parte, ¿qué es lo que posibilita que el ser humano pueda responder al amor supremo y participar en la felicidad suprema? En este apartado investigaremos, respondiendo a estas preguntas, sobre la posibilidad, el fundamento y la forma como se consuma el encuentro amoroso entre la Trinidad y el ser humano según Ricardo de San Víctor.

En el pesamiento Victorino, si bien la divinidad ama al ser humano, «no es posible que tenga una caridad suprema hacia una persona creada, pues sería una caridad desordenada si amara de manera suprema a quien no se puede amar de manera suprema (*inordinata enim caritas esset si summe diligeret qui summe diligendus non esset*)»<sup>199</sup>. Tal como sucede con el amor mutuo intratrinitario, la comunión entre la

---

<sup>199</sup> *De Trin.*, III.2, 123; cf. también en V.18, 259: «Sin duda puede tener un amor gratuito hacia la persona creada, pero no puede tener la plenitud del amor gratuito hacia la criatura, pues no puede tener un amor desordenado (*inordinatum amorem*): sería un amor desordenado (*inordinatus enim amor esset*) si amara con amor supremo a quien no fuera digno de un amor supremo. Del amor supremo no es digno en absoluto quien no es sumamente bueno. Ahora bien, una persona que no es Dios no puede ser sumamente buena porque no se puede igualar con Dios». Al respecto, sobre el amor de Dios hacia la criatura, no con el amor con que ama al «condigno», Anneliese Meis

realidad divina y la persona humana tiene que ser en conformidad con la caridad perfecta y proporcionada, y esto no en razón de la obligación de quien ha creado todas las cosas, sino por su naturaleza racional que se refleja en la «alteridad ordenada»<sup>200</sup>. Al respecto Ricardo afirma:

No existe un amor ordenado donde se ama absolutamente a quien no hay que amar absolutamente. Pero en esta bondad que es la sabiduría suprema, la llama del amor, así como no arde de manera diferente, tampoco lo hace con mayor intensidad de lo que dicta la sabiduría suprema<sup>201</sup>.

En otras palabras, aunque la caridad divina hacia el ser humano no llega al grado supremo, ella se realiza con la misma racionalidad según «dicta la sabiduría suprema». En nuestra investigación observamos, en atención a lo señalado, que la razón humana puede contemplar y participar de la comunión del amor relacional de la Trinidad precisamente por esta condición de la racionalidad del amor divino. Es decir, al igual que la racionalidad de la caridad suprema con que se aman las personas divinas<sup>202</sup>, según el razonamiento de nuestro autor, el amar tanto de la realidad divina a la persona humana como también desde ésta hacia la Trinidad, aunque no es supremo, no carece de la racionalidad al alcance de la razón humana.

---

afirma que «Ricardo refuta la enseñanza de Abelardo» (Meis, «Razón y amor en la teología medieval incipiente», 566).

<sup>200</sup> Cf. *De Trin.*, V.14, 251; sobre la relación de alteridad Ricardo afirma que «donde hay plenitud no puede faltar ningún tipo de perfección», e implica que la relación con el ser humano también tiene que darse con la debida perfección.

<sup>201</sup> *De Trin.*, III.7, 133.

<sup>202</sup> Aquí hacemos referencia a la racionalidad de la Trinidad reflejada en la pluralidad de personas; cf. nota 113.

En nuestra lectura del *De Trinitate* inferimos que la posibilidad y el anhelo de la felicidad de la persona humana<sup>203</sup> viene dado por compartir con la divinidad una naturaleza racional, y gracias a ello el ser humano es capaz de contemplar a la Trinidad que se muestra comprensible para la razón. Pero tal capacidad humana se debe también al hecho de haber recibido de la realidad divina el ser y la existencia<sup>204</sup>, constituyéndose de esta forma en una existencia incomunicable<sup>205</sup> que lleva la imagen de quien procede<sup>206</sup>. Desde esta perspectiva, el fundamento de la felicidad del ser humano es el encuentro racional con la Trinidad y, puesto que es una criatura de la «suprema felicidad»<sup>207</sup>, a medida que éste recupera y realiza la imagen de su Creador puede alcanzar «la consumación y la perfección de todo bien (*totius boni consummatio atque perfectio*)<sup>208</sup>, la felicidad plena. Siendo así, ¿en qué consiste la imagen de Dios en el ser humano? Y, ¿de qué manera la persona humana puede rehabilitarse hacia la imagen de su Creador? ¿Sólo le

---

<sup>203</sup> Cf. I.4, 47; también ver supra notas 65 y 165.

<sup>204</sup> Cf. *De Trin.*, V.4, 229; argumentando que puede haber una sola persona que exista por sí misma Ricardo escribe: «Si todo poder procede de ella, también todo ser procede de ella, y todo existir. Así pues, a partir de ella existe todo lo que existe, a partir de ella existe toda esencia, toda existencia, toda persona, toda, digo yo, persona humana, angélica y divina».

<sup>205</sup> Ver supra, nota 150 y 153. Este tema está desarrollado en el segundo apartado del Capítulo II de nuestra investigación.

<sup>206</sup> En V.6, 233 Ricardo escribe que el ser humano fue creado a la imagen de la naturaleza divina excelsa y única. Ver también supra, nota 37.

<sup>207</sup> Cf. *De Trin.*, II.16, 101: «Es, por lo tanto, bueno por sí mismo y feliz por sí mismo. Él mismo es su bondad, él mismo su suma bondad; él mismo es su felicidad, él mismo su suma felicidad. Por eso queda claro lo que se ha dicho ya, esto es, que él mismo es el sumo bien y la perfección absoluta. En efecto, ¿qué es la felicidad más que la plenitud y la perfección de todos los bienes?»

<sup>208</sup> *De Trin.*, Prologus, 31-33. Desde el Prologus del *De Trinitate* Ricardo señala que la felicidad es la meta de la contemplación del misterio trinitario.

basta contemplar en amor y con sus razonamientos intentar comprender el misterio profundo?

Para responder a tales preguntas y comprender el cómo de esta búsqueda y del encuentro con la Trinidad, conviene señalar lo que Ricardo entiende por la perfección de la persona como *existencia*:

la perfección de una persona exige su asociación con otra. Y de esta manera sucede que una es la causa de la otra [...] la perfección de una persona es la causa de la existencia de la otra. La causa de la existencia es aquel de quien tiene origen su existencia.<sup>209</sup>.

Esta realidad indiscutiblemente patente en la comunión interpersonal de la Trinidad<sup>210</sup> implica, por un lado, que la persona humana como *existencia* también tiende a salir de sí para amar y tener comunión con el otro y, además, ser origen del otro por medio de procesión<sup>211</sup>. Y, nuestro autor afirma que hay semejanzas con la naturaleza divina en sus modos de procesión, y ellas testimonian que la naturaleza humana ha sido creada a imagen de la Trinidad<sup>212</sup>. En virtud de ello,

---

<sup>209</sup> Cf. *De Trin.*, V.7, 235-237: *perfectio persone unius exigit utique consortium alterius. Et ita fit ut una sit causa alterius [...] quod perfectio persone unius est causa existentie alterius. A quo autem est ei existendi causa, ab ipso et existentia. Nec enim potuit ab illa non esse, a qua, uti jam diximus, est omne posse.* Ver también supra notas 148 y 152.

<sup>210</sup> Cf. *De Trin.*, V.8, 239: «de la misma manera que la perfección de uno es la causa del otro, también la perfección de dos es la causa de la tercera persona de la Trinidad».

<sup>211</sup> Cf. *De Trin.*, V.7, 237: «una persona proveniente de una persona, una existencia de una existencia, una sola persona de una sola persona, lo procesible de lo improcesible, lo nacible de lo no nacible». Ahora bien, por el hecho de que en la producción humana no puede haber «improcesible» ni «no nacible», nuestro autor advierte que «es necesario elevar la vista desde esta naturaleza hasta un punto adecuado de contemplación e investigar con suma diligencia [...] qué se encuentra y qué no se encuentra en la naturaleza divina según esta semejanza (V.6, 233), y discernir con juicio «qué se puede admitir en razón de esta semejanza y qué hay que rechazar en razón de esta disimilitud (VI.1, 277).

<sup>212</sup> Para explicar el carácter asociativo de las personas divinas y el porqué de los términos con que las conocemos según sus propiedades —«el Padre» y «el Hijo»—, Ricardo compara las

el encuentro de comunión entre la trinidad de personas divinas y la persona humana está posibilitada, tal como observamos en el capítulo anterior de nuestra investigación, por el hecho de ser personas<sup>213</sup>.

Por otro lado, sin embargo, aun cuando la persona humana creada a imagen de Dios puede contemplar la racionalidad del amor supremo gracias a su carácter racional, dada su condición de criatura no puede amar a Dios con el amor gratuito, ya que únicamente el que existe por sí mismo y que es eterno puede amar con la plenitud del amor gratuito según la actuación de su naturaleza<sup>214</sup>. Vale decir, la búsqueda del encuentro con la realidad divina por parte de la persona humana no tiene su causa en sí misma, sino más bien, es una respuesta al amor gratuito recibido. De acuerdo con el uso de las expresiones de nuestro autor sobre las correspondencias del amor mutuo, el único amor con que el ser

---

(no)procesiones de estas con las procesiones que se dan en la naturaleza humana (cf. V.6, 233; VI.1, 277-279; VI.2, 279-281; VI.4, 283-285; VI.7, 289-291; VI.8, 291-293; VI.17, 315; VI.20, 327), tanto de los testimonios de las Sagradas Escrituras (cf. V.6, 233 y VI.2, 279-281) como de la manera en que suceden la producción de una persona humana según la operación de la naturaleza, afirmando que la semejanza en los modos de procesión en ambas naturaleza es debido a que «la naturaleza humana ha sido creada a la imagen» de Dios. Al compararlas, aunque nuestro autor parte de la premisa biológica de la naturaleza humana que «no admite que el hijo proceda solamente del padre según una operación de la naturaleza» (VI.4, 283-285), destaca el rol del padre como el que produce la substancia del hijo (cf. VI.20, 327) y el sexo masculino con mayor dignidad frente el sexo femenino (cf. VI.4, 283); cf. supra, nota 50.

<sup>213</sup> Ver supra, notas 148, 154 y 163.

<sup>214</sup> Cf. *De Trin.*, V.16, 257: «El amor es gratuito cuando alguien se lo da gratuitamente a una persona de la cual no ha recibido nada». En cuanto a la actuación según la naturaleza, Ricardo afirma que «para Dios engendrar al Hijo es lo mismo que producir una persona de su persona de manera natural (*quod personam de sua persona naturaliter*) conforme a su voluntad en conformidad con su carácter» (VI.18, 321). Cf. también VI.14, 307-309: «en el amor divino no podemos adaptarnos ni al carácter del Padre ni al carácter del Hijo, puesto que no somos capaces de poseer a la vez los dos tipos de amor o al menos solamente el amor gratuito hacia Dios. ¿Cómo, me pregunto, una criatura puede ser capaz de amar de manera gratuita a su creador, de quien ha recibido todo lo que tiene?» También ver supra, nota 191.

humano puede amar a Dios sería el «amor debido», pues se trata de «cuando alguien no devuelve nada más que amor a aquella persona de quien lo ha recibido gratuitamente»<sup>215</sup>.

Esta manera de definir los términos referidos al amor recíproco tiene una gran importancia para precisar lo que Ricardo entiende por la imagen de Dios en el ser humano, y para ello es necesario conocer sus argumentos sobre por qué el Hijo es llamado la imagen del Padre. El teólogo victorino argumenta que:

el Hijo de Dios es llamado con razón 'Imagen del Padre' (*imago Patri*), porque él mismo expresa en sí mismo su semejanza, ¿por qué no llamar también al Espíritu Santo 'Imagen de Dios', si este es semejante e igual a ambos? Según mi opinión, resolveremos el nudo de este problema más rápidamente si consideramos las propiedades personales. [...] en este aspecto solo el Hijo expresa en sí mismo la semejanza con el Padre y solo él posee la imagen del Padre porque, así como la plenitud de la divinidad brota de uno, también la generosidad plena brota del otro. Por su parte, el Espíritu Santo no recibe menos ni de manera diferente del uno que del otro, pero no comunica a ninguna persona la plenitud de su divinidad, y por eso no expresa en sí mismo la imagen del Padre»<sup>216</sup>.

Según la argumentación del Victorino, el Hijo es llamado la imagen del Padre por cuanto tiene la plenitud del amor gratuito —además del amor debido—, expresando así la semejanza con el Padre quien comunica la plenitud del amor con generosidad y liberalidad. En cambio, el Espíritu Santo no posee la imagen del Padre, puesto que en él existe únicamente la plenitud del amor debido<sup>217</sup>. En tal

---

<sup>215</sup> *De Trin.*, V.16, 257: *quando quis ei a quo gratis accipit nihil nisi amorem rependit*. En esta cita, el editor colocó por error *nichil* en lugar de *nihil*. Hemos corregido cotejando con la edición de Gastón Salet (Salet, Richard de Saint-Victor, *La Trinité*, 344).

<sup>216</sup> *De Trin.*, VI.11, 299.

<sup>217</sup> Respecto al Espíritu Santo como plenitud del amor debido, Ricardo escribe: «La persona cuya propiedad es proceder y no tener a nadie que proceda de ella, como recibe desde fuera todo lo que tiene, tiene que tener necesariamente la plenitud del amor debido (*plenitudinem debiti amoris*

caso, esta propiedad del Espíritu Santo podría ser la semejanza de Dios en la persona humana<sup>218</sup>, ya que las propiedades de ambos concuerdan claramente. El argumento «de las semejanzas» con el cual Ricardo de San Víctor explica por qué solamente el Hijo es «la Imagen del Padre» nos permite inferir tal conclusión.

Nuestro autor expone que:

La palabra ‘imagen’, según la costumbre humana, se refiere más a una semejanza externa que a una semejanza interna. De ahí que decimos de cualquier estatua que es imagen del hombre: esto es debido solamente a su semejanza externa. Pero si te pones a pensar en el interior de la estatua, no encontrarás ninguna semejanza, sino más bien desemejanza. Apliquemos el lenguaje humano a la Trinidad de personas: lo que es intrínseco (*intrinsecus*), por decirlo así, a cada una de ellas es lo que es ella en sí misma y lo que es extrínseco (*extrinsecus*) es su relación con respecto a otra. En este sentido, la misma relación que tiene el Padre con el Espíritu Santo la tiene también con el Hijo de manera evidente. Dado que su

---

*habere oportet*). De lo contrario, si no devolviese el amor supremo a los que aman de manera suprema, no sería digna del amor supremo» (V.18, 259).

<sup>218</sup> Cf. Gén 1,26. Si bien no ahondaremos en el tema exegéticamente, estamos conscientes de que Ricardo de San Víctor probablemente conoce la clásica interpretación patristica del texto genésico, en la cual la «imagen» divina con que fue creado el ser humano es el Hijo, y la «semejanza» corresponde al Espíritu Santo. Efectivamente, a la luz de la doble «afinidad» del hombre con Dios, expresada en los dos conceptos enunciados en Gén 1,26, una abundante tradición patristica descubre el carácter trinitario de la relación del ser humano con Dios: el Hijo en su encaración recupera la «imagen» del ser humano, y el Espíritu, paulatinamente, a lo largo de la vida le dona al ser humano la «semejanza» que lo hace pleno y perfecto, es decir, «cumplido». Cf. Cirilo de Jerusalén, *El Espíritu Santo*, Cat., XVII.12, trad. por Carmelo Granado, 3.<sup>a</sup> ed. (Madrid: Ciudad Nueva, 1998), 77-78 (especialmente la nota 79); Basilo de Cesarea, *El Espíritu Santo*, XV. 36, trad. por Argimiro Velasco Delgado (Madrid: Ciudad Nueva, 1996), 164-165; Ambrosio de Milán, *El Espíritu Santo*, IX. 100, trad. por Carmelo Granado (Madrid: Ciudad Nueva, 1998), 151-152. Esta tradición interpretativa se remonta probablemente a Ireneo de Lyon. En sus escritos encontramos una muy clara muestra de la distinción entre la imagen y la semejanza de Dios en el ser humano: «Efectivamente, siempre le asiste a Él [Padre] el Verbo y la Sabiduría, el Hijo y el Espíritu, por medio de los cuales y en los cuales hizo libre y voluntariamente todas las cosas. Es también a ellos que les habla cuando dice (Gén 1, 26): ‘hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra’» (*Adversus Haereses* IV, 20, 1, citado en Rodrigo Polanco, «‘La Iglesia, vaso siempre joven del Espíritu de Dios’ (Adv. haer. III, 24, 1). Reflexiones sobre el núcleo articulador de la eclesiología de San Ireneo de Lyon», *Teología y Vida*, vol. XLVIII (2007): 195). Cf. también Ireneo de Lyon, *Demostración de la Predicación Apostólica*, C. 5, trad. por Eugenio Romero-Pose, 2.<sup>a</sup> ed. (Madrid: Ciudad Nueva, 2001), 60-62: «y en todos nosotros está el Espíritu que grita “Abba” (Padre) y ha plasmado el hombre a semejanza de Dios».

relación con el Padre parece realizarse al comunicarle este su propia plenitud, es razonable reservar solo para el Hijo la denominación 'Imagen del Padre'. En efecto, el Espíritu Santo no es llamado ni 'Imagen del Padre' ni 'Imagen del Hijo', porque en la relación de la que hemos hablado no se asemeja ni al uno ni al otro. En un misterio de tal profundidad, donde no podemos ver las cosas con claridad, investigamos a tientas con la ayuda de las semejanzas<sup>219</sup>.

En otras palabras, el hecho de que en las tres personas divinas existan la suprema potencia, la suprema sabiduría y la suprema bondad corresponde a lo «intrínseco», lo que cada persona divina «es lo que es ella en sí misma». Y las relaciones que se dan en procesiones entre las personas divinas corresponden a lo «extrínseco», y en este último aspecto, como ya hemos dicho, se observa la semejanza por la cual el Hijo es la imagen del Padre. Asimismo, entre la Trinidad y la realidad humana, en «lo que es intrínseco» existe una abismante desemejanza, del Infinito al finito; pero en la forma en que se relacionan, «en lo que es extrínseco», existe una semejanza entre la persona creada y «la persona cuya propiedad es proceder y no tener a nadie que proceda de ella»<sup>220</sup>: sólo el amor debido.

Por consiguiente, del pensamiento de Ricardo podemos aducir que estas condiciones de iconalidad de la persona humana, de ser *existencia* procesible y de tener únicamente el amor debido, son los medios por los cuales ella puede entrar en relación con la persona divina, de quien lleva la semejanza de Dios. Vale decir, la razón humana será capaz de contemplar la Trinidad en virtud de la racionalidad

---

<sup>219</sup> *De Trin.*, VI.11, 299. Por otro lado, en VI.19, 323 Ricardo aclara por qué el Espíritu Santo no puede ser la imagen del padre: «En este sentido conviene destacar que el Espíritu Santo recibe tanto del Padre como del Hijo. El hecho de que reciba impide que se le pueda llamar 'Imagen del Padre', puesto que éste no recibe absolutamente nada de nadie: esto constituye más una desemejanza entre ellos que una semejanza; sus diferencias con el Padre no permiten que sea llamado 'Imagen' o 'Hijo' suyo».

<sup>220</sup> *De Trin.*, V.18, 259.

del amor interpersonal de las personas divinas a medida que entra en relación con el Espíritu Santo. Con todo, ¿de que manera el Espíritu Santo es mediador para la razón humana que busca contemplar la Trinidad?

Desde las primeras páginas del *De Trinitate*, el teólogo victorino señala que Cristo envió al Espíritu Santo para guiarnos en nuestro asenso en espíritu<sup>221</sup>. Sobre este tema hemos notado que, en razón de su semejanza con la naturaleza humana de ser y tener el «amor debido», el Espíritu Santo actúa como el mediador entre la Trinidad y la persona creada. Sobre la forma en que el Espíritu Santo actúa, Ricardo de San Víctor escribe:

a través de la semejanza con el espíritu que procede y sopla desde los corazones de muchos, es llamado Espíritu Santo quien en la Trinidad de las personas procede de dos. ¿Quién podría poner en duda, a no ser que se deje llevar por la más absoluta de las locuras, que en el Padre y en el Hijo existe verdaderamente el mismo sentimiento de piedad además de un mismo y único amor? Este amor, que es común a los dos, es llamado Espíritu Santo; este es el que es insuflado en los corazones de los santos por el Padre y por el Hijo, este es el que los santifica para que merezcan ser santos. De la misma manera que el espíritu humano es la vida de los cuerpos, así también el Espíritu divino es la vida de los espíritus. Aquel es la vida que da la sensibilidad, este es la vida que da la santidad. Con razón se lo llama «Espíritu Santo», pues sin él no puede existir ningún espíritu que sea santo<sup>222</sup>.

Así, el Espíritu Santo es dado por el Padre y por el Hijo en los corazones de los creyentes para que estos sean santificados y lleguen a asemejarse al carácter de su

---

<sup>221</sup> *De Trin.*, Prologus, 33-35.

<sup>222</sup> *De Trin.*, VI.10, 297. Cf. también VI.10, 295-296: «este espíritu espiritual sólo es verdaderamente santo, sólo puede considerarse santo cuando es impulsado por la piedad y se mueve según la verdad. Sin un espíritu tal ningún espíritu es santo, ni humano ni angélico, pues el espíritu humano comienza a ser santo cuando ama lo que es propio de la piedad y cuando detesta y odia lo que es propio de la impiedad».

Creador<sup>223</sup>. Cabe preguntarnos, no obstante, si quien cuya propiedad es sólo proceder puede actuar sobre otra existencia. Para responder a esta pregunta, debemos considerar, por una parte, los argumentos de la dignidad equivalente de las dos personas de la Trinidad, el Padre y el Hijo, quienes «tienen en común el poder que otorga a todas las demás criaturas el ser y el poder. De esta doble existencia procede toda esencia, toda persona, toda existencia y por consiguiente también la tercera persona de la Trinidad»<sup>224</sup>. Por otra parte, de acuerdo a lo profesado en el Símbolo Quicumque, nuestro autor afirma que «no solo hay una verdadera pluralidad, sino una verdadera Trinidad en la verdadera unidad y una verdadera unidad en la verdadera Trinidad»<sup>225</sup>. Desde esta perspectiva, según Ricardo de San Víctor, «lo que decimos sobre la potencia divina se puede aplicar también a

---

<sup>223</sup> Cf. *De Trin.*, VI.14, 307: «Entonces ¿qué es el don o la misión del Espíritu Santo, sino la infusión del amor debido? Así, el Espíritu Santo es concedido por Dios al hombre cuando el amor debido de la divinidad inspira la mente humana. En efecto, cuando el Espíritu entra en un espíritu racional inflama sus sentimientos con ardor divino y lo transforma asimilándolo a su carácter, de manera que pueda mostrar a su autor el amor que le debe [...] En efecto el alma, al encenderse por obra del fuego divino, se pone incandescente, arde y se disuelve en el amor de Dios, como dice el Apóstol: La caridad de Dios se derramó en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo, que nos ha sido dado». También en VI.12, 303 Ricardo expone que el Hijo es el «Verbo del Padre» y, en consecuencia, «en este Verbo habla el Padre al Espíritu Santo, en este Verbo habla al espíritu creado, angélico y humano [...] Pero la locución exterior se realiza a través de un soplo divino, esto es, del Espíritu Santo. De ahí que el mismo Espíritu es llamado unas veces ‘Soplo’, otras veces ‘Aliento’, otras veces ‘Espíritu de Dios’, pues a través de él el Verbo de Dios otorga la inspiración a los espíritu angélicos y a los espíritus humanos».

<sup>224</sup> *De Trin.*, V.8, 239.

<sup>225</sup> *De Trin.*, III.11, 143: *Est igitur non solum pluralitas, sed et vera Trinitas in vera unitate, et vera unitas in vera Trinitate*. Ricardo agrega al Símbolo Quicumque la expresión «verdadera». Sobre esta forma de investigar del Victorino a partir de lo confesado en el Símbolo, Gaston Salet escribe: «On doit ajouter que toute la connaissance ultérieure qu'on peut acquérir ne dépasse pas non plus en extension le donné révélé: elle ne nous fait pas traverser une frontière et pénétrer en pays inconnu, car elle ne découvre pas de vérités déjà possédées; c'est un inventaire, non une invention. Finalement on reviendra toujours à l'article de foi, à la formule définitive du Symbole Quicumque, mais qui dès lors sera mieux comprise et par conséquent plus enrichissante» (Salet, «Introduction», *La Trinité*, 34).

la sabiduría divina y a la substancia divina: la potencia y la sabiduría de Dios no son otra cosa que su substancia»<sup>226</sup>. Por esta razón, si bien es necesario hacer una clara distinción de las propiedades de las personas divinas, «en la naturaleza divina las substancias del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo son una única e idéntica substancia»<sup>227</sup>, y su actuar sobre la persona humana para recuperar la imagen divina es, precisamente, la obra de la Trinidad que se revela en incesante comunión del amor interpersonal.

En definitiva, según Ricardo de San Víctor, el Agente divino inspira al espíritu racional<sup>228</sup> provocando un ardiente deseo de tener comunión con la Trinidad, y éste puede asemejarse a la propiedad del Espíritu Santo devolviendo a Dios el amor debido en la medida de sus posibilidades<sup>229</sup>. Vale decir, la acción del Espíritu insuflado en el ser humano es una invitación y, por tanto, la persona humana puede ser libre para escalar hacia la contemplación de la suprema belleza a través

---

<sup>226</sup> *De Trin.*, VI.20, 327.

<sup>227</sup> *De Trin.*, VI.20, 327. El pensamiento de Ricardo de San Víctor sobre la persona que sólo recibe y de quien no procede nadie ha sido evaluado de manera positiva por G. Greshake: «Sólo en este tercero, el *'condilectus'*, el co-amante y co-amado, se muestra propiamente la generosidad y grandeza del amor, que exige el traspaso de la dicha común a un tercero y sólo así alcanza su perfección. En cuanto este tercero es el Espíritu Santo, encontramos en Ricardo una concepción distinta que en Agustín. Para el obispo de Hipona, el Espíritu es 'fruto', 'resultado' del obrar del Padre y del Hijo; en Ricardo, el Espíritu, en cuanto recibe el amor del Padre y del Hijo, es el que se presenta a la vez y sobre todo como activo, ya que obra la unidad perfecta de amor entre el Padre y el Hijo» (Greshake, *El Dios Uno y Trino. Una teología de la Trinidad*, 137-138).

<sup>228</sup> Cf. *De Trin.*, VI.12, 303.

<sup>229</sup> Cf. *De Trin.*, VI.14, 309. Anneliese Meis observa en este texto una «configuración de la criatura con el Espíritu a partir de la concreción del amor en relación con la razón». La teóloga expone que, «la criatura se configura con la forma kenótica del Espíritu Santo a través de una experiencia viva de ardor ardiente. Pues más *–magis–* por el Espíritu que por el Padre y el Hijo nos configuramos de acuerdo a la propiedad del Espíritu Santo. Hay así un *in-esse* kenótico, propio del Espíritu Santo, que impregna el espíritu humano» (Meis, «Razón y amor en la teología medieval incipiente», 567-568).

de razonamientos sobre las semejanzas y desemejanzas entre la realidad divina y la naturaleza de las criaturas.

## CONCLUSIÓN

Comenzamos nuestra investigación preguntándonos sobre el papel de la razón en el encuentro de comunión entre la Trinidad y el ser humano en el *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor. Esto, no para verificar con «razones necesarias» «la unidad de la substancia y la pluralidad de personas» en la Trinidad, ni por motivaciones apoloéticas, sino para comprender mejor el papel de la razón en nuestra relación con Dios. A medida que avanzamos en la investigación acogimos, sencillamente, la invitación del abad de San Víctor para contemplar la Trinidad con entendimiento, dejándonos sorprender por la complejidad del Misterio que debe encarnarse en lo absolutamente simple: la felicidad que brota cuando hay comunión de amor relacional en alteridad.

En el primer capítulo de nuestra investigación constatamos que Ricardo de San Víctor no sólo valida la razón humana como una vía de encuentro de comunión con la Trinidad sino, además, considera que es necesario y es el deber del creyente buscar con razonamiento la comprensión de lo que creemos. En este sentido, la razón, como un medio de acceso al Misterio, no menoscaba la fe y las fuentes de autoridad de la Iglesia, más bien colabora con ellas para profundizar la comunión entre la Trinidad y el ser humano.

En el segundo capítulo analizamos las implicancias del encuentro entre la realidad divina y el ser humano desde la perspectiva del potencial de la razón humana para tal encuentro. En nuestro análisis del *De Trinitate*, verificamos que Ricardo de San Víctor realiza una gran demostración de la naturaleza racional de la

Trinidad con argumentos ontológicos en torno a los atributos supremos de la naturaleza divina —el poder, la sabiduría y la bondad—. Y de estos argumentos como asimismo de la definición de la persona como «una existencia incomunicable» inferimos que el encuentro de comunión entre la Trinidad y el ser humano está dado por la naturaleza racional de ambos y en libertad.

En el tercer capítulo investigamos, basado en los principales argumentos del proyecto teológico de nuestro autor —el amor interpersonal de las personas divinas en la unidad de la substancia—, la racionalidad de la Trinidad en cuanto es la caridad suprema. Evidenciamos que, esta racionalidad claramente reflejada en las procesiones de las personas divinas en amor interpersonal es, justamente, lo que posibilita a la razón humana contemplar a la Trinidad y participar de su comunión y felicidad, inspirada por el Espíritu Santo, de quien recibe la semejanza divina, el amor debido.

En síntesis, la razón o la racionalidad para Ricardo, es el fundamento de la libertad, tanto de la Trinidad como del ser humano. En la Trinidad le permite constituirse como alteridad de personas, sin la cual no podría existir una comunión de amor ni felicidad; y en el ser humano, le permite entrar en vinculación de amor con el Dios Trinitario. Por tanto, la inteligencia de la fe por medio del razonamiento va más allá de descifrar y conceptualizar los dogmas de nuestra fe, ya que afecta a todo su ser-persona como existencia y, sobre todo, le permite vincularse con amor a Dios. Desde esta perspectiva, el aporte de Ricardo de San Víctor a la teología es grande: muestra un camino que puede construir un puente entre la teología fundamental y la praxis de la fe.

Así, en definitiva, comprendemos que la racionalidad, primeramente de la Trinidad y por ende del ser humano, no es un tema secundario en el *De Trinitate*. Más bien, es una de sus claves hermenéuticas. En este sentido, el papel de la razón es más que explicar el contenido de lo que creemos. La razón puede, respondiendo al Espíritu Santo, perfeccionar la felicidad del ser humano que tiene su origen y fundamento de su existencia en la racionalidad de la trinidad de Dios. En otras palabras, la persona humana que toma plena conciencia de su existencia racional responderá al amor divino en libertad no sólo para participar en la comunión trinitaria del amor supremo sino, además, será capaz de dar su propia existencia para otro. De modo que, la teología trinitaria de Ricardo se presenta como una crítica a la razón moderna, que al volverse una sierva del solipsismo aísla al individuo, usando su razón para dominar a otro.

En este sentido, la razón en la obra del San Víctor nos muestra desafíos importantes en el quehacer ético, teológico, pastoral y misiológico. Por un lado, se nos advierte que la tarea de buscar la inteligencia de la fe no debe ser una tarea exclusiva de los teólogos de profesión sino, más bien, el deber de todos los creyentes que han acogido la invitación del Dios de amor. Esto quiere decir, en consecuencia, que siendo la racionalidad una capacidad o condición universal, se requiere de una mayor sensibilidad de quienes ya hemos sido hallados por Dios y lo hemos encontrado, para reconocer y validar otras búsquedas de y desde Dios, que se constituyen en alteridad en comunión.

Por otro lado, si entendemos, desde la perspectiva de la teología trinitaria de Ricardo de San Víctor, que la racionalidad no se refiere simplemente a una capacidad analítica o que el dogma trinitario sea razonable, sino que ella está

indisolublemente unida a los atributos supremos de Dios —el poder, la sabiduría y la bondad—, nuestras tareas pastorales, misiones y de reflexión teológica tienen que afectar también hasta lo más profundo y esencial del ser humano a través del amor relacional en alteridad. Es decir, el papel de la razón trasciende, tanto en el *De Trinitate* como en nuestra racionalidad, el horizonte de nuestro entendimiento de Dios que se muestra en «la unidad de la substancia y la pluralidad de personas», para trasladarnos hacia una comprensión y aceptación de nuestra iconalidad trinitaria que ha de concretarse en nuestra existencia trinitaria: la libertad en Dios, con el prójimo y en el mundo.

Por lo tanto, y finalmente, acoger la invitación a participar de la comunión del Dios trino es ‘entrar en razón’, aceptando que nuestra libertad está condicionada por la libertad de otro, y que asimismo condicionamos su libertad. Esta libertad de la criatura que lleva la imagen de la Trinidad está lejos de ser tan solo una autonomía del obrar y pensar, porque está inspirada en la eterna *kénosis* trinitaria de Aquel, que conforme a su racionalidad nos concedió, vaciándose, la libertad de su Ser, cuando lo ‘razonable’ hubiera sido habernos coartado. De manera que se empieza a contemplar la Trinidad, que nos ha dado el don de su libertad, sólo cuando aceptamos, con gratitud, la libertad de otro.

## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES Y TRADUCCIONES

Ricardo de San Víctor. *La Trinidad*. Traducido por Eduardo Otero. Salamanca: Sígueme, 2016.

Richard de Saint-Victor. *La Trinité*. Traducido por Gaston Salet. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1959.

### SECUNDARIA

Arias Reyero, Maximino. «Fe y Razón: las razones necesarias en el *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor». *Teología y Vida*, vol. XXXII, N.º 4 (1991): 295-310.

Arias Reyero, Maximino. «‘Al principio amaba el amor’. La doctrina de la Trinidad en Ricardo de San Víctor». *Teología y Vida*, vol. XXXI (1990): 163-190.

Balthasar, H. U. von. *Gloria 2. Estilos Eclesiásticos. Ireneo. Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura*. Madrid: Encuentro, 1986.

Balthasar, H. U. von. *Teodramática 3. Las Personas del Drama: El Hombre en Cristo*. Madrid: Encuentro, 1997.

Balthasar, H. U. von. *Teodramática 5. El Último Acto*. Madrid: Encuentro, 1997.

Balthasar, H. U. von. *Teológica 2. Verdad de Dios*. Madrid: Encuentro, 1997.

Balthasar, H. U. von. *Teológica 3. Espíritu de la Verdad*. Madrid: Encuentro, 1998.

Brotóns Tena, Ernesto. *Dios y la Felicidad. Historia y teología de una relación*. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 2013.

Calduch Romero, Javier. *Introducción al Estudio del Dios Trino en Ricardo de San Víctor*. «Extracto de la tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra», *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia*, vol. XI, nº 4 (1987).

Chenu, M. -D. *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century. Essay on New Theological Perspectives in the Latin West*. Toronto: University of Toronto Press, 1997.

Congar, Yves. *El Espíritu Santo*. Barcelona: Herder, 1983.

Cordovilla Pérez, Ángel. *El misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012

Cordovilla Pérez, Ángel. «Prólogo en Perspectiva Teológica» en Ricardo de San Víctor, *La Trinidad*. Edición Bilingüe preparada por E. Otero. Salamanca: Sígueme, 2015.

Correia, Manuel. «La antropología de Boecio en el *De Institutione Musica* y el *Contra Eutychen*». Un artículo inédito en vía de publicación.

Denzinger, Heinrich y Peter Hünermann. *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 2017.

Dondaine, H.-F. *Saint Thomas d'Aquin, Somme Theologique. La Trinité II*. Paris-Tournai-Rome, 1962.

Emery, Gilles. *La Teología Trinitaria de Santo Tomás de Aquino*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2008.

Ferrara, Ricardo. *El Misterio de Dios. Correspondencia y Paradojas*. Salamanca: Sígueme, 2005.

Forment, Eudaldo. *Historia de la Filosofía: II. Filosofía medieval*. Madrid: Palabra, 2004.

Francisco. «Encíclica *Lumen Fidei*». En *El Magisterio de la Iglesia*. Editado por Heinrich Denzinger y Peter Hünermann. Barcelona: Herder, 2017: 1506-1507.

Greshake, Gisbert. *El Dios Uno y Trino. Una teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001.

Grossi, Vittorino, Luis F. Ladaria, Philippe Lécrivain y Bernard Sesboüé. *Historia de los Dogmas Tomo II: El hombre y su salvación*. Traducido por Alfonso Ortiz García. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996.

Juan Pablo II. *Encíclicas de Juan Pablo II. Carta Encíclica Fides et ratio del Sumo Pontífice Juan Pablo II a los Obispos de la Iglesia Católica Sobre las Relaciones entre Fe y Razón*. 5.<sup>a</sup> ed. Madrid: EDIBESA, 2003.

Landgraf, Arthur Michael. *Introducción a la Historia de la Literatura Teológica de la Escolástica Incipiente: desde el punto de vista de formación de las escuelas*. Barcelona: Herder, 1956.

Meis, Anneliese. «Razón y amor en la teología medieval incipiente: Aproximación desde la confluencia de las fuentes griegas y latinas». *Teología y Vida*, vol. XLIII (2002): 541-579.

Moltmann, Jürgen. *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*. Salamanca: Sígueme, 1986.

Müller, Gerhard Ludwig. *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*. Barcelona: Herder, 2009.

Nicómaco de Gerasa. *Institutio Arithmetica*. Traducido por Martin L. D'Ooge. Chicago, London: Britannica Great Books, 1952.

Otero Pereira, Eduardo. «Introducción» en Ricardo de San Víctor, *La Trinidad*. Edición Bilingüe preparada por E. Otero. Salamanca: Sígueme, 2015.

Ott, Ludwig. *Manual de Teología Dogmática*. 7.<sup>a</sup> ed. Barcelona: Herder, 2009.

Pannenberg, Wolfhart. *Teología Sistemática vol. I*. Madrid: Universidad Pontificia Comilla, 1992.

Pié-Ninot, Salvador. *La Teología Fundamental*. 3.<sup>a</sup> ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2009.

Polanco, Rodrigo. «La Iglesia, vaso siempre joven del Espíritu de Dios' (Adv. haer. III, 24, 1). Reflexiones sobre el núcleo articulador de la eclesiología de San Ireneo de Lyon». *Teología y Vida*, vol. XLVIII (2007): 189-205.

Ratzinger, Joseph. *Palabra en la Iglesia*. Traducido por Ernesto Martín Peris. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976.

San Buenaventura. *Obras I. Dios y las criaturas*. Edición basada en la de 1968. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.

Schneider, Theodor, ed. *Manual de Teología Dogmática*. Barcelona: Herder, 1996.

Zubiri, Xavir. *Naturaleza, Historia, Dios*. 11.<sup>a</sup> ed. Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1999.

#### FUENTES PATRÍSTICAS:

Ambrosio de Milán. *El Espíritu Santo*. Traducido por Carmelo Granado. Madrid: Ciudad Nueva, 1998.

Basilo de Cesarea. *El Espíritu Santo*. Traducido por Argimiro Velasco Delgado. Madrid: Ciudad Nueva, 1996.

Cirilo de Jerusalén. *El Espíritu Santo*. Traducido por Carmelo Granado. Madrid: Ciudad Nueva, 1998.

Ireneo de Lión. *Demostración de la Predicación Apostólica*. Traducido por Eugenio Romero-Pose. 2.<sup>a</sup> ed. Madrid: Ciudad Nueva, 2001.

San Agustín. *La Trinidad*. 5.<sup>a</sup> ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.

DICCIONARIOS:

Blanquez, Agustin. *Diccionario Latino – Español*. Madrid: Gredos, 2012.

Delgado Jara, Inmaculada. *Diccionario griego-español del Nuevo Testamento*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2014.

Schökel, Luis Alonso. *Diccionario Bíblico Hebreo – Español*. Madrid: Trotta, 1994.