

Ricardo de San Víctor y los cuatro grados del amor violento

Juan Rosado Calderón¹

Recibido: 16 de junio de 2022 / Aceptado: 3 de julio de 2022 / Publicación en línea: 6 de julio de 2022

Resumen: En un escrito titulado *De IV gradibus violentae caritatis*, Ricardo de San Víctor traza, en un modo sorprendente, el movimiento del amor entre el hombre y Dios, valiéndose del símbolo paradójico de la violencia. En los términos propios de la filosofía monástica del siglo XII, el movimiento amante se comprende como un ascenso que atraviesa diferentes peldaños, a cada uno de los cuales corresponde una particular primacía de una potencia espiritual. El movimiento depende también de su orientación, hacia Dios o hacia la perdición, aunque para ambas orientaciones la estructura de la violencia del amor sea idéntica. Lo interesante es que, junto al ascenso, el autor ofrece un momento conclusivo de descenso, entendido como colaboración con Dios o como autodisolución. Proponemos un recorrido por el modo en que Ricardo presenta el ascenso y el descenso, recogiendo como frutos suyos: un modelo de razón extática, configurada por el *affectus*, un modo sugestivo de referirse a la perdición de la persona (que nosotros asociamos al nihilismo), y una mística del descenso hacia otros hombres junto a Dios, que apunta hacia el martirio como categoría existencial.

Palabras clave: Monástica, persona, *affectus*, éxtasis, *kenosis*, infinitud.

[en] Richard of Saint Victor and the four degrees of violent love

Abstract: In a writing titled *De IV gradibus violentae caritatis*, Richard of Saint Victor designs in a surprising way the movement of love between the man and God, using the paradoxical symbol of violence. Using the same terms as the monastic philosophy of 12th century, the movement of love is understood as an ascend through different rungs, to each of which corresponds a particular primacy of a spiritual potentia. The movement also depends on his orientation, towards God or towards perdition, although the structure of violence is identical for both orientations. Interestingly enough, alongside ascending, the author offers a conclusive time of descending, understood as collaborating with God or as an autodissolution. We propose a review on how Richard presents ascending and descending, extracting its turnouts: a model of ecstatic reason configured by *affectus*, a suggestive way of referring to human perdition (that we associate to nihilism) and a mystic of descending for men joined to God, that points towards martyrdom as an existential category,

Key words: Monastic, person, *affectus*, ecstasy, *kenosis*, infinitude.

Sumario: 1. Introducción. 2. La estructura de los cuatro grados del amor. 3. Caracterización del amor indebido como espíritu de negación o nihilismo. 4. Sobre el amor debido y su carácter pascual, 5. Conclusión. 6. Referencias. 6.1. Fuentes primarias. 6.2. Bibliografía.

Cómo citar: Rosado Calderón, J. (2022). Ricardo de San Víctor y los cuatro grados del amor violento. *De Medio Aevo*, avance en línea, 1-14. <https://dx.doi.org/10.5209/dmae.82472>

1. Introducción

Ricardo de San Víctor es un autor medieval en vías de redescubrimiento, debido sobre todo a su sorprendente *De Trinitate*, que en la actualidad sirve de inspiración para quienes buscan pensar trinitariamente una ontología comunal. Pero también es un autor que sirve de inspiración gracias a sus *Beniamin minor* y *Beniamin maior*, en el marco de una filosofía de la mística². Hay, sin embargo, un texto que ha pasado injustamente desapercibido, un texto que habla del dinamismo creciente del amor, de sus

¹ Doctorando en la Universidad Pontificia Comillas, Madrid (España)
E-mail: jrosado@comillas.edu
ORCID: 0000-0001-6113-2726

² Eduardo Otero, que ya tradujo al español el *De Trinitate*, acaba de publicar la edición bilingüe (en latín y en español) del *Beniamin minor*: Ricardo de San Víctor, *Beniamin minor. Preparación a la contemplación* (Salamanca: Sígueme, 2022). Esperamos, pues, el día en que llegue también la versión del *Beniamin maior*.

fuerzas fundamentales y de su vocación última. Se trata de *De IV gradibus violentae caritatis*³. Encontramos en este texto, por una parte, una interpretación –de una finura inusual– de los caminos del afecto y de la razón en la búsqueda del mundo divino, siguiendo las constantes propias del modelo de razón monástica, en plena coherencia con las otras obras mencionadas de Ricardo, pero también con otros autores del siglo XII consagrados a la sabiduría del amor cristiano, como Bernardo de Claraval, Guillermo de Saint-Thierry o Elredo de Rievaulx.

El planteamiento que Ricardo ofrece en este texto puede ayudar para una teoría actual del deseo, así como para un profundo discernimiento de los afectos. Pero, por otra parte, se trata precisamente del “amor violento”, o sea, de aquel amor radical que, en toda la pulsión de un movimiento infinito, define el destino de la persona para salvarla o para perderla. Tratándose, pues, de la “única cosa necesaria”, estamos igualmente ante la elaboración que hace Ricardo del ser relacional de la persona, esta vez de un modo mucho más vivo, fuerte y expresivo que en la escolástica de *De Trinitate*.

Ahora bien, precisamente como un momento imprescindible de esa relacionalidad personal, que podemos concebir como *la ascensión a la vida a través de la muerte por el amado*, hay un rasgo específico en el texto de Ricardo que, a nuestro juicio, merecerá especial atención: la idea del descenso en el itinerario espiritual. Junto al ascenso desde lo creado hasta lo divino, “de claridad en claridad”, hacia realidades cada vez mayores, cada vez más luminosas, hay el momento descendente, contrario a la acumulación creciente de energía, camino dador y de anihilamiento (en el sentido del término usado por San Juan de la Cruz), descenso que llega hasta el extremo de la muerte libremente aceptada. Siendo una inversión del deseo inducida por el mismo Dios, en lo que tiene de renuncia a la patria divina para volcarse hacia los hermanos en la tierra, no significa ello una disolución de la persona, sino más bien su resurrección, solo que fuera de sí, en la modalidad paradójica del éxtasis, tal y como lo sugería un Guillermo de Saint-Thierry: “sumergiéndose en el fango, pero tendiendo hacia el cielo”⁴. A pesar de otras referencias similares en autores monásticos del siglo XII, en la patrística o, parcialmente, en el inolvidable mito de la caverna, lo cierto es que la idea del descenso rara vez figura como etapa del camino del hombre hacia Dios. Y, sin embargo, podemos sostener que sin la idea del descenso prevalecería una idea del hombre cuyo movimiento se agotaría en la culminación natural de sí mismo, en la posesión y disfrute de un bien, que, por muy sobreabundante que fuera, tal vez encubriría un modo de autopertenencia en nombre de lo divino. El alma seguiría perteneciendo a sí misma (sin una salida extática real, por la que pertenecer a otro), y seguiría siendo principio de sí misma, incluso en el marco de una dependencia creatural, en la medida en que se hiciese poseedora de ‘aquello’ que le bastase para ser. Si el alma alcanzara la unión con el principio de la autarquía divina, estaría volviéndose ella misma autárquica, sin haber ya ninguna apertura hacia una realidad aún mayor. Pero es este un modo de concebir la persona, humana o divina, del que Ricardo se ha alejado con frecuencia. Así como en *De Trinitate* ensayó dicho alejamiento exigiendo la pluralidad de personas en la unidad de comunión⁵, camino análogo parece buscar nuestro autor en sus escritos espirituales mediante la idea del descenso. La idea de descenso puede romper esa forzosidad natural, abriendo la vía del don gratuito, no mediatizable en nombre de un mayor aprovechamiento para el alma. Abriendo, por tanto, una vía prometedora para el gesto libre, libre de sí mismo y del beneficio de Dios, y cuyo deseo será la presencia de un tercero de quien compadecerse y con quien compartir los dones de la patria divina, incluso en las profundas –y violentas– oscuridades en las que ese tercero yace prisionero.

³ Escrito probablemente al final de su vida, parece que fue ampliamente difundido durante el Medievo, si bien no consta una referencia exacta del título del texto antes de algunos manuscritos del XIV. En español no hay prácticamente ediciones notables, si bien hay una traducción a cargo de Carmelo Granado, en Carmelo Granado, “La palabra que da vida. Reflexión acerca de la palabra de Dios como espacio teológico y existencial”, *Proyección. Teología y mundo actual*, no. 227 (2007): 341-360. Nosotros nos valemos de la edición italiana presente en Riccardo di San Vittore, “I quattro gradi della violenta carità”, en *Trattati d’amore cristiani del XII secolo*, vol. II, ed. Francesco Zambon (Milano: Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, 2008), 478-531. Cada vez que cite el texto de Ricardo de San Víctor durante el presente artículo, haré referencia al texto en latín de esta edición italiana, ofreciendo una traducción española contrastada con la traducción italiana. Para una comprensión del mundo y de la época de Ricardo de San Víctor: Pierre Riché, Jacques Verger, *Nani sulle spalle di giganti: maestri e allievi nel Medioevo*, (Milano: Jaca Book, 2011); Roberto Limonta, “Filosofía e mística all’abazia di San Vittore”, en *Luoghi e voci del pensiero medievale*, ed. Mariateresa Fumagalli, Beonio Brocchieri y Riccardo Fedriga, (Milano: Encyclomedia Publishers, 2010), 82-85.

⁴ Guglielmo di Saint-Thierry, “Natura e dignità dell’amore”, en *Trattati d’amore cristiani del XII secolo*, vol I, 68-69. Hay una traducción al español de este texto en Guillermo de Saint-Thierry, *Carta a los hermanos de Monte Dei y otros escritos*, trad. Teodoro H. Martín-Lunas (Salamanca: Sígueme, 1995), 168.

⁵ Cfr. Antonio Orazzo, ““Deus existens amoris”. Carità e trinità in Riccardo di san Vittore”, *Rassegna di Teologia*, no. 40 (1999): 615-625; Alfredo Santiago Culleton, “Tres aportes al concepto de persona Boecio (substancia), Ricardo de San Víctor (existencia) y Escoto (incomunicabilidad)”, *Revista española de filosofía medieval*, no. 17 (2010): 59-72; Ernesto Jesús Brotons Tena, “El *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor. Contemplar la Trinidad en tiempos de reforma”, *Estudios trinitarios* 55, no. 3 (2021): 493-561.

2. La estructura de los cuatro grados del amor

Antes de analizar en mayor detalle cada grado del amor, podemos atender esquemáticamente a la estructura general de esos grados, que para Ricardo es análoga para un amor debido (dirigido hacia y al modo de Dios) y para un amor indebido (del alma que se autoafirma incluso cuando pretende ir hacia Dios)⁶. La orientación en el amor, de hecho, somete a juicio la trascendencia o la inmanencia de la persona. Pero en todo caso hay unas constantes para ambos amores, que son precisamente los cuatro grados del amor en su violencia. Esa violencia, para Ricardo, tiene ante todo la forma de la prisión: el amor tiene algo de invasivo, que al principio se presenta como *herida* en el corazón del hombre y que le pone en relación con algo distinto de sí mismo; a continuación, esa invasión de amor se traduce en la fijación mental de quien ya no puede pensar en otra cosa; síguele la parálisis de quien ya no puede obrar ninguna otra cosa sino la que le exige el amor, para terminar finalmente en una muerte por amor, como si el amor lo hubiera conquistado todo en esa persona, para bien o para mal. “Veo a algunos heridos, a otros encadenados, a otros que languidecen, a otros que son abatidos, y todo a causa del amor”⁷.

Para Ricardo, el amor más fuerte, más radical, el amor violento que justifica a la persona se muestra en su primer escalón como *insuperable*, en el segundo como *inseparable*, en el tercero como *exclusivo*, en el cuarto como *insaciable*:

El primer grado de violencia se tiene cuando la mente no puede resistir a su deseo, el segundo cuando no puede olvidarlo, el tercero cuando nada tiene ya sabor para él, el cuarto cuando ni siquiera este deseo le satisface. En el primer grado el amor es insuperable, en el segundo inseparable, en el tercero exclusivo, en el cuarto insaciable. Es insuperable el amor que no cede a otro sentimiento, inseparable el que jamás desaparece de la memoria, exclusivo el que no acepta compañía, insaciable el que nunca puede ser satisfecho. Y aunque estas características puedan notarse en cada grado, sin embargo en el primer grado se percibe más específicamente la excelencia del amor, en el segundo su ímpetu, en el tercero su violencia, en el cuarto su suprema grandeza⁸.

De estos grados, conviene notar dos aspectos. El primero es que cuando el amor hiere y el alma se ve afectada por él, puede decirse que ese hombre se vuelve *interior*, que es separado de la homogeneidad del mundo, que entonces concentra las fuerzas de su pensamiento, de su deseo, de su acción, aunque sea solo embrionariamente, y comenzará a ascender. Esto significa que el camino del amor violento es el camino del sujeto singular y diferenciado, inconfundible con el medio neutral y uniforme, sin salir del cual el nacimiento espiritual de la persona no es posible. La primera invasión del amor violento es el primer paso para cobrar forma y figura personales, para ser alguien, con nombre, aunque eso no signifique todavía el triunfo de la persona y todavía pueda malograrse confundiendo el término de su deseo. Este movimiento de interiorización lo subraya Ricardo con toda la tradición socrática del *nosce te ipsum*⁹. Y así, en el primer grado del amor debido, al modo de Dios, Dios entra en el alma y el alma vuelve sobre sí misma; en el segundo, el alma comienza a ascender yendo más allá de sí misma en la medida en que es elevada hacia Dios; en tercer lugar, elevada hasta Dios, el alma pasa totalmente a ser en Él; para finalmente, en cuarto lugar, salir a causa de Dios descendiendo por debajo de sí misma en busca de los prójimos. Son los cuatro grados de la acción cristiana: “En el primero entra con la meditación, en el segundo se eleva con la contemplación, en el tercero entra por el júbilo, en el cuarto entra por la compasión”¹⁰.

Junto a esta imagen del movimiento amante de la persona, hay otro aspecto de crucial importancia con el que Ricardo nos ayuda a entender el auténtico sentido de la trascendencia humana, sea en su cumplimiento divinohumano, sea en su falsificación mediante cualquier versión del *ultrahombre*. Es la

⁶ Análogos no, naturalmente, por su vida ni por su fin, sino por el carácter desarrollado en cada grado. Dice de todos modos Ricardo: “Estos cuatro grados del amor se presentan de modo distinto según los sentimientos se dirijan a Dios o a los hombres, son distintitos en los deseos espirituales y en los deseos carnales. En los deseos espirituales, cuanto mayor es el amor, mejor; en los deseos carnales, cuanto mayor sea el amor, peor. En los afectos divinos, el amor más grande es también el más noble; en los afectos humanos, el más grande es el peor de todos”, Riccardo di San Vittore, “I quattri gradi dellla violentà carità”, 496-498.

⁷ Ibid., 480.

⁸ Ibid., 496.

⁹ Ibid., 508.

¹⁰ Ibid., 508.

realidad de la infinitud, que Ricardo establece mediante un peculiar principio del *melius*: “lo que el hombre no puede es incomparablemente mayor que lo que puede”¹¹. ¿No es esta acaso la regla de oro de la visión medieval del mundo, y también de una posible metafísica actual de la persona y de la infinitud?¹² Pues cuando el alma ha agotado todas sus posibilidades, sea con la presencia actual, rotunda, del objeto al que tiende, sea con la clausura de lo que le está dado esperar, queda todavía un camino de infinitud justamente abierto por aquello que no depende de él, y no porque no sea él quien lo inicie (fue otro quien abrió el primer grado, entrando en el alma, hiriendo), ni porque simplemente le exceda, sino porque queda para él más allá de lo posible. Volveremos sobre este punto, para el amor debido y para el amor indebido.

Debemos comprender también que a cada grado del amor Ricardo hace corresponder una determinada potencia espiritual, delineando una refinada teoría de la razón monástica muy relevante para los debates actuales en torno a la razón y al afecto. Nos dice Ricardo que el amor en el primer grado encadena al afecto, en el segundo encadena al pensamiento y en el tercero a la acción. Sin embargo, no hay que entender esto de modo unívoco, porque en realidad las tres potencias del alma están presentes desde el principio, y porque en ningún caso se dará una independencia entre afecto y razón. De hecho, al hablar del amor debido, Ricardo dice que se empieza amando a Dios con el alma, con el corazón y con la mente, pero sin implicar todavía a la totalidad de estas potencias –no es todavía *ex toto corde*. En el segundo grado se ama con todo el corazón, que –dice Ricardo– es el lugar del juicio y la deliberación, donde queda también localizada la memoria. Por eso la violencia del segundo grado encadena sobre todo a la memoria, y se juega en la atención mental. En el tercer grado se ama con toda el alma, que es el espacio de la voluntad y del afecto. Su forma es la predilección por un objeto, es movimiento que busca aplacarse en ese objeto, por eso será exclusivo, en cuanto no atenderá a ningún otro objeto o lo incluirá en el único y más originario, o sea, en relación con su objeto predilecto. Por eso es también el amor con todas sus fuerzas, y aquí el afecto muestra su *tiranía*, al igual que el deseo se abre en toda su teleología, esperando que todo se le ponga a su servicio. Ahora, habiendo desde el inicio la matriz originaria mente-corazón, comprendemos que la dialéctica razón-afecto no es en ningún momento una dicotomía, porque, de hecho, la una no es posible sin la otra. Pero el afecto en el primer grado es sutilmente diferente respecto del tercero. En el primero es la afección que recibe lo acontecido, “he sido atravesado por el amor” (Cant. 4,9)¹³. En el tercer grado, el afecto está integrado con la voluntad, dando vehemencia a la propia actividad, sea en la dirección que sea. Pero para esa integración habrá necesitado de la deliberación racional. El amor del alma puede confundir su destino y pervertirse, por eso el juicio del corazón ha de exigir amar solo a lo único verdaderamente amable. Lo que significa que la pulsión inicial del amor es infrarracional, por verdadera que vaya a resultar más adelante, y que para ser justificada y llevada a plenitud ha de ser iluminada racionalmente. Inversamente, si el alma se decanta hacia el amor indebido, el afecto arrastrará a la razón, o lo que es lo mismo, el hombre terminará pensando según el modo de su amor indebido. Igualmente, el amor da a la razón un instinto de mayor fuerza y profundidad para la contemplación, en un movimiento similar al ya descrito por Gregorio de Nisa, cuando solía decir que el conocimiento se convierte en amor¹⁴. Por eso, el amor que había recibido en su infrarracionalidad una iluminación racional, ahora se convierte en metarracional y sobreconsciente, en el tercer grado que es el espacio de la *metanoia* y de la *excitatio mentis*. Podemos decir que, si en el primer grado la razón había sido “afectada” por la pulsión del amor, ahora el afecto es determinado por la dirección bien discernida por la razón, de modo que el afecto, aun siendo principio y cumplimiento del camino, se estructura con una columna racional. Esa columna racional, según la terminología del *Beniamin maior*, es el espacio de la *cogitatio* y del *intellectus*, de la *meditatio* y de la *contemplatio*, y constituye todo ello el espacio de la *imago Dei*, mientras que la semejanza el alma ha

¹¹ “Certe incomparabiliter maius est quod homo non valet quam quicquid homo valet”. *Ibid.*, 492.

¹² Una tal orientación del pensamiento se funda en un modo filosófico de entender a las virtudes teologales de la fe, la esperanza y el amor: cfr. Ignacio Verdú, “Amor y metafísica. Una reflexión acerca de la filosofía primera”. *Cauriensia* 14 (2019): 117-130; Ignacio Verdú, “Confianza y misterio. La vulnerabilidad como apertura y vida de la razón”, *Open Insight* 5, no. 7 (2014): 287-300.

¹³ Riccardo di San Vittore, “I quattri gradi della violentà carità”, 478.

¹⁴ Téngase presente que la razón monástica puede considerarse el logos del Cantar de los cantares infinito; no en vano, este libro bíblico es uno de los más comentados en el siglo XII, operando como un auténtico y originalísimo modelo de razón, siempre a la zaga de los comentarios al mismo hechos por Gregorio de Nisa o por Orígenes: Gregorio Niseno, Orígenes, *Sul Cantico dei cantici*, ed. Vito Limone y Claudio Moreschini (Milano: Bompiani, 2016); Guillermo de Saint-Thierry, *Exposición sobre el Cantar de los cantares*, ed. Eduardo Otero (Salamanca: Sígueme, 2014); Eloy Bueno de la Fuente, “La alegría en el corazón del amor. Clave de la doctrina espiritual y trinitaria de Guillermo de Saint-Thierry y Ricardo de San Víctor”, *Anthologica annua*, no 60 (2013): 55; Eirini Artemi, Christos Terezis, “The mystical theology as a path of man for the divine Knowledge in the writings of Gregory of Nyssa, Dionysius Areopagite, and Maximus the Confessor”, *De Medio Aevo*, 8 (2019):161-181. Sobre esto, resultan imprescindibles las obras de dos clásicos, Leclercq y Lossky: Jean Leclercq, *El amor a las letras y el deseo de Dios* (Salamanca: Sígueme, 2009); Vladimir Lossky, *A l’image et à la ressemblance de Dieu*, (Paris: Les éditions du Cerf, 2010).

de recobrarla dirigiéndose hacia Dios en el espacio del *affectus*¹⁵. Razón y amor son impensables el uno sin el otro.

3. Caracterización del amor indebido como espíritu de negación o nihilismo

A la hora de interpretar el movimiento del amor indebido, al modo en el que lo presenta Ricardo de S. Víctor, y que siguiendo la tradición espiritual cristiana él llama amor carnal¹⁶, podríamos ver cómo opera en cualquier fenómeno del enamoramiento violento, que en principio no tendría por qué ser condenable, y el propio Ricardo advierte que el amor humano, en su primer grado, es bueno, pero a partir del segundo se vuelve condenable¹⁷, cuando empieza a exigir un carácter total y absoluto esencialmente idolátrico. También podríamos ver el ejercicio del amor indebido en cualquier forma de autoamor, donde la exclusividad del amor se referiría solo a la afirmación narcisista de sí mismo. Estas formas del amor violento –que como veremos no son las formas más radicales del amor indebido, aunque formen parte de él– siguen la dialéctica de consuelo-desconsuelo. Son formas de amor comprendido como apropiación y rapiña de lo amado; amor condicionado, por tanto. Un amor creatural que, en la lógica de Ricardo, nunca es neutral, sino que lleva a lo infrahumano a no ser que sea salvado a tiempo. El consuelo se da cuando la posesión se cumple (al menos en apariencia), o sea, en la vida en presencia de lo amado; pero como ese consuelo es condicional y por su raíz creatural queda a merced de lo que no depende de sí mismo, viendo a esto como una amenaza constante por la pérdida de lo amado, entonces el consuelo resulta menos radical que el desconsuelo: el primero está sujeto a que no irrumpa el segundo. Y el desconsuelo, que al inicio tiene el peso de la amargura y la tensión de la incompletitud, en último término comparece como desfallecimiento y disolución de la persona, que equivale a la parálisis del movimiento espiritual.

Ahora bien, siendo así, nosotros sin embargo vamos a seguir la interpretación del amor indebido hecha por Ricardo para una comprensión del espíritu nihilista. Primero porque la descripción, tan intensa, que hace nuestro autor da buena cuenta del tono espiritual del nihilismo, al modo en que lo vive sobre todo el occidental de los últimos dos siglos. No es casual que el grado más alto lo identifique Ricardo con una superación de lo humano¹⁸, como ultrahumanismo, y podemos aventurar que en ese grado la resurrección es el envés del nihilismo, al igual que el “no-poder” del siervo es el envés del no-poder del esclavo. Pero, además, porque el nihilismo significa metafísicamente lo mismo que aquello a lo que Ricardo llama la prefiguración de la *damnatio*¹⁹, un anticipo del infierno que se sitúa en el extremo del amor indebido y que determina el movimiento de todo ese amor para cada uno de sus cuatro grados. El nihilismo y la prefiguración de la *damnatio* son una misma realidad: la no-relación, el fracaso del acto relacional de la persona. Pero esa prefiguración del infierno es una fuerza continuamente presente en el hombre, amenazándole en todo momento con pervertir el movimiento de su amor, con la caída en el propio solipsismo. El escrito de Ricardo entonces se nos descubrirá como la buena batalla que el espíritu humano debe librar ante la contradicción del amor, y dado que todo amor indebido concluye en la autodisolución y todo amor debido culmina en la propia entrega sacrificial, el discernimiento del amor se descubrirá en relación a la muerte y al anihilamiento, con la alternativa entre dejarse morir o entregarse voluntariamente a la muerte, pues la vocación del hombre –su acto relacional– es morir por y resucitar en otro, pero esta vocación en cualquier instante puede desfigurarse o corromperse. Se tratará de la libertad del deseo y de la posibilidad de que esa libertad acontezca exactamente a través de la muerte. He ahí el grado del descenso.

Por lo demás, si consideramos a la experiencia del nihilismo o a la prefiguración del infierno como “amor”, quiere decirse que al hablar del nihilismo hablamos de lo más sagrado en el hombre, y quiere decirse que ese infierno es *amor invertido*:

¹⁵ Para la dialéctica entre la imagen y la semejanza, cfr. Ignacio Verdú, “La imagen y la semejanza. El amor a la sabiduría y la sabiduría del amor”, en *Pensar la edad Media cristiana: San Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274)*, coord. Manuel Lázaro Pulido, Francisco León, Francisco Javier Rubio Hipola (Madrid: UNED-Sindéresis, 2019), 125-140.

¹⁶ Cfr. Gervais Dumeige, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, (Paris: Presses Universitaires de France 1952).

¹⁷ “En los afectos humanos, el primer grado puede ser bueno, el segundo es sin duda malo, el tercero es todavía peor y el cuarto es pésimo”, Riccardo di San Vittore, “I quattro gradi della violenta carità”, 498. En el primer grado el amor carnal puede ser bueno porque es relativo, no *ex toto corde*, o sea, tiene derecho a ser todavía un amor creatural.

¹⁸ “...ecce quomodo [caritatis] facit hominem ultra hominem praesumere...”, Ibid. 528.

¹⁹ “¿Qué hay más miserable que estar constantemente bajo el yugo del deseo de algo cuyo fruto jamás puede saciar? Hemos mostrado cómo, bajo el efecto de este grado, la mente se atormenta continuamente con hielo y fuego, porque el odio no apaga al deseo ni el deseo al odio. ¿Y qué es esto, sino una especie de prefiguración de la condena, donde se pasa incesantemente del calor de las llamas al frío de la nieve y del frío de la nieve al calor de las llamas?”, Ibid. 498

En este punto sucede lo que hemos visto en tantas personas, que cuanto más ardiente parecía su primer amor, tanto más feroz se vuelve el odio con el que después se persiguen. O, todavía más sorprendente, se odian en tal manera al mismo tiempo que siguen ardiendo de deseo, y se aman en tal manera que a la vez se persiguen con su odio. Amando odian y odiando aman, y de un modo admirable, o mejor dicho, miserable, el odio aumenta por el deseo y el deseo por el odio²⁰.

Como todo amor, el nihilismo, el espíritu de negación, cerrado a la entrega sacrificial, empieza hiriendo con punzadas intermitentes, pero que traspasan hasta el fondo del afecto. El espíritu de negación no empezará como una simple postura intelectual ante ‘la verdad de lo que hay’, sino como un determinado temple afectivo que determinará el futuro modo de pensar, de sentir y de obrar. Frente a lo que podría creerse, en un primer momento el espíritu nihilista no realiza un gesto cínico o escéptico, desengañado o carente de energía, sino que su forma también es la del deseo, y también de él puede decirse que “arde de deseo, hierve en el afecto, se inflama, anhela gimiendo profundamente con grandes suspiros”²¹. El espíritu nihilista niega ardientemente la realidad presente o ya vista, y su forma originaria casi siempre es la rebeldía, y tiene razón al negar su presente, en lo que tiene de aspiración a otros mundos. Pero es un deseo que comporta una esclavitud, la esclavitud de esa herida que hace gemir por la ausencia afectiva de lo amado, en la medida en que las fibras del alma que ha tocado son aquellas que aspiraban a una conquista espiritual.

En el estadio primero de este amor, dice Ricardo, existen las treguas, y el hombre puede dedicarse a otras ocupaciones y evasiones que le permitan bajar la fiebre espiritual²². Pero serán evasiones cada vez más insuficientes, pues el alma volverá a ser herida y a arder con más fuerza, hasta el punto de que para cualquier cosa o pensamiento con el que el hombre se entretenga, “su rostro empalidece”, descubriendo a través de toda realidad de la que es consciente una presión asfixiante que no le dejará en paz, que lo envuelve, lo encadena y no le deja huir, porque lo somete a su recuerdo constante: es la brecha ontológica en la que el alma estará continuamente cayéndose. Una caída así no puede dominarse una vez acontece, pero sí puede prevenirse, “no resistiendo sino evitando, no luchando, sino escapando, refugiándonos en ocupaciones y meditaciones”²³. Ahora que, tratándose de “lo único necesario”, ese amor violento invadirá la atención del corazón y “sea lo que haga, sea lo que diga, eso le vuelve siempre a la mente, quedando constantemente fijo en su memoria”²⁴. Es el segundo grado del amor negativo, donde el hombre ha sido invadido por una fuerza que extiende sus lazos al modo de pensar, imposibilitando una libertad respecto de los propios pensamientos o una transformación de ese modo de pensar. El nihilismo muestra ahí la insuficiencia de todo, exigiendo incluso para todas las verdades un porqué interior, un derecho a ser que permanecerá siempre como insuficiente, azuzando así aún más las brasas del malestar en el mundo. Ricardo nos dice que ahora, visto que la mente ya no puede huir, la única vía de salvación para este grado de amor violento vendrá por la presencia de los otros hermanos, sea en un amor activo hacia ellos (una vía ética, diríamos hoy) traducido en una despreocupación hacia sí mismo, aunque en el fondo permanecería un resquicio de la memoria contaminada, sea por la liberación de la fijación mental traída por la compañía de otro hombre.

Pero esa vía de la acción se bloquea cuando el amor llega al tercer grado, donde –ahora sí– el nihilismo significa la parálisis total. Ahora las cadenas se echan sobre el deseo y sobre la acción, de modo que el deseo originario de otros mundos más allá del presente empieza a roerse a sí mismo, en un deseo indefinido, pero consciente de que en realidad ningún tipo de presencia jamás bastará, “y así la mente, en este estado, permanece como inmóvil y no se mueve a ninguna parte, ni con el pensamiento ni con la acción”²⁵. Porque cuando el deseo, que dirigía el movimiento también del espíritu negativo, carece de un contenido positivo superior, hace que el alma pierda su propio movimiento. Se insinúa la insatisfacción hacia la finitud, donde el camino de infinitud todavía no es más que un camino que lleva a ninguna parte, como un hombre que se afana en dar pasos cada vez más lentos en un mismo lugar y sin avanzar nunca. No

²⁰ Ibid. 494-496.

²¹ Ibid., 482.

²² “Este grado concede alguna tregua y deja espacio para las preocupaciones y afanes más urgentes. Así, como a hombres febriles, quienes son atormentados por esta enfermedad, unas veces arden fuertemente y otras veces se recuperan un poco al dedicarse a sus ocupaciones habituales. Pero después de un breve descanso, el fuego vuelve a arder con mayor fuerza todavía, inflamando y quemando con una intensidad cada vez mayor”, Ibid., 482.

²³ Ibid., 486.

²⁴ Ibid., 485.

²⁵ Ibid., 490.

es que, en ausencia de una realidad trascendente, la mente se vuelque hacia lo finito yendo de flor en flor; no, en este tercer grado, dice Ricardo, el amor es exclusivo, hay un Único que orienta al propio corazón y que opera como órgano de comprensión del resto de realidades, solo que eso Único aquí es el vacío revelado detrás de todas las cosas, la Nada hipostasiada no teórica sino afectivamente, y que hará insignificantes todas esas cosas. Una insignificancia así ha sido la muerte de la memoria, de la que ya no puede nacer ninguna llamada ni ningún esfuerzo para ascender espiritualmente en otra dirección.

Cualquier otra cosa que se ofrezca o que se presente espontáneamente se rechaza rápidamente, inmediatamente es despreciada si no milita a favor de su sentimiento y si no se pone al servicio de su deseo (...). Cualquier cosa que se haga, cualquier cosa que suceda, todo parece inútil, o peor, intolerable, a no ser que concurra y conduzca al único fin de su deseo²⁶.

Pero es imposible que concurra a fin alguno, porque no lo hay ni lo habrá, así que el resto de realidades se ensombrecen y uno se ve absorbido por el desconuelo, por la imposibilidad de gustar ni hacer nada, y últimamente por la infecundidad, en la incapacidad por alumbrar nada. En este estado de parálisis, el alma se autoenclaustra, y cualquier otra visita, cualquier palabra dada por otro, o es indiferente o aumenta aún más el autoconfinamiento, “no acepta consejos, no confía en la razón, no admite consejo alguno”, mientras el corazón va destruyéndose a sí mismo y, detrás de la ficción de lo que se cree tener, “todo se vuelve horrible y despreciable”²⁷.

Para este estado, según Ricardo, el único modo de liberarse del amor violento es invocar a Dios²⁸; sería el grito *de profundis* que llamaría, a la desesperada, a la visita providencial de Dios antes del suicidio, como han testimoniado tantas grandes conversiones durante el siglo XX ante el sepulcro del horror y del absurdo. Sin embargo, la fuerza nihilista aumenta, aumentando cada vez más la presencia del propio infierno, y entonces “no admite consuelo” significará que ni la presencia del mismo Dios sería nunca bastante, y aquí el espíritu de negación pondrá en jaque a buena parte de la ontología clásica y de sus intentos de teodicea. Porque el espíritu de negación es más atrevido y poderoso que el disfrute inmediato de Dios y de su mundo, y, si un tal disfrute procura el consuelo de la presencia, más profunda resulta la desacreditación de la realidad que hace el primero. Si para el espíritu negativo es cierto que “todo está en su poder, pero no le basta para satisfacer su deseo”²⁹, entonces ninguna presencia total satisface al alma, ni siquiera si es una presencia que le excede infinitamente, donde incluso el mejor de los mundos posibles aparecería carente de sentido. Por eso, el espíritu de la negación, con su pseudoinfinitud, parece ser metafísicamente más radical, afirmando, pero a la vez pervirtiendo, la verdad de que “nunca nada basta”. Aquí reside, como hemos dicho, el límite para la comprensión de todo lo posible, y parecerá un límite infinito e insuperable para “cualquier cosa que se haga o cualquier cosa que suceda”³⁰; la vida, a partir de entonces, se formulará bajo el signo de la impotencia de realidad y de sentido, pues se ha caído definitivamente en la impotencia de trascendencia.

Ahora solo quedará el estado desesperado del último grado. En este cuarto grado la insatisfacción no se refiere solo a lo dado finito, sino a todo lo posible, a la infinitud y a todo lo que queda fuera de la posibilidad del hombre: uno ya no desespera de sí mismo (no sería tal desesperación), sino de lo que no es sí mismo. Si en el amor divino habrá un crecimiento infinito hacia realidades incesantes y siempre crecientes, en el máximo de amor infernal se convierte en la tortura de una voracidad perversa implacable: “Es una enfermedad incurable, desesperada, para la que se busca medicina sin encontrar jamás alguna, y todo cuanto se estime útil para la curación no hará más que aumentar la furia del mal”³¹. Y estando en el máximo grado de separación, de autoafirmación exclusivista, prefigurando ese lugar de no-relación en el que ya no hay *nadie*, el alma cae en un estado fantasmagórico, insensible a todo lo que circunda, a todo lo que traiga una mínima señal de alteridad:

es como un enfermo incurable que se queda inmóvil mostrando los signos evidentes de su muerte; ya no tiene nada que hacer o que esperarse de los otros, se le priva de cualquier cura y

²⁶ Ibid., 488.

²⁷ Ibid., 488.

²⁸ “En este estado de necesidad extrema, no veo otro remedio que volver la mirada a la clemencia divina implorando su misericordia. Si estás en un estado de languidez total, si no tienes pies y manos libres, todavía al menos tienes la lengua y puedes mover los labios. Así que, si a tu energía no le queda ya ninguna escapatoria, grita a Aquel que todo lo puede”, Ibid., 490.

²⁹ Ibid., 492.

³⁰ Ibid., 492.

³¹ Ibid., 492.

está completamente abandonado a sí mismo, respirando con dificultad y acercándose irremisiblemente a su fin³².

4. Sobre el amor debido y su carácter pascual

Si con la descripción del amor indebido hecha por Ricardo nos hemos aproximado al espíritu nihilista, siguiendo ahora los grados del amor debido nos aproximaremos al amor cristiano guiado por la realidad de la resurrección. La alternativa entre nihilismo o resurrección parece jugarse en el segundo grado, aquel en el que nos decía Ricardo que el amor encadena con sus lazos (“*caritas vincula habet*”³³). Tampoco es casual que Ricardo comience su análisis de los cuatro grados precisamente desde el segundo (§5), para enseguida tornar al primero (§§6-7) y seguir de nuevo el orden de la escala. El segundo grado del amor violento es el lugar del discernimiento de la relación, porque –para el amor debido– es el espacio del don: “¿qué son estos lazos de Adán sino los dones de Dios?”³⁴. En este espacio del don se decide si el hombre será esclavo de la tiranía de su propio deseo, o si iniciará un camino de libertad. Esta libertad Ricardo no la identifica simplemente como un “liberarse de la prisión”, sino como “hacer prisionera a la prisión”, que en último término será un vencer a la muerte muriendo. Es un modo de referirse al acto relacional, porque el hombre no puede no estar “encadenado” por el amor, solo que tiene que decidir de qué tipo de cadena se trata:

[Dios] en los lazos de la caridad ha hecho prisionera a la prisión, mediante dones generosos para los hombres y soportando voluntariamente los males por ellos. ¡Qué terrible es la fuerza del hombre que no se deja estrechar por todos estos lazos del amor! ¡Qué terrible es la libertad de quien no se deja gobernar por las leyes de esta prisión!³⁵.

No podemos abrir aquí la reflexión sobre la esclavitud ante el propio deseo, un punto que las antropologías actuales suelen descuidar al proponer, en diversos modos, un deseo que se autojustifica. Baste señalar una cosa. La normatividad con la que liberarse de esa esclavitud (que es liberarse de sí mismo) no procede para Ricardo de una ley externa, como una objetividad racional que castrase a la fuerza del amor. Sería inútil, porque la violencia del amor tirano tumbaría también cualquier ley racional. Para que el deseo sea libre, necesita ser iluminado por la razón, pero será una razón amante mucho más fuerte que una racionalidad insípida y mucho más fuerte que el deseo irracional hiriente del primer grado. El juicio y la deliberación del corazón son, en este grado, relacionales, exponen los lazos del amor, o sea, el *logos* con el que ordenarse es exactamente el de la religación según los dones recibidos. Esos lazos, esos *logoi*, son para Ricardo “los bienes de la naturaleza, de la gracia y de la gloria”³⁶, esto es, el ser creado, la justificación del ser en el bien y la bienaventuranza en la gloria del ser bueno, o como dice Ricardo en otro escrito suyo: iniciación al Bien, dilatación en el Bien y plenitud en el Bien.³⁷

La dificultad está en descubrir si la herida del primer grado conducirá al amor esclavo de sí mismo o al amor libre, y para eso es necesario saltar al segundo grado. Aquí la conciencia del corazón ha de valerse del fuego purificador de la memoria de Dios, viendo qué resiste a su juicio y qué no. Se trata de discernir los dones y de discernir el afecto a la luz de los dones, poniendo al descubierto ante qué tipo de lazo, de relación, estamos. Se trata de preguntar si esa relación concuerda con los dones de la creación-salvación, pero también si tiene una forma kenótica, pues dice Ricardo que, cuando el hombre rompe el triple lazo de los bienes recibidos, entonces Dios hace prisionera a la prisión haciéndose Sí mismo prisionero, soportando el mal del hombre.

Este segundo grado es por tanto el espacio de la conversión, de la purificación mental del ídolo. ¿Cómo opera la memoria en este grado? La memoria es la custodia de los bienes recibidos, una custodia que realiza llevando al afecto por el camino desértico de la renuncia, pero lo hace en nombre de la alegría que se había gustado en el primer grado y que se promete gustar eternamente. La memoria abre una fe en que el

³² Ibid., 494.

³³ Ibid., 480.

³⁴ Ibid., 480.

³⁵ Ibid., 482.

³⁶ Ibid., 482.

³⁷ “En primer lugar la naturaleza espiritual es creada para que sea. En segundo lugar, es justificada para que sea buena. En tercer lugar, es glorificada para que sea bienaventurada. Así, mediante la creación es iniciada en el bien; mediante la justificación, es dilatada en el bien; mediante la glorificación es perfeccionada en el bien”, Riccardo di San Vittore, *La grazia della contemplazione. Beniamino maggiore*, ed. Mary Melone y Antonio Orazio (Milano: Diogene Edizioni, 2016), 11.

consuelo es y será más radical que el desconsuelo, invitando a no fijarse en nada que no sea “una alegría que, si una vez experimentada y gustada no puede disgustar mientras está presente, tampoco puede ser olvidada mientras está ausente”³⁸. Es interesante que en Ricardo encontramos una dialéctica del crecimiento de algo recibido desde el inicio, diferente de la tensión ausencia-presencia que daría inicio al deseo a causa de una carencia originaria (como ocurría, en cambio, en una cierta tendencia del agustinismo y, más claramente, en el *Proslogion* de San Anselmo³⁹). En el primer grado del amor libre no hay una herida que hable de una incompletitud, sino la herida de la dulzura interior de una presencia que “gusta”, y es ese sabor lo que se graba en la memoria, y no una nostalgia ni una incompletitud. Creo que esto es más fuerte y sutil de lo que parece, porque Ricardo está sugiriendo un movimiento que no se inicia por la amargura del desconsuelo, ni por una caída, ni siquiera por una presencia en cuanto ausencia, sino por la afirmabilidad de algo que ya ha sido recibido, que ya se tiene, como la semilla que de modo pacífico pero entusiasta crecerá y dará fruto –y como lo invadirá todo, resulta paradójica pero igualmente “violento”–. No se va de la oscuridad a la luz, sino de la luz a una luz mayor. Esa luz embrionaria progresivamente se inscribirá en la memoria y confirmará a la voluntad para hacer el bien mediante el juicio del corazón, pero –dice Ricardo parafraseando al Apocalipsis– “ninguno la conoce sino quien lo recibe”⁴⁰. Por eso se puede oír y no entender, ver y no creer; se necesita de esa dulzura radical, a la vez universal e íntima, “que confirma en el propósito de obrar el bien”⁴¹, para acoger y saber leer los dones que irán viniendo.

Y es precisamente en nombre de esa alegría más dulce que la miel, en fidelidad a la radicalidad del consuelo, que el alma es llevada al desierto como paso del primero al segundo grado. La memoria custodia la dulzura originaria y vence a la idolatría afectiva tomando una distancia que amplificará esa dulzura. Si no se sabe guardar una sana distancia respecto de la propia experiencia espiritual, aparecería primero el intento de extenderla en el tiempo y en el espacio, después el enfriamiento o la caída desde esa experiencia, para finalmente desengañarse de las posibilidades de esa experiencia. Ricardo nos dice que para seguir ascendiendo hay que ir al desierto y hundir en su Mar Rojo toda nostalgia violenta, toda tensión de carencia, toda tristeza y toda amargura. Frente a la angustia del alma caída, se necesita la voluntad firme, la orientación bien discernida, para ascender, no arrastrados por el afecto (que vendrá después), sino por la memoria esperanzada, y entonces “la mente chupa miel de las piedras y aceite hasta de las rocas más duras” (Dt. 32, 13)⁴². Se trata de romper con la tensión posesiva del deseo, y, si para tal liberación Ricardo había propuesto en primer lugar la memoria de los dones recibidos, ahora propone la memoria de la dulzura ahogando todas las tensiones y pensamientos que atenten contra ella al querer reproducirla o al temer perderla.

A estos dos criterios para discernir el deseo libre, la memoria añade un tercero, que tiene que ver con la espera confiada en la visión. Porque si el espíritu se mantiene en el desierto, pero fiel al primer consuelo recibido, este se amplifica paulatinamente, aumentando no solo el buensabor, sino también el deseo de claridad racional⁴³. En este momento, Dios “le revela su presencia, pero, sin mostrarle su rostro, le infunde dulzura, pero sin mostrarle belleza”⁴⁴. Dice Ricardo que todavía es un deseo que arde más que ilumina, “enciende el sentimiento, pero no ilumina el intelecto”, porque no se muestra todavía su verdad interior. En el amor indebido y en el amor debido, el origen es infraracional, pero, mientras en el primero la inflamación del amor se debe a sí misma y a la insuficiencia de cualquier presencia, el amor debido se inflama reconociendo que la presencia buscada es luz racional (relacional) que remite a una luz mayor.

³⁸ Riccardo di San Vittore, “I quattro gradi della violenta carità”, 516.

³⁹ Cfr. Anselmo d’Aosta, *Monologio e Proslogio*, edición bilingüe de Italo Sciuto (Milano: Bompiani, 2009). También son muy pertinentes, para la cuestión de afecto y razón, los estudios de Paul Gilbert: Paul Gilbert, “Affettività e ratio in Anselmo d’Aosta”, *Anselmo e la ‘nuova’ Europa*, ed. Giulio Cipollone, (Roma: B&Gpress, 2014), 141-155; Paul Gilbert, “L’affectio in Anselmo d’Aosta”, *Conoscenza ed affectus in Anselmo d’Aosta. Atti del Simposio Internazionale in occasione del 900° anniversario della morte di S. Anselmo d’Aosta*, ed. Alfredo Simón (Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2014), 89-102. Para la relación filosófica entre Anselmo y el agustinismo, cfr. Ignacio Verdú, “Reflexiones en torno al amor y la verdad en el pensamiento de san Agustín y san Anselmo”, *Cauriensia* 10 (2015): 563-57.

⁴⁰ Riccardo di San Vittore, “I quattro gradi della violenta carità”, 510.

⁴¹ *Ibid.*, 510.

⁴² *Ibid.*, 510.

⁴³ Dice Ricardo en *De trinitate*: “Del amor procede la manifestación, de la manifestación la contemplación y de la contemplación el conocimiento”, Ricardo de San Víctor, *La Trinidad*, 31. Son interesantes a este respecto diversos estudios sobre la espiritualidad de Ricardo de San Víctor, como Carlos Casale, “El dilema ‘fe y razón’ en Ricardo de San Víctor a partir de la lectura de *De Trinitate*”, *Anales de Teología* 9, no 1 (2007): 69-117; Davide Penna, “Dall’ubi amor ibi oculus alla condilectio. Note su reciprocità, amore e conoscenza in Riccardo di San Vittore”, *Doctor Virtualis* 15 (2020): 43-59; o los sorprendentemente todavía vigentes estudios de Buonamici o de Chatillon: Giulio Buonamici, *Ricardo da S. Vittore, saggio di studi sulla filosofia mistica del secolo XII* (Milano: Alatri, 1898); Jean Chatillon, *Les degrés de la contemplation et de l’amour dans l’œuvre de Richard de Saint-Victor* (Toulouse: Institute Catholic, 1933); Jean Chatillon, “Les quatre degrés de la charité d’après Richard de Saint-Victor”. *RAM XX* (1939): 273-264.

⁴⁴ Riccardo di San Vittore, “I quattro gradi della violenta carità”, 512.

¿Cómo tiene lugar ese ascenso de una luz a una luz mayor? Tiene el carácter de una invitación a que la mente se atreva a desear: “este primer grado del amor hace que la mente sea visitada con frecuencia, a menudo restaurada, embriagada y antes o después inducida a tener mayor audacia”⁴⁵. Es entonces cuando el descaro del amor quiere ir más allá y pide favores, y, si esos favores no son concedidos, el amor habrá de ser todavía más atrevido pidiendo con ardor y llamando con más fuerza, insistiendo, siendo impertinente. En el amor caído, el afecto arrastraba al pensamiento y a la memoria, *pero a la vez se veía violentado por la memoria*; la memoria era incapaz de salir de ese amor caído, y a la vez este se inflamaba con los lazos constrictores de la memoria. En el amor espiritual, el juicio del corazón injerta libremente en su memoria – mediante un acto de fe, en una especie de ¡hágase! racional— el deseo de Dios.

Ricardo nos dice que este segundo peldaño, racional, es una escala de Jacob, un lugar fronterizo, una trascendencia que exige una trascendencia mayor: cielo respecto del primer grado, tierra respecto del segundo. Y en esa frontera, bien cuidada, nace el intercambio entre un afecto ordenado por el juicio libre desde la distancia y el advenimiento de un sabor más profundo, transfigurándose paulatinamente el juicio en juicio afectivo según se avanza en los grados de contemplación. Es una memoria celebrativa, no la congelación de la visión que penase por su revivificación. No es un obstáculo para el ascenso del amor, sino su trampolín, porque las reliquias custodiadas por esa memoria son símbolos que, gustando, remiten a algo mucho más fuerte:

¡Piensa cuánta alegría habrá en la visión misma, si el mero recuerdo provoca un placer tan inmenso! (...). Y como en el primer grado la dulzura gustada sacia al alma y penetra su sentimiento, así en este grado la claridad vista encadena el pensamiento hasta no poder olvidarla ni pensar en otra cosa⁴⁶.

El encadenamiento del pensamiento concluye con una superación del pensamiento mismo, yendo más allá de lo pensable, en la *excitatio mentis* que abre el tercer grado de violencia, la consumación del éxtasis: “el tercer grado del amor se tiene cuando la mente del hombre es raptada en el abismo de la luz divina de modo tal que el alma humana, olvidada de todas las cosas externas, pierde completamente la conciencia de sí y pasa toda ella a su Dios”⁴⁷. La mente, alienada de sí misma, raptada hasta el sagrario del misterio divino, rodeada e invadida por el fuego divino, “se despoja completamente de sí misma”, revistiéndose de la belleza divina, conformándose a ella, y pasando a la nueva *gloria*. Este éxtasis deja de ser una elevación-hacia para ser un habitar-en, fuera de sí, y tiene los signos de suspensión de todo deseo, de toda aspiración, de toda intención; no se deja nada a la propia libertad: todo se confía a Dios, como el hierro incandescente, que pierde sus propiedades y cede a otros cuerpos.

Ese pasar a Dios, como unión total con Él, podría entenderse como una auténtica muerte humana. Podría insinuarse la posibilidad de una disolución de lo humano en lo divino⁴⁸, pero solo si se hace abstracción de este tercer momento, que no es el último. Porque a tal muerte, dice Ricardo, sigue la resurrección, cuyo movimiento es de descenso. Si en el éxtasis el alma pasa a habitar el espacio de Dios, ahora parece ser Dios quien tiende a ocupar el espacio del hombre derramándose en la “violencia” de la compasión, del deseo de salvación para otros. Comienza el descenso, en el que el alma abandona el raptó místico, mejor dicho, va más allá de él siendo uno con Dios, siguiendo Su camino descendente, kenótico. Es el camino divinhumano.

⁴⁵ Ibid., 512.

⁴⁶ Ibid., 518.

⁴⁷ Ibid., 518.

⁴⁸ Ese “peligro” de disolución mística (y con un misticismo que parece agotarse en su carácter noético) puede estar quizá en algún pasaje del *Beniamin Maior*: “La mente surge como la aurora, avanzando poco a poco, por el estupor de la visión, hacia un conocimiento cada vez mayor. La aurora se alza poco a poco, alzándose se expande, expandiéndose resplandece, pero cuando por fin se disuelve en la luz del día, sorprendentemente se diluye por su propio crecimiento: cuanto más recibe la luz que la engrandece, más se confunde con ella, hasta desaparecer del todo. De igual modo, la inteligencia humana, iluminada por la luz divina, cuando queda suspendida en la contemplación de las realidades inteligibles y se expande en su admiración, cuanto más es llevada hacia realidades más altas y maravillosas, tanto más abundantemente se dilata... En una tal elevación, ascendiendo la mente cada vez más alto, trasciende los límites de la capacidad humana y finalmente ella misma es abatida y transformada en un tipo de afección sobremundana, yendo interiormente más allá de sí misma. Y así como la luz matutina, creciendo no deja de ser luz, sino luz matutina, dejando la aurora de ser aurora, igualmente la inteligencia humana, por la amplitud de su dilatación, deja de ser sí misma, no porque deje de ser inteligencia, sino porque deja de ser inteligencia humana, cuando prodigiosamente y por una transformación incomprensible, se convierte en más que humana”. Cfr, Francesco Zambon, *Trattati d'amore cristiani del XII secolo* II, 646-648 (notas 139 y 142).

Una vez que el alma es quemada por el fuego divino, se hace tierna hasta la médula y se licúa por completo (...). Y como el metal licuado, cuando se le abre cualquier brecha o camino, fluye fácilmente hacia abajo, así el alma que llega hasta este grado del amor se abaja espontáneamente y con gusto, en un acto de humildad, según el designio de Dios⁴⁹.

El grado supremo de la caridad es la ofrenda sacrificial, el dar la vida por los amigos –y ese sacrificio es el “suave olor divino”–. Si en el tercer grado el alma es glorificada en Dios, en el cuarto se humilla por Dios; “en el tercer grado el alma se conforma al esplendor divino, en el cuarto se conforma a la humildad cristiana”⁵⁰. “Y aunque en el tercer grado esté casi en la forma de Dios, en el cuarto empieza a anonadarse asumiendo la condición de siervo y a comportarse en todo como hombre”⁵¹. En el tercer grado en cierto modo se muere en Dios, en el cuarto se resucita en el Dios-Hombre.

Este camino de descenso-resurrección Ricardo de San Víctor también lo expuso, en un modo igualmente sintético y preñado de simbolismo, en otro escrito extraordinario: *De exterminatione mali et promotione beni*, texto que merecería una interpretación aparte. Allí Ricardo hace una auténtica teoría sobre la conversión filosófica mediante una *lectio* del salmo 114, aprovechando el simbolismo del Jordán en su raíz etimológica, que significa ‘descender’. “Pero ¿qué es este descenso, sino la humillación del corazón?”⁵². Una humillación que ha de ser absolutamente libre, “espontánea”, en un carácter voluntario de la voluntad inmolada, en una intención propia, que paradójicamente es la abolición de toda intención. Y esa libertad otorga “la dilatación del corazón, la inundación de las aguas que extiende y dilata el corazón hasta la pena voluntaria, hasta la pasión espontánea, hasta la muerte deseada”⁵³. El Jordán, el lugar donde nace la fuerza del descenso, marca una ruptura y una diferencia entre lo que el hombre puede y lo que no puede: “más acá del Jordán están las cosas que nos atañen, más allá del Jordán las cosas que nos exceden”⁵⁴. Lo paradójico es que, en el fondo, lo que nos excede, aquello que para nosotros es un imposible, no es un freno para la voluntad, sino un ámbito nuevo para la acción, de la que incluso llegamos a ser más responsables en comparación con lo que sí podemos. La corona de la acción, para Ricardo, está en el milagroso ‘poder lo imposible’. Así, en el cuarto grado del amor se da una identidad real entre la persona, su donarse y sus frutos, entre la persona y la acción, por tanto. A diferencia del amor viciado, negativo, Ricardo dice que este cuarto grado de amor divino no atiende pasivamente a lo que adviene, paralizándose, sino que se preocupa más bien de lo que puede hacer rebasando la posibilidad humana, abriéndosele al hombre un camino de infinitud en cuanto ‘podrá’ algo superior a lo que puede. “[En el amor humano] la mente está siempre preocupada por lo que se le hace y no por lo que ella hace; [en el divino] tiene una mayor preocupación por lo que hace y no por lo que se le hace”⁵⁵.

“Los que descienden”, como Ricardo denomina a los hombres nuevos, divinizados, son hombres que vuelven de la muerte habiéndose sumergido en el Jordán, y desde allí se encaminan servicial y desinteresadamente, incluso olvidándose de la vida de la cumbre, o, mejor dicho, no la olvidan, pero le dan la espalda hasta que lleguen a reencontrarla en los hombres a los que sirven. Aquí ha de inscribirse para Ricardo el himno paulino de 1Cor. 13, y también ha de practicarse desde aquí la audacia de resistir a la omnipotencia divina y de responder creativamente a Dios, de provocar a Dios en beneficio de los otros hermanos. Por eso, este camino de descenso, sigue diciendo Ricardo, es el que “hace nuevas todas las cosas”. Camino de descenso salvífico, compasivo, hacia otros, haciéndose uno mismo “todo en todos”, para la salvación de todos, también este camino es entusiasta, extático y “violento”, solo que es un éxtasis “invertido”.

Este grado del amor, ¿no parece quizá llevar hasta la locura, impidiendo al hombre, en su pasión, conservar todo límite y medida? ¿No es el colmo de la insensatez rechazar la verdadera vida, reprochar a la Suma Sabiduría, resistir a la Omnipotencia? ¿No rechaza acaso la vida quien desea estar separado de Cristo por los hermanos, como quien dice “perdónales su pecado o bórrame del libro que has escrito” (Ex. 32, 32)?⁵⁶

⁴⁹ Riccardo di San Vittore, “I quattro gradi della violenta carità”, 522-524.

⁵⁰ Ibid., 524-526.

⁵¹ Ibid., 524-526.

⁵² Riccardo di San Vittore, *Lo sterminio del male*, (Torino: Il leone verde, 1999), 42.

⁵³ Ibid., 46.

⁵⁴ Ibid., 67. Por lo demás, es sabido que Ricardo de San Víctor es un grandísimo exegeta espiritual, en la línea de la escuela victorina del simbolismo de los textos. Cfr. Josep Ignasi Saranyana, “Ricardo de San Víctor y la epístola a los romanos”, *Scripta Theologica* 30, no 3 (1998): 863-872.

⁵⁵ Riccardo di San Vittore, “I quattro gradi della violenta carità”, 500.

⁵⁶ Ibid., 528.

De este último grado, descendente, dice Ricardo que es la vía del “ultrahombre”:

He aquí a qué grado de audacia y temeridad eleva la perfección del amor al alma humana, he aquí cómo empuja al hombre a atreverse a ir más allá del hombre. Sí, es casi más que humano todo lo que el hombre pretende del Señor, todo lo que hace por el Señor, todo lo que vive en el Señor (...). Cuanto más pretende el alma del Señor, tanto más se abaja por el Señor. Cuanto más asciende por la audacia, tanto más desciende por la humillación. Como la altura que alcanza con su confianza es superior al hombre, también es superior al hombre la profundidad a la que desciende con su paciencia⁵⁷.

5. Conclusión

Estos son los cuatro grados descritos por Ricardo, a los que se refiere simbólicamente como noviazgo, boda, consumación y parto⁵⁸. La estructura de todo el proceso podría hacernos pensar en añadir, a las tradicionales vías purgativa, iluminativa y unitiva, una cuarta, que podemos considerar *martirial*⁵⁹, donde ‘martirial’ quiere decir la ofrenda divina que el hombre, viniendo del cielo, le hace al mundo. Que esta vía de descenso tenga un carácter martirial, y que el camino que históricamente siguieron los mártires fuera la vía del descenso, parece sugerírnoslo – todavía parcialmente – Guillermo de Saint-Thierry en *De natura et dignitate amoris*, cuando decía que los borrachos del amor divino tenían la capacidad de poner un pie fuera de lo divino en favor de los hermanos y hasta de provocar al mismo Dios si esos hermanos no se salvaban:

¿Quieres escuchar otra locura? Dijo Moisés: “perdónales su pecado o bórrame del libro que has escrito” (Ex. 32,32). ¿Quieres todavía otra? Escucha al mismo Apóstol: “desearía yo mismo ser anatema de Cristo por mis hermanos” (Rom. 9, 3). ¿No es acaso una santa locura, para una mente equilibrada, propiciar con su afecto lo que es imposible en la realidad, y por amor de Cristo querer ser anatema de Cristo? (...) Locos estaban de esta locura los mártires que sonreían en los tormentos⁶⁰.

Ricardo sugiere esta misma fuerza martirial en el ya mencionado *De exterminatione mali et promotione beni*, cuando habla sobre la paciencia. La paciencia, que ya hemos oído decir a Ricardo ser la fuerza con la que el hombre nuevo desciende, es la virtud propia del mártir, quien “con generosidad destila aceite y miel”. El mártir, con su paciencia, es quien realmente “chupa miel de las piedras y aceite hasta de las rocas más duras”, y asume el máximo de contradicción vital en cuanto “al mismo tiempo es testigo de lo más bajo, que le aflige, y de lo más alto, que le consuela”⁶¹. Ricardo encuentra su prototipo en san Esteban, a quien nos representa en una posición de *incurvatio*, derramándose él mismo en su propia sangre hasta aplacar y convertir a la violencia de Saulo:

En verdad, el mártir, al ser lapidado, siente más dolor por sus enemigos que por sus miembros. Así oraba Esteban arrodillado, diciendo: “Señor, perdónales su pecado, porque no saben lo que hacen” (Hch. 7, 60). Y así, estando arrodillado, fue derramado el aceite y él mismo se convirtió en aceite derramado. Pues fue derramado el aceite para compadecer al enemigo, hasta que un joven sentado a lo lejos fue envuelto por el olor del ungüento. Y con su cuerpo encorvado y su cabeza inclinada, esparcía el aceite, como ungüento que descendía desde su cabeza hasta la orla del manto de aquel que guardaba los mantos⁶².

⁵⁷ Ibid., 528-530.

⁵⁸ Riccardo di San Vittore, “I quattro gradi della violenta carità”, 506. Cómo estos grados se realizan en vidas espirituales concretas, podemos descubrirlo en Carlos Hallet, “Los 4 grados de la “caridad violenta” de Ricardo de San Víctor en la vida de Santa Teresa de Lisieux”, *Studia monastica*, no. 36, 2 (1994): 303-309.

⁵⁹ “En el primer grado, el alma vuelve sobre sí mismo, en el segundo asciende hacia Dios, en el tercero pasa a ser en Dios, en el cuarto desciende por debajo de sí mismo. En el primero y en el segundo se eleva, en el tercero y en el cuarto se transfigura. En el primero asciende hasta sí mismo, en el segundo se trasciende a sí mismo, en el tercero se conforma al esplendor de Dios, en el cuarto se conforma a la humildad de Cristo. O también: en el primero es reconducido, en el segundo es transferido, en el tercero es transfigurado y en el cuarto es resucitado”, Ibid., 530

⁶⁰ Guillermo de Saint-Thierry, “Natura e dignità dell’amore”, 68.

⁶¹ Riccardo di San Vittore, *Lo sterminio del male*, 100.

⁶² Ibid., 100.

En esa misma dirección, por otro lado, Ricardo hace corresponder cada uno de los grados del amor violento con un modo muy específico del deseo, de la sed: sed de Dios (*anima sitit Deum*), sed hacia Dios (*anima sitit ad Deum*), sed de ser en Dios (*anima sitit in Deum*), y sed según Dios (*anima sitit secundum Deum*)⁶³. La sed de Dios desea experimentar la dulzura interior que embriaga a la mente al empezar a gustar la presencia. La sed hacia Dios, lograda a través de la gracia de la contemplación, desea elevarse sobre sí misma y llegar a ver. La sed de ser en Dios adviene mediante un raptó de la mente, y desea ardientemente pasar por entero a Dios, olvidándose de sí misma. La sed según Dios abandona toda su voluntad (incluso la que pretende lo espiritual) confiando todo a su Señor, sin pensar en sí mismo y sin hacer ya su propia voluntad, por mucho que fuera voluntad de lo divino.

La sed “según Dios” indica el grado máximo del deseo, que no pretende ya su aplacamiento por la presencia inmediata, aunque no agotable, de su objeto, sino que se identifica con el máximo de libertad espiritual, en dos sentidos: en la colaboración teúrgica con Dios y en la independencia respecto de la propia tensión de ser en Dios, como en una santa despreocupación hacia la propia salvación, por el cumplimiento de sí mismo. Aquí hay un entendimiento del deseo humano, y por tanto de la teleología del movimiento, que se ha liberado de la lógica del objeto, porque no es una tensión hacia un objeto y no es tampoco pensable en los términos objetivantes como aquello que rebasa a todo objeto. Por eso este camino descendente se descubre como apofático para quien lo practica, como desasimiento en acto.

Estamos ante el grado que queda más allá de la ofrenda sacrificial de la voluntad, se trata de su resurrección, en cuanto resucita en la identidad amante con la voluntad divina. Habíamos dicho que a cada grado Ricardo hace corresponder una potencia espiritual: al primero correspondía la síntesis de afecto y corazón, al segundo todo el corazón, al tercero toda el alma (voluntad y afecto). ¿Qué potencia correspondería al cuarto grado? Si el hombre, dice Ricardo, se ha licuado, si ha muerto, entonces sus potencias espirituales han sido agotadas. Quedará solo o eliminarlas o transformarlas sin violarlas. Creo que este último punto puede referirse a que el eje de las tres potencias ya no estará en sí mismo, en el alma que comenzó a ascender, sino que están sujetas en el otro al que se ha penetrado en el tercer grado. O sea, se empieza a pensar, a sentir y a obrar desde el otro, “teniendo los mismos sentimientos del Dios-Hombre” (Fil. 2, 5). Y este grado, que es fruto de la inhabitación del uno en el otro, es la plenitud relacional humana, que es capaz de ir más allá de lo humano, inaugurando el movimiento del hombre nuevo, divinohumano.

6. Referencias

6.1. Fuentes primarias

- Anselmo d'Aosta. *Monologio e Proslogio*, edición bilingüe de Italo Sciuto. Milano: Bompiani, 2009.
- Gregorio Niseno, Orígenes. *Sul Cantico dei cantici*, edición bilingüe de Vito Limone y Claudio Moreschini. Milano: Bompiani, 2016.
- Guglielmo di Saint-Thierry. “Natura e dignità dell'amore”. En *Trattati d'amore cristiani del XII secolo I*, editado por Francesco Zambon, 56-143. Milano: Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, 2008.
- Guillermo de Saint-Thierry. *Carta a los hermanos de Monte Dei y otros escritos*, editado por Teodoro H. Martín-Lunas. Salamanca: Sígueme, 1995.
- Guillermo de Saint-Thierry. *Exposición sobre el Cantar de los cantares*, edición bilingüe de Eduardo Otero. Salamanca: Sígueme, 2014.
- Riccardo di San Vittore. *Lo sterminio del male*, editado por Daniele Racca. Torino: Il leone verde, 1999.
- Riccardo di San Vittore. “I quattri gradi dellla violentà carità”. En *Trattati d'amore cristiani del XII secolo II*, editado por Francesco Zambon, 478-531. Milano: Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, 2008.
- Riccardo di San Vittore. *Beniamino minore. La preparazione dell'anima alla contemplazione*, editado por M. Melone. Milano: Paoline, 2012.
- Ricardo de San Víctor. *La Trinidad*, edición bilingüe a cargo de Eduardo Otero Pereira. Salamanca: Sígueme, 2015.
- Riccardo di San Vittore. *Beniamino maggiore. La grazia della contemplazione*, editado por Mary Melone y Antonio Orazio. Milano: Diogene Edizioni, 2016.

⁶³ Riccardo di San Vittore, “I quattri gradi dellla violentà carità”, 506.

Ricardo de San Víctor, *Beniamin minor. Preparación a la contemplación*, edición bilingüe de Eduardo Otero Pereira. Salamanca: Sígueme, 2022.

6.2. Bibliografía

- Brotons Tena, Ernesto Jesús. “El De Trinitate de Ricardo de San Víctor. Contemplar la Trinidad en tiempos de reforma”. *Estudios trinitarios* 55, no. 3 (2021): 493-561.
- Bueno de la Fuente, Eloy. “La alegría en el corazón del amor. Clave de la doctrina espiritual y trinitaria de Guillermo de Saint-Thierry y Ricardo de San Víctor”. *Anthologica annua*, no 60 (2013): 55.
- Buonamici, Giulio. *Ricardo da S. Vittore, saggio di studi sulla filosofia mistica del secolo XII*. Milano: Alatri, 1898
- Casale, Carlos. “El dilema “fe y razón” en Ricardo de San Víctor a partir de la lectura de "De Trinitate"”. *Anales de Teología* 9, no.1 (2007): 69-117.
- Chatillon, Jean. *Les degrés de la contemplation et de l'amour dans l'oeuvre de Richard de Saint-Victor*. Toulouse: Institute Catholic, 1933.
- Chatillon, Jean. “Les quatre degrés de la charité d’après Richard de Saint-Victor”. *RAM XX* (1939): 273-264.
- Culleton, Alfredo Santiago. “Tres aportes al concepto de persona Boecio (substancia), Ricardo de San Víctor (existencia) y Escoto (incomunicabilidad)”. *Revista española de filosofía medieval*, no 17 (2010): 59-72.
- Dumeige, Gervais. *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952.
- Artemi, Eirini, y Terezis, Christos. “The mystical theology as a path of man for the divine Knowledge in the writings of Gregory of Nyssa, Dionysius Areopagite, and Maximus the Confessor”. *De Medio Aevo*, 8 (2019): 161-181.
- Gilbert, Paul. “Affettività e ratio in Anselmo d’Aosta”. En *Anselmo e la ‘nuova’ Europa*, editado por Giulio Cipollone, 141-155. Roma: B&Gpress, 2014.
- Gilbert, Paul. “L’ affectio in Anselmo d’Aosta”. En *Conoscenza ed affectus in Anselmo d’Aosta. Atti del Simposio Internazionale in occasione del 900° anniversario della morte di S. Anselmo d’Aosta*, editado por Alfredo Simón, 89-102. Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2014.
- Granado, Carmelo. “La palabra que da vida. Reflexión acerca de la palabra de Dios como espacio teológico y existencial”. *Proyección. Teología y mundo actual*, n° 227 (2007): 341-360.
- Hallet, Carlos. “Los 4 grados de la "caridad violenta" de Ricardo de San Víctor en la vida de Santa Teresa de Lisieux”. *Studia monastica*, no 36, 2 (1994): 303-309.
- Leclercq, Jean. *El amor a las letras y el deseo de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2009.
- Limonta, Roberto. “Filosofía e mística all’ abazia di San Vittore”. En *Luoghi e voci del pensiero medievale*, editado por Mariateresa Fumagalli, Beonio Brocchieri y Riccardo Fedriga, 82-85. Milano: Encyclomedia Publishers, 2010.
- Losski, Vladimir. *À l’image et à la ressemblance de Dieu*. Paris: Les éditions du Cerf, 2010.
- Orazio, Antonio. "Deus existentiā amoris". Carità e trinità in Riccardo di san Vittore”. *Rassegna di Teologia* 40 (1999).
- Penna, Davide. “Dall’ubi amor ibi oculus alla condilectio. Note su reciprocità, amore e conoscenza in Riccardo di San Vittore”. *Doctor Virtualis* 15 (2020): 43-59.
- Pierre Riché, Jacques Verger. *Nani sulle spalle di giganti: maestri e allievi nel Medioevo*. Milano: Jaca Book, 2011.
- Saranyana, Josep Ignasi. “Ricardo de San Víctor y la epístola a los romanos”. *Scripta Theologica* 30, no. 3 (1998): 863-872.
- Verdú, Ignacio. “Confianza y misterio. La vulnerabilidad como apertura y vida de la razón”, *Open Insight* 5, no. 7 (2014): 287-300.
- Verdú, Ignacio. “Reflexiones en torno al amor y la verdad en el pensamiento de san Agustín y san Anselmo”. *Cauriensia* 10 (2015): 563-571.
- Verdú, Ignacio. “Amor y metafísica. Una reflexión acerca de la filosofía primera”. *Cauriensia* 14 (2019): 117-130.
- Verdú, Ignacio. “La imagen y la semejanza. El amor a la sabiduría y la sabiduría del amor”. En *Pensar la edad Media cristiana: San Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274)*, coordinado por Manuel Lázaro Pulido, Francisco León, Francisco Javier Rubio Hipola, 125-140. Madrid: UNED-Sindéresis, 2019.
- Zambon, Francesco. *Trattati d’amore cristiani del XII secolo I-II*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, 2008.