

SOBRE LA NOCION DE PERSONA

LA noción de persona es de los grandes temas en que tienen que hablar al par la teología, la metafísica del hombre y la teoría jurídica. Buscar cómo se ha fraguado en la cultura occidental es una tarea difícil y jugosa de la inteligencia moderna. Lo que sigue es una simple nota, sin valor concluyente, y que sirve a estudios más amplios sobre historia de la idea del hombre. El lector tiene que perdonar muchas deficiencias y limitaciones, derivadas de mi escasez de capacidades. A pesar de ello no juzgo sin valor, en estos momentos en que de modo tan exclusivo nos preocupamos de la distinción entre naturaleza y existencia humana (la noción de subsistencia está confundida, sin saberlo, en ella), aportar un estudio de fuentes clásicas. Tampoco, por separado que parezca el tema de una teoría política, deja de tener profundas repercusiones sobre ella, si el lector es capaz de una atenta meditación.

1. El mundo clásico alcanzó en la teoría del hombre resultados que, pese a su valor, nos dejan hoy insatisfechos. El gran horizonte desde que vió al hombre fué el de naturaleza, φύσις, y la inserción en la naturaleza, de la cual era el contemplador, θεωρητικός, le privó de destacar la condición de autor de su vida. Lo cual no se corrobora primordial ni principalmente con la conocida cita de que Aristóteles considera todavía la psicología como parte de la biología, sino viendo el desarrollo de la teoría helénica del alma. Cuando ésta irrumpe en una escuela filosófica, en los pitagóricos, el alma toma un carácter cósmico. El alma individual es sólo un fragmento de un conjunto. Igual que la especulación milesia buscaba un principio vital ilimitado e indeterminado, este principio anímico supera toda limitación humana. Esto llevaba consigo respecto al hom-

bre, una insatisfacción del estado actual y el deseo de uno mejor, libre de la rueda de las reencarnaciones. Nace, así, un dualismo todavía tenue entre el alma y cuerpo, o mejor, entre alma y hombre concreto. De él resultan una serie de problemas decisivos: ¿Cómo es este alma que trasciende al cuerpo? ¿Cuál su relación con él? ¿Qué resulta de ello para el hombre singular? (Cfr. Stenzel, *Metaph. des Altertums, Handb. der Ph.*, editado por Baeumler y Schroeter, pág. 43).

Dos grandes líneas de solución brindan al hombre heleno las religiones de misterios, a las que está tan unido el pitagorismo. Los misterios tienen, en primer lugar, un contenido religioso y moral. Ofrecen a la comunidad de los hombres, sometidos a un mísero destino, individuales socorros. El reprobado, mortal y hombre, deviene un elegido. El alma se puede liberar del cuerpo. A partir de aquí cabían dos secuencias, que llevan implícitas dos teorías del alma y que se manifiestan en los dos grandes dioses helénicos, no ciertamente sin relación, Dionysios y Apolo. El primero provoca un delirio que es éxtasis, esto es, salida de sí. El sujeto debe ser poseído por un eros que le conduce fuera de sí. La dualidad entre alma y cuerpo se hace más poderosa: el alma es sólo tributaria del Dios y tangencial el cuerpo. De otro lado se halla Apolo. Apolo es el dios de la luz. El oro no sólo brilla en sus cabellos, sino en muchos de sus otros atributos, por eso es llamado φοῖβος, el brillante, y χρυσοκόμης, Dios solar, él presidirá el equilibrio regulado de las estaciones e impondrá su disciplina a la naturaleza entera. Todas sus actividades se rigen por la armonía. Dios músico, curador, legislador (Cfr. Hirschfeld, art. «Apollon», en *Pauly-Wissowa's R. E. der kl. Altertumsw.*, I, col. 109, Attribute u. Symbole). Así, si Dionysios lleva fuera de sí al hombre y su culto ayuda a concebir el alma como externa al cuerpo, Apolo lo mantiene en la norma de su naturaleza, como gran principio cósmico que le domina porque le trasciende (cfr. Kern, *Rel. der Griechen*; Hirschfeld, art. cit.; Gernet, *Le genie grec dans la religion*; Farnell, *Cults of the Greek States*, 5 vols.).

Ambos elementos jugarán, sin excluirse, como polos dialécticos, en la metafísica helénica de la vida humana. En la:

primera visión filosófica de gran estilo del hombre, que nos ofrece el pensamiento griego, en la de Platón; la filosofía, como eros, es el gran hecho que denuncia la condición más profunda del ser humano. Filosofía es vivir filosofando, en diálogo y *paideia*; pero vivir filosofando es vivir desde el alma y para el alma. A partir de aquí se encadenan todas las secuencias platónicas. Vivir desde el alma, es, en efecto, y si bien se mira, vivir fuera de las contingencias del mundo: desde las ideas y, por tanto, desde la suprema de ellas: la del Bien. (Cfr. sobre la noción de sabiduría platónica, mi exposición en *El pensamiento filosófico de Suárez*, de próxima publicación.) Este es el gran hecho indubitable: la conexión alma e idea. Pero este hecho está rodeado de una atmósfera dubitable. Recordemos las frases del *Timeo*: puesto que nada hay seguro, mitologizamos (Tim. 29 d). La filosofía (amor a las ideas en la situación desfalleciente del hombre) es la gran aventura que sólo puede explicarse míticamente. Desde el alma y su destino se manifiesta la vida singular como un sector parcial de un acontecimiento mítico. El espíritu es mito. El hombre, individuo mortal, es, mirado desde el alma, una figura mítica en un mundo mítico (cfr. Robin, *Th. Plat. de l'amour*, 1908; Jaeger, *Paideia*, tomo II; Groethuysen, *Ph. Antrop.*, en *Handb.*, de Baeumler y Schroeter).

Comienza el gran desfile de mitos platónicos. Detengamos sólo la atención en el impresionante con que termina la *República*, pues es el que roza más el problema de la τύχη, del destino personal. El alma está unida a un destino mítico que pesa sobre ella. Y a esta faz, la antropología platónica nos descubre de pronto su propia limitación. Robin ha señalado con agudeza que en tal mito hay dos cosas evidentes: Platón no quiere renunciar a un destino glorioso al par que gravoso para el alma y, de otro, quiere disculpar a los dioses de los males que hacemos. Las dificultades que resultan interesan profundamente al platonismo, pero aquí no pueden ser cuestión. Lo único que cabe señalar es que se desconocen los más profundos estratos del acto humano. En un pasaje de su última obra, *Nómoi*, nos compara con marionetas movidas por hilos, de los cuales uno sólo, de oro, es flexible y debe ser obedecido. En

otro se habla de nuestra acción moral como una contribución que nos ha fijado naturaleza. Desde la relación alma e idea no se llega así al hombre singular, a la persona. Pero tampoco desde otro punto de vista. Pues, en efecto, cuando el liberado vuelve a la caverna y tiene que rescatar los demás prisioneros, cuando el filósofo-rey tiene que contemplar los hombres como una totalidad psicofísica, buscará justificación para ellos considerándolos sólo como elementos de un todo. Tampoco aquí, mirando al hombre en su unidad empírica, conseguimos una noción de persona (Robin, *La morale antique*, cap. III).

La *τόχη* es un concepto no natural sino personal, nos dirá Aristóteles (sobre la noción de *τόχη* y *αὐτόματον*, cfr. Aristóteles, *De Gener. et corrupt.*, B 6, 33 b 7; *Phys.*, B 6, 197 a 37, 197 b 21; sobre la conexión entre destino y persona, *Eth. Nic.*, A. 1101 a). Pero él ha considerado fundamentalmente al ser humano como ser natural. El hombre se encuentra en el mundo como una forma en un conjunto ordenado de formas. El hombre está en el mundo y descifra su sentido (*Metaphys.* Δ 7, 1017 a 23 s.). Las cosas hablan un lenguaje que él entiende, tiene un peculio que él utiliza, poseen una capacidad de servicio que él emplea. Las cosas usuales entran así en el dominio del hombre y, con ello, en el de la filosofía. El hombre, residenciado en el mundo, palpa estas cosas. Este palpar pone en contacto con las cosas palpitantes. A esta efectividad del palpar llamó el griego la actualidad de las cosas (Zubiri). El hombre es actuante en un mundo de la actualidad. Todo actúa desde sí, todo es un desarrollo de determinadas capacidades: el hombre y las cosas (*Phys.*, B 8; *Eth. Nic.*, 1.099 b). Por eso no hay nada que no fuese ya algo: *lo que era el ser* (*Metaph.*, Z 4, 1030 b 5 ss.). Y este ser algo significa limitación, conformación. El alma es forma (*De An.*, B 2, 414 a ss.). El hombre un sér con forma, sentido y fin.

Pero, ¿este concepto alcanza a comprender todo el conjunto de la vida humana? El destino no es natural, pero hace sufrir, luchar, gozar al hombre concreto. El hombre no sólo se ve como forma en un conjunto armónico de formas, sino como persona en medio de la pluralidad imprevisible del acontecer. Ahora bien, ¿cómo librarse de esta contingencia? ¿Cómo apo-

yarse sólidamente en sí mismo? El problema pasa de Aristóteles a las escuelas helenísticas. Elijamos, como ejemplo de la incapacidad del pensamiento helénico en este respecto, la escuela estoica. En el estoicismo el hombre quiere afirmar su personalidad. El ideal del sabio es tenerse, poseer en sí mismo el principio de su señorío, administrar el caudal poseído frente a las contingencias del mundo. Sólo así se afirma a sí y al mundo. En cuanto se disgrega mediante las pasiones, se enajena y enferma. En cuanto se domina, es en sí y en el todo. Es ciudadano del mundo: obedece la razón del cosmos (cfr., por ejemplo, Epicteto, *Ench.*, 1, 1; Marco Aurelio, *Solil.*, XII, 3, etc., etc.). Es, según la frase de Empédocles que recuerda Marco Aurelio, «una esfera redonda, orgullosa de su plenitud en gozo solitario». Pero la transposición ha sido tan fuerte, que nuevamente caemos en la naturaleza. La noción del sabio, única y suficiente personalidad, lleva una contradicción en sí. Para que existiera, tal como plantea la Escuela su problema, tendría que ser idéntico con la razón coextensiva en el mundo y, al par, una parte distinta. El sabio, única personalidad humana, tendría, para existir, que ser radicalmente necesario (cfr. Howald, *Ethik des Altertums*, páginas 49 ss.; Robin, *La morale antique*, págs. 56 ss). La pérdida del hombre en la naturaleza comporta la pérdida de la conciencia de la persona. Cómo el neoplatonismo acentúa esta pérdida es cosa que aquí no podemos considerar.

2. Indiquemos únicamente algo sobre Roma. La palabra que nos ocupa tiene un origen latino. Pero en la misma lengua latina tiene un significado fundamental que nos desazona. Según se sabe, este primitivo y originario significado, del cual la palabra ha pasado a designar el sujeto humano, fué objeto de controversias, que hoy parecen resueltas. Stowasser supuso que la voz *persona* vendría de un participio *personatus*, *a*, *um*, del verbo *personare*, que significaba revestirse o disfrazarse y que derivaba de una voz que se encuentra en Plauto: *sona* = ξώνη; de donde *persona* significaría primero revestimiento o disfraz, luego máscara (*Wiener Studien*, XII, pág. 157 s.). Tal derivación fué acogida por Walde en su *Diccionario Etimológico Latino*. Pero contra ella militaban copiosas razones, que no hay porqué especificar (el lector las encontrará resumidas

por Schlessmann, en la *Zeitsch. der Savigny-Stiftung fuer RG., Rom. Abt.*, XXVII, 1906, págs. 359 y sigs.). La investigación moderna ha acogido la tesis de Skutsch (*Arch. fuer lat. Lex.*, XV, pág. 155). La palabra persona tendría su origen en una voz etrusca *persus*, que el autor descubrió en una inscripción de la necrópolis de Corneto Tarquinii, junto a dos personas enmascaradas. De ella el latín *perso*; éste, quizá, como *caupo*, *omis*, debió declinarse, y de ello resultaría un verbo *personare*, como *cauponari*, y por derivación retrógrada pudo surgir la voz que nos ocupa. Ello se confirma si tenemos en cuenta las conexiones entre el teatro romano y los etruscos. (Cfr. Meillet, *Dict. etym. de la lang. lat.*, Schlessmann, op. cit.; del mismo autor *Persona u. πρόσωπον im Recht und in chr. Dogma*, 1906). Aquí sólo nos interesa que, según lo dicho, persona es una voz que viene del léxico teatral romano, y significa, primeramente, máscara; luego, el papel que se desempeña dentro de un conjunto.

Papel externo, por tanto, y valorable socialmente. Es desde la sociedad desde donde se delimita la personalidad, y no desde sí mismo. Por eso, aunque se contraponga *persona* y *res* (Cfr. Gayo, Cicerón, etc.), librándose así el hombre de la naturaleza, la persona se descompone en la teoría de los *status*. Ello está profundamente de acuerdo con la visión romana del mundo. El hombre es mirado desde fuera, desde la sociedad: desde la más impersonal de la sociedad, el derecho. Sólo así se aprieta y delimita su figura, que sigue siendo, en cierta manera, máscara, perfil: papel jurídico social. El hombre proyecta su vida en la dimensión social. No hay tampoco un sentimiento de la persona ni una elaboración filosófica de la noción. Ni aún siquiera, justo es decirlo, una suficiente elaboración jurídica (recuérdense las dificultades para la determinación de la persona social).

Pero dejemos esta espinosa materia, tan acotada y especializada por los romanistas. Volvamos a nuestro menester.

3. La noción filosófica de persona va a elaborarse muy trabajosamente en las polémicas trinitarias y cristológicas de los primeros siglos de la Iglesia y va a alcanzar su pleno latido

humano en San Agustín. La Edad Media marchará a partir de aquí, heredera de un gran pasado.

La novedad del empeño se aprecia en las dificultades, incluso terminológicas, con que luchan los Padres, de una y otra fracción: tanto de la Iglesia griega como de la latina (cfr. San Juan Damasceno, *Dialect.*, cap. XXX; *Patr. Gr.*, 94, c. 592 y nota 22 de los editores a este texto, col. 591-594. Para todo lo que se sigue fundamentalmente: Regnon, *Etudes de theologie positive sur la sainte Trinité*, tres tomos; Michel, *Hypostase*, en *D. Th. cath.*, *L'evolution du concept de «personne» dans les rappots de la philosophie chretienne avec la theologie*, en *Rev. de philos.*, 1919, págs. 351 y sigs., 487 y sigs.; Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*). Las palabras guardan resonancias extrañas, que dificultan su empleo. Así, los griegos tienen un término: ὑπόστασις, único que le dota su lengua (πρόσωπον, faz, es usado muy restringidamente, y en los primeros tiempos con desconfianza). Pero ὑπόστασις tenía el sentido de realidad, de ser subsistente y, por tanto, podía ser lo mismo la esencia que la persona. Con lo cual, para el latino este término parecía sospechoso de arrianismo y llevar a la afirmación de tres sustancias en la Santísima Trinidad. En cambio los latinos empleaban la voz *persona*; pero los griegos, traduciendo por πρόσωπον, tenían un sabelianismo, que atribuyese sólo tres faces distintas a una idéntica realidad divina. La dificultad crece, se repliega sobre sí misma, no halla salida. Pero ya San Basilio, en su carta XXXVIII a San Gregorio Niceno, pone un principio de orden: «La *usía*, nos dice, es lo común a los individuos de la misma especie, que todos poseen igualmente, por lo cual se les designa con un único vocablo, que no expresa ninguno en particular. Esta *usía* no podría existir realmente más que a condición de ser completada por los caracteres individuantes que la determinan... Si se unen estos caracteres individuantes a la *usía* tendremos la *hipóstasis*. La *hipóstasis* es el individuo determinado, existente por sí, que comprende y posee la *usía*, pero que se opone a ella como lo propio al común, lo particular a lo general» (XXXVIII, 1-4). La *hipóstasis* es τὸ καθ'ἑαυτὸν. Apesar del hallazgo de este feliz término, la noción acer-

caba peligrosamente el término hipóstasis a la sustancia individual. San Gregorio, por eso, añade, para caracterizarla, las notas de totalidad, independencia, inteligencia y libertad (*Orat.*, XXI, 16). Esto permitía el desenvolvimiento de la noción de la hipóstasis que requiere la Cristología. Mientras que continuara la posibilidad de equívoco entre hipóstasis y sustancia individual, podían resultar una serie de peligrosas consecuencias. Es preciso distinguir la sustancia individual de su modo de subsistencia. Las bases para la solución las da la carta XXVII de San León a Flavio, distinguiendo persona y naturaleza, por muy completa, perfecta y acabada que fuera. Así cabía afirmar que Jesús tenía una persona, divina y dos naturalezas, divina y humana, «sin que halla confusión, transformación, división ni separación entre ellas, --ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως —, pues la diferencia de las dos naturalezas no está suprimida en ninguna forma por la unión, más bien los atributos de cada naturaleza están salvaguardados y subsisten en una sola persona y en una sola hipóstasis» (Concilio de Calcedonia, cfr. Dentzinger, *Enchir.*, 1865, núm. 134, págs. 44-46).

Las mentes de factura clásica se resisten a la solución del problema. En el Imperio sasánida, el abad de Yzla; en otros lados, las distintas sectas monofisitas descomponen hacia uno u otro lado el equilibrio dogmático. Por ello, los pensadores católicos son obligados a un trabajo de precisión. De él resultan abundantes frutos. Entre otros, la noción de *enhipostasiado*. ἐνυπόστατον, en los griegos, y de *in-existencia* en los latinos. Como este último surge en un texto de Rústico, que polemiza sin nombrarlo con Boecio, refirámonos en primer lugar a éste. Boecio, en su obra *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychetem et Nestorium* (*Patr. Lat.*, tom. LXIV) distingue naturaleza y persona. Naturaleza es *unamquamque rem informans specifica differentia* (cap. I, P. L. LXIV, col. 1:342); persona, *naturae rationalis, individua substantia* (III. ib., col. 1:343), definición que será la seguida por casi toda la Edad Media. En ella, el término hipóstasis se traduce por sustancia y no por subsistencia, como debiera. Por ello Rústico se aparta de la misma. Corrigiendo a Boecio, sin nombrarle, advierte que

la naturaleza es la especie común; la hipóstasis, una subsistencia racional. He aquí el texto fundamental: *In sermone... contra Nestorianos, demonstratum est quod natura quidem communem, sicut dici solet, speciem repraesentent, persona vero sit concursus eorum quae describunt subsistentiam rationalem.* (Contra *acephalos disputatio*, P. L., tomo LXVII, col. 1.238). Y a continuación advierte que esta subsistencia individual es como el fundamento y el soporte de todos los accidentes, en el sentido que nada puede existir sin este fondo. Todo *existe en ella*. El texto, por extenso que sea, merece la transcripción (el subrayado es mío): *Individuam vero subsistentiam esse circa proportionem velut fundamentum in quo incumbunt quae circa sunt reliqua, sicut ipsum nomen ostendit, et tanquam maxime propriam causam, in qua universa quae accidentia nominatur, ut color, ut mores, ut habitus et dispositiones, et quae iis sunt similia, et proprietates confluunt ipsae: interempto enim primo subiecti eorum quae circa sunt individuorum, nihil ultra esse possibile est: a maxima vero causa ut sit unumquodque, id vero EST IN QUO incumbit ipsa totietas nominatur, id est. ab illo subiecto quod tanquam fundamentum et iis quae circa sunt, tota consistentia, subsistencia nominatur.* (P. L., tomo citado, col. 1.238). De aquí concluye que la persona es una subsistencia racional e individual.

Paralela a esta noción se halla, en los Padres griegos, la de enhipostasiado, ἐνυπόστατος, que, aún surgida antes de él, ha de aclarar León de Bizancio. Naturaleza e hipóstasis son distintas. «La naturaleza implica la idea del ser, la perfección; la hipóstasis, además y principalmente, la de ser por sí, καθ'ἑαυτόν; la primera implica la especie, la segunda revela el individuo; aquélla tiene los caracteres de lo universal, ésta del común y propio» (P. G., LXXXVI, col. 1.290; cfr. Michel, op. cit.). Se comprende fácilmente que la naturaleza en una hipóstasis puede llamarse enhipostasiada o, como gustara más tarde de decir Teodoro de Abucara, hipostática (Cfr. *Opuscula*, disp. XXIX, P. G., XCVII; cfr. también las numerosas citas de este autor que los editores de San Juan Damasceno han puesto al pie de sus obras). Así se había llegado a precisar al

hilo de dos dogmas, el trinitario y el cristológico, una serie de finos conceptos, cuyo valor intentaremos estimar después.

4. Pero antes detengámonos un momento en San Juan Damasceno.

San Juan Damasceno es, según sabido, el gran sistemático entre todos los Padres griegos. Aquí sólo nos interesa destacar su aportación al problema que tratamos. En la obra que los latinos llamaron *Fons scientiae*, dedica una primera parte a la dialéctica. Dentro de ella, que es un resumen sistemático del saber de su tiempo, se incluyen las precisiones que ahora nos preocupan. Inicialmente, después de ocuparse del conocimiento, nos describe el fin de su trabajo: tratar de la filosofía. De la filosofía hay distintas nociones que él enumera: conocimiento de las cosas que son en cuanto que son; ciencia de las cosas divinas y humanas; meditación de la muerte; imitación de Dios; arte de todas las artes y ciencias de las ciencias; amor de la sabiduría. «Y como sólo Dios es la verdadera sabiduría, el *ágape* o dilección hacia Dios es la filosofía verdadera» (*Dialect.*, III, P. G., XCIV, col. 533). La filosofía se divide en teórica y práctica. En la primera se incluye la teología, que trata de las cosas exentas de cuerpo y materia: Dios, los ángeles, el alma. Desde aquí se jerarquizan los distintos conocimientos. En todo caso, como la filosofía trata de lo que es, hay que ocuparse del ente, comenzando por la dialéctica o lógica, que más que parte es instrumento de todo saber (*Ibid.*, P. G., XCIV, col. 536).

Esto le obliga a definir una serie de nociones. El ser, que es nombre común de todo lo que existe (*κοινὸν ὄνομα πάντων τῶν ὄντων*, *id.*, col. 535). Sustancia que tiene existencia en sí misma y no en otra cosa (dos versiones, algo distintas, en col. 537), o, como dice en otro lugar, existente por sí (*πρὸς ὕστασις*). Accidente, lo que existe en la sustancia (*ibid.*). Sustancia y accidente componen el individuo completo. Esto plantea ya el problema de la hipóstasis.

En la *Dialéctica* se ocupa de la hipóstasis en varios lugares. Los principales son: capítulo XVII, sobre las predicaciones; XXIX, sobre hipóstasis, enhipóstasis y anhipóstasis; XX, sobre sustancia, naturaleza, individuo, persona e hipóstasis;

XLII, sobre la hipóstasis; XLIII, sobre la persona; XLIV, sobre enhipostasiado; XLV, sobre anhipostasiado, y en el LXVII, sobre la división de la sustancia.

A lo largo de estos pasajes hay un conjunto de modificaciones leves que conviene precisar. Dejando para el final el primero, empecemos por el capítulo XXIX. Dos sentidos tiene la voz hipóstasis, nos dice San Juan:

- 1) Lo que existe pura y simplemente (τὴν ἀπλῶς οὐσίαν).
- 2) El individuo y la persona distinta o separada de los otros (ἀφοριστικόν) (ibid., col. 589).

Enhipostasiado designa:

- 1) El ser pura y simplemente (τὸ ἀπλῶς ὄν), y así conviene tanto a la sustancia como al accidente.
- 2) Lo que por sí es hipóstasis (καθ' αὐτὸ ὑπόστασιν) (ibid.).

Quedan así las nociones diseñadas en sus rasgos más generales. Por eso en el capítulo XXX indica: «Lo que existe aparte (μερικώτερον) se llama hipóstasis en el lenguaje de los filósofos y de algunos Padres de la Iglesia». Luego precisa. Según los Padres, la hipóstasis es sustancia con accidente, subsistente por sí, efectivamente y en acto. Tres notas, pues, otorga a la hipóstasis:

- 1) οὐσίαν μετὰ συμβεβηκότων.
- 2) καθ' αὐτὴν ὑφίστασθαι.
- 3) ἐνέργεια.

Es imposible que dos hipóstasis que difieren en número no difieran por los accidentes. Al hablar de accidentes nos referimos a las particularidades, a las diferencias específicas, lo que en este texto llama San Juan las propiedades características, τὰ χαρακτηριστικά ἰδιώματα (cfr. la nota 23 de los editores, en donde se destacan las otras denominaciones dadas a estas propiedades por San Juan: ὑποστατικὰς διαφορὰς, ποιότητας, comparándolas con un precioso texto de Teodorò Abucara, [De diff-propriis).

Llegamos al capítulo XLII. Nuestro autor se limita a señalar que únicamente las hipóstasis subsisten. La naturaleza no puede subsistir sin hipóstasis.

Por tanto (cap. XLIII), la hipóstasis se dice por la subsistencia, *παρά τὸ ὑφίστασθαι*. La persona es perspicua y evidente por sus operaciones y propiedades, y se diferencia ante nosotros de aquello que es de la misma naturaleza por su aspecto o expresión (*ἐμφάνεια*).

Con ello llegamos al capítulo XLIV, que es, con el primero indicado, el más importante. El Damasceno nos dice:

«La voz enhipostasiado significa, a veces, la existencia pura y simple, y en este sentido la aplicamos, tanto a la sustancia como al accidente, aunque éste propiamente no sea enhipostasiado (*ἐνυποστατον*), sino más bien hipostasiado en algo distinto (*ἐτεροϋποστατον*). Algunas veces enhipostasiado significa el ser que subsiste por sí (*τὴν καθ'ἑαυτὸ ὑπόστασιν*), esto es, el individuo, aunque en rigor éste no sea enhipostasiado, sino la hipóstasis misma. Pues, propiamente, enhipostasiado es lo que no subsiste por sí, si no es considerado en las hipóstasi. Así, la forma o naturaleza humana no se aprecia en una hipóstasis propia (traduzco así *ἐν ἰδίᾳ ὑ.*), sino en Pedro, Pablo o las otras hipóstasis de hombres. También enhipostasiado se llama a lo que se une con alguna cosa distinta en cuanto la sustancia, componiendo un todo y formando una sustancia completa. Así el hombre está compuesto de alma y cuerpo; ni el alma ni el cuerpo solos son llamados hipóstasis, sino enhipostasiados, y lo que resulta de ambos es la hipóstasis de los dos. Pues estrictamente dicese hipóstasis lo que subsiste en sí, por su propia e individual subsistencia:

τὸ καθ'ἑαυτὸ ἰδίουςσάτως ὑφιστάμενον (col. 616).

Terminemos con el capítulo XVII, que aporta una importante precisión.

«Una es la categoría de lo que es; otra cuál es el sujeto. Cuando se nos pregunta sobre la de lo que es, por ejemplo, ¿qué es el hombre? decimos: animal. Si nos interrogan cuál animal, respondemos animal racional, mortal. La hipóstasis no

NOTAS

manifiesta lo que es o cuál es el sujeto, sino *quién* es (ἡ ὑπόστασις οὐδὲ τὸ τί ἐστὶ δηλοῖ, οὐδὲ ὅποιον τί ἐστὶν, ἀλλὰ τίς ἐστὶν). Las diferencias de naturaleza hacen una u otra cosa (ἄλλο καὶ ἄλλο); las de hipóstasis una y otra persona (ἄλλος καὶ ἄλλος). Decimos, pues, uno es Pedro y otro Pablo; pero no decimos que una cosa es Pedro y otra Pablo». Y termina viendo las tres posibles maneras de diferenciación: según el *quid*, *quale* e hipóstasis.

Más citas podía encontrarse en las otras obras de San Juan Damasceno. Para nuestro menester bastante con lo dicho.

* * *

Todo lo anterior tiene varias dimensiones. En primer lugar, la dimensión teológica. En segundo, la propiamente metafísica, y, con ella, la antropológica. A ésta no se llega sino desde aquélla. Pero no nos interesa sino subrayar lo siguiente: El hombre se ha destacado de la naturaleza. Su unidad no es puramente natural, sino personal. Todo lo que en él hay de naturaleza está enhipostasiado, tiene in-existencia, es algo que se me da, que poseo en la unidad de mi persona. San Juan Damasceno lo ha dicho: La naturaleza no puede subsistir sin hipóstasis (cap. XLII), y en la naturaleza humana el *qué* no puede subsistir sin una persona, sin un *quién*. La persona es el principio para la subsistencia de la naturaleza. La conexión entre naturaleza y persona estará determinada por *cómo* se tiene la naturaleza, que en último término dependerá de *para qué* se tiene la naturaleza. Lo que se llamará relación de origen y vocación se destaca así con propio relieve. Ricardo de San Víctor tendrá mucho que decir sobre esto. Así la persona humana tiene la naturaleza en una intimidad consigo, que es última soledad frente a todo. *Ultima solitudo* la llamará Duns Escoto.

Pero sobre todo ello hablaré en la segunda parte de esta Nota.

ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA