

MAS SOBRE LA NOCION DE PERSONA (1)

LA Edad Media se basa intelectualmente, en gran parte, sobre San Agustín. Es éste el que da las categorías básicas de su pensamiento. Pero en San Agustín la teoría de la persona está más entendida que temáticamente tratada. No hay duda que todo su vivir y pensar apuntó hacia la cualidad radical que hace al hombre, para seguir usando la expresión de X. Zubiri, no sólo actor, sino autor de su vida: a su existir personal. El punto de partida metafísico del cristiano San Agustín, fué una reversión hacia el hombre que se posee a sí mismo, y por ello puede poseer la naturaleza. La vida exterior le convierte en un ignorante de sí entregado a las cosas: un escéptico. La verdad se halla en el hombre íntimo. Pero en esta intimidad, el humano encuentra su vivir siempre en transcurso y fuga. La vida es un anhelo hacia Dios. He aquí, pues, que el hombre personal es la inquieta húsqueda de un Dios personal. Inquietud que es desazón y lucha: lucha consigo mismo. ...*Bellum adversus me gero*. Nuestro corazón no está en nuestro dominio. Nuestra voluntad se halla partida por una insoslayable antinomia: desea la felicidad y es desgraciada, ve lo bueno y no lo realiza, anhela lo perfecto y permanece en su miseria. Entre el deber ser y el ser, entre la dimensión del deseo y la situación misma, entre el hombre como pretensión y como realidad, hay un trágico dualismo. Y ello, ¿por qué?

Porque el hombre es un pecador. Todas las criaturas han sa-

(1) Las líneas subsiguientes continúan una nota anterior (véase REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, núm. 47), y van orientadas fundamentalmente a destacar la teoría de RICARDO DE SAN VÍCTOR sobre la persona. El lector tendrá que perdonar el carácter sumario con que aparece todo lo que la precede y el esquemático, propio de una simple nota, con que se inviste la misma teoría del victorino.

lido de la nada y llevan en sí la impronta de la nihilidad. Creadas por Dios con medida, forma y orden, mientras conserven éstos son un bien en el conjunto armónico de bienes. Cuando algo de ellos les falta, cuando hay un defecto, surge el mal. El mal es una privación. Cada vez que se habla de él no se piensa en un ser, sino en una ausencia de ser: en una privación que reside en un bien como en sujeto propio. La voluntad libre del hombre se halla entre bien y mal como una especie de bien medio, que puede ser usado indistintamente para uno u otro. La voluntad del hombre se decidió por el mal. De aquí el desorden, las tinieblas, la situación presente. El hombre es un enfermo; sólo Dios puede sanarlo. Dios mediante su gracia. En un sentido amplio, ninguna de sus obras deja de ser una gracia libremente donada. Gracia fué, en significado tan lato, la creación del hombre. Después de ella, éste poseía su naturaleza plena. Mas es necesario, respecto a esto, una aclaración. El término naturaleza tiene un sentido peculiar en San Agustín del que derivan ciertas consecuencias. Naturaleza no es, para San Agustín, nada que posea una esencia y que, por tanto, en el caso de la humana, no pueda corromper el pecado. En tal supuesto, he aquí, pues, que con su pecado el hombre subvierte su situación primera. Y entonces todo lo anterior se subraya. El hombre ya no puede ser interpretado por una naturaleza. Adán ha dilapidado los dones que se le dieron, y puesto que nada le pertenecía por propio derecho, los ha perdido. El hombre es así un ser peculiar por un hecho peculiar: histórico y al par superhistórico. El hombre se ha hecho *pecador*. Pero al par *se ha hecho* la única gran figura de este mundo, el otro protagonista de una gran epopeya: de la historia de la salvación. No lo natural, sino lo personal histórico, es lo relevante. Nuevamente encontramos las polaridades que definen el agustinismo. Pues el hombre se destaca rotundamente de todo el mundo físico por su voluntad, por el ejercicio libre de su voluntad. El hombre está referido a sí mismo, a su vida propia para ser lo que quiera ser. El hombre es el único ser en el mundo que tiene un derecho personal: el derecho que le corresponde como persona para entrar en posesión de sí y disponer de lo que le es propio. De este modo, lo humano en su sentido natural y personal están conexiónados en San Agustín según una forma peculiar. La naturaleza presente del hombre está condicionada por su pecado. Y tal como es: pecador y mísero, es alzado por Dios a la historia de la salvación. El hom-

bre, este hombre, yo, Agustín, busca a Dios, a su Dios. Dios actúa en el hombre, en lo más profundamente personal del hombre. Dios y el hombre, mi Dios y yo: he aquí lo más entrañable de toda historia personal y de toda historia universal (Cfr. Groethuysen, *Philosophische Antropologie*; Gilson, *Saint Augustin*).

La persona está, pues, en el centro mismo del pensamiento agustiniano. La persona, como vivencia, no su formalidad o concepto. Para alcanzar alguna visión sobre ella es necesario ascender desde la metafísica del espíritu finito a la del infinito. Allí está la clave de todo. Veamos si, dentro de la feliz vida divina, advenimos a la delimitación de la noción de persona.

Preciso será para ello «discurrir por el prodigioso tratado *De Trinitate*. Dios es uno en esencia y trino en personas, enseña la fe. Primero a considerar, la unidad: *unitas et aequalitas summae illius Trinitatis* (*De Trin.*, XV, 3, 5). «Todos los intérpretes de los libros divinos del Antiguo y Nuevo Testamento que he podido leer, y que con anterioridad a mí trataron de la Santísima Trinidad, esto es, de Dios, enseñan, a tenor de las Escrituras, que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, de una misma e idéntica sustancia, insinúan en inseparable igualdad la unicidad divina y, en consecuencia, no son tres dioses, sino un solo Dios» (*De Trin.*, I, 4, 7). La Trinidad es, pues, en todo igual, inmutable e invisible en su esencia, está presente en todas partes y actúa inseparablemente. Entonces, ¿cómo la diversidad de personas? ¿No llevará ello consigo diversidad de sustancias? He aquí la posición arriana. Los arrianos, partiendo de aquella sustancialidad, habían sostenido que el Padre y el Hijo no son consustanciales. «Cuanto se piensa o enuncia de Dios, nos dicen, se predica no según los accidentes, sino según la sustancia. Ahora bien, el Padre es, según la sustancia, ingénito, y el Hijo es, según la sustancia, engendrado. Ser ingénito y ser engendrado son realidades muy diversas. Luego la sustancia del Hijo es muy otra que la sustancia del Padre» (*De Trin.*, V, 4, 5). Es necesario profundizar, para oponernos a este herético parecer. Dios es sustancia. «Dios es, sin duda, sustancia, y si empleamos más exacto nombre, esencia; en griego, *ousía*. Sabiduría viene del verbo saber; ciencia del verbo *scire*, y esencia de ser. Y ¿quién es con más propiedad que Aquél que dijo a su siervo Moisés: «Yo soy el que soy»...? Todas las demás sustancias o esencias son susceptibles de accidentes, y cualquier mu-

tación, grande o pequeña, se realiza con su concurso; pero en Dios no cabe hablar de accidentes; y, por ende, sólo existe una sustancia o esencia incommutable, que es Dios, a quien con suma verdad conviene el ser, de donde se deriva la palabra esencia. Todo cuanto se muda no conserva el ser; y cuanto es susceptible de mutación, aunque no varíe, puede ser lo que antes no era; y, en consecuencia, sólo aquel que no cambia ni puede cambiarse, sin escrúpulo, verdaderamente el Ser» (*De Trin.*, V, 3, 4). En Dios no existe accidente: «En Dios no existe accidente, porque en El nada mudable se encuentra». Ahora bien, en la creación todo lo que no es sustancia es accidente; en Dios hay algo más: «En las cosas creadas y mudables, todo lo que no se predica según la sustancia, se predica según los accidentes. En ellas todo puede perderse o disminuir: dimensiones y cualidades. Y lo mismo puede decirse de las relaciones de amistad, parentesco, servidumbre, semejanza, igualdad, posición, hábito, lugar, tiempo, acción y pasión. En Dios, empero, nada se afirma según el accidente, porque nada mudable hay en El; no obstante, no todo cuanto de El se enuncia se dice según la sustancia. Se habla a veces de Dios según la relación (*ad aliquid*). El Padre dice relación al Hijo y el Hijo dice relación al Padre... Estas relaciones no se predicán de la sustancia, porque cada una de estas personas divinas no dicen hábitud a sí misma, sino a otra persona o también entre sí; mas tampoco se ha de afirmar que las relaciones sean en la Trinidad accidentes, porque el ser Padre y el ser Hijo es en ellos eterno e incommutable. En consecuencia, aunque sean cosas diversas ser Padre y ser Hijo, la esencia no es distinta; porque estos nombres se dicen no según la sustancia, sino según lo relativo; y lo relativo no es accidente, pues no es mudable» (*De Trin.*, V, 6, 7). Así se explica la Trinidad; y el *esse ad aliquid*, implicando como una tendencia de una persona hacia otra, será de aquí en adelante fundamental para la teología de Occidente. Esta relación es compatible con la infinita perfección de Dios, siempre que el término relativo no se suponga fuera de Dios. Otras precisiones aportará San Agustín (tal la discusión sobre la designación ingénito aplicada al Padre, y engendrado, al Hijo), pero lo fundamental ya quedó claro, y así, al comienzo del octavo capítulo del susodicho libro quinto, se advierte: «Por lo tanto, sentemos como fundamental que todo cuanto en aquella divina y ex-

celsa sublimidad se refiere a sí misma es sustancial, y en cuanto en ella dice proyección a otro término no es sustancia, sino relación. Y tal es la virtud de esta unidad sustantiva del Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, que todo lo que se predica en sentido absoluto de cada unión, no se predica en plural, sino en singular. Es necesario, por tanto, ya precisar incluso la terminología. En el mismo libro quinto surge esta cuestión: «En resumen, nos dice al final del capítulo octavo, cuanto atañe a la naturaleza de Dios, es decir, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, esto es, del Dios Trinidad, se ha de predicar en singular de cada una de las divinas Personas, y no en plural; pues para Dios no es una realidad el ser y otra el ser grande, porque en El se identifica el ser y la grandeza; y así como no decimos tres esencias, sino una, así tampoco decimos tres grandezas, sino una grandeza. Llamo esencia al *ousía* de los griegos, que más comúnmente se traduce por sustancia. Los griegos dicen también hipostasis, pero ignoro qué diferencia puede existir entre *ousía* e *hipóstasis*. Ciertos escritores de los nuestros que tratan de estas cuestiones en idioma heleno acostumbran a decir *mian ousian treis hypóstaseis*, lo que significa en romance una esencia y tres sustancias. Mas como en nuestra habla corriente se toma en el mismo sentido la esencia y la sustancia, por eso no nos atrevemos a decir una esencia y tres sustancias, sino que decimos una esencia o sustancia y tres personas. Así dijeron nuestros latinos y dignos son de todo crédito... Sin embargo, cuando se nos pregunta qué son esos tres, tenemos que reconocer la indigencia extremada de nuestro lenguaje. Decimos tres Personas para no guardar silencio, no como si pretendiéramos definir la Trinidad» (*De Trin.*, V, 8, 9-10). Estamos ya en el pórtico de nuestro auténtico problema. Pero San Agustín será ahora muy sumario. «Cuando se nos pregunta qué son esos tres, nos afanamos por encontrar un nombre genérico o específico que abrace a los tres, y nada se le ocurre al alma, porque la excelencia infinita de la divinidad trasciende la facultad del lenguaje. Más se aproxima a Dios el pensamiento que la palabra, y más la realidad que el pensamiento... ¿Qué son, pues, estos tres? Si decimos que son tres Personas, la cualidad de persona es allí común. Esta sería, conforme al lenguaje corriente, su denominación genérica o específica... ¿Qué nos resta, pues, sino confesar que estas expresiones son partos de la necesidad apremiante, al

hablar de numerosas disputas, contra las insidias y errores de la herejía? Al afanarse la indigencia humana por poner al alcance de los sentidos del hombre, mediante el lenguaje, lo que opinan en el secreto de su pensar del Señor Dios, su Creador —ora sea creencia piadosa, ora una cierta inteligencia—, temió decir tres esencias no fuera a sospecharse diversidad en aquella igualdad suprema... Buscó, pues la pobreza cómo expresar estas tres cosas, y las llamó sustancias o personas, no queriendo significar con estas palabras diversidad alguna, ni tampoco nada singular o concreto; dando a entender la unidad al poner en Dios una esencia, y la Trinidad al distinguir tres sustancias o personas (*De Trin.*, VII, 4, 8-9).

San Agustín, por tanto, ha determinado dentro de la unidad de naturaleza o esencia la subsistencia en tres Personas. La distinción hipostática consiste en una mutua relación de las Divinas Personas; siempre teniendo en cuenta que el *esse ad* está contenido, como embebido, dentro de la esencia. Pero si de todo ello sacamos una noción, nos quedará claro que persona es la subsistencia de una naturaleza racional. Subsistencia individual de una naturaleza racional: el concepto está muy próximo a Boecio. En todo caso, obsérvese una curiosa peculiaridad. La metafísica de la persona finita de San Agustín partió de la vivencia personal para vislumbrar, desde allá, su naturaleza. La metafísica del espíritu infinito partió de la unidad de esencia para llegar a la Trinidad de Persona. En ningún momento centró su atención en la persona en cuanto tal. La genial aportación de Ricardo de San Víctor será continuar la línea griega, fundiendo en ella todo el aliento de la vivencia personalista agustiniana, y a partir en su teoría trinitaria de la Persona que no puede existir sino produciendo otra en la idéntica naturaleza de un solo Dios. Entonces, madurados los frutos griegos y latinos, nos brindará la Edad Media su más lograda teoría sobre este punto (cfr. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, pág. 500).

2. Esto sucederá en el siglo XII. La Edad Media está logrando su madurez. El contorno histórico no deja de tener importancia y más, y concretamente, la situación del problema en su predecesor: Hugo de San Víctor.

La madurez de toda época es la madurez de una idea. Según

he expuesto en otra ocasión, la dialéctica propia de la Edad Media es la dialéctica de la idea de creación. Con Escoto Eriúgena se advierte con toda claridad que tan magno principio quedaba desnaturalizado en su misma raíz por todo panteísmo. En la creación había que pensar dos términos: Dios y el mundo, dándoles sus relativos derechos. El mundo constituía, no un despliegue, sino como un repliegue originado por Dios, pero también, en cierta medida, frente a Dios. ¿Cuál es, pues, esta acción que de la nada extraía un ser con cierta legalidad autónoma? ¿Cómo es el mundo, al par subordinado y distinto de Dios? ¿Por qué oculta y declara a su Creador?

La dialéctica de la idea parte de considerar, al comienzo del medievo y tomándolo de San Agustín, el mundo creado como relucencia de Dios que, apenas consistente, transparenta la divinidad. Lo cual tiene como resultado, respecto al método, una esperanza ilimitada del papel que pueda desempeñar la razón en los problemas teológicos. La fórmula ortodoxa será el *fides quaerens intellectum*, y, por tanto, la subordinación del intelecto a la fe: pero subordinación es también aquí confusión. Desde el siglo IX al XII se intentará hacer lúcidos mediante la razón datos de la fe que no pueden reducirse a fórmulas racionales. Esto es claro en San Anselmo, continuará aún en Hugo de San Víctor, y lo tendremos que constatar también en Ricardo. En todos ellos se escruta una y otra vez el problema trinitario pensando y repensando las fórmulas agustinianas.

Eso, de un lado. De otro, y como el reverso de lo anterior, el mismo planteamiento de la cuestión hace que el problema peculiar de la persona no alcance una consideración detallada. Falta un estudio metafísico del hombre en su ser propio, distinto aunque esencialmente subordinado a la divinidad, y de las nociones ontológicas más generales. El mundo es un velo traslúcido, que traspasa toda mirada certera. Sólo cuando cobre consistencia, obturando el vuelo de la consideración alegórica, será posible una ciencia de él y una lograda teoría de la persona: la ontología forzará a una precisión en la determinación conceptual de las distintas nociones: entre ellas, de la distinción entre esencia o naturaleza y persona.

Esto sucede, según es notorio, en el siglo XIII. Pero, y esto no es tan noto, el XII ofrece en ciertos respectos una solución original de muchas cuestiones. Y ello en un modo gozoso a la consi-

deración. En efecto, de un lado se conservan los cuadros clásicos: la metodología teológica y, en general, la teoría del saber no son muy distintas que las de San Agustín o San Anselmo, valga por caso. El mundo sigue siendo espejo cuya misión es recoger la luz y reflejarla. Pero el hombre, en su especular, se atiene cada vez más al reflejo. Ello va destacando los seres en torno, y, sobre todos, el que determina el entorno en cuanto tal: el propio sujeto humano. Y lo anterior acontece al par que en todos los sectores va imponiéndose un acento más subjetivo y personal. Así, en la sociedad, ha ido cediendo la antigua aristocracia de sangre, predominante hasta el XII, y se impone la caballería, donde el héroe justifica el nacimiento por sus hazañas. San Bernardo dará sanción a ello en sus *Sermones de la nueva caballería*. En la religión hay también el caballero a lo divino. La rica corriente circulatoria entre este personalismo a lo divino y a lo humano son las Cruzadas. A su par, la épica europea recoge los perfiles de tal esfuerzo, y la lírica de Provenza va descubriendo al hombre los secretos de su intimidad. Y algo del anhelo de esta época se expresa en el gótico, que rompe la forma románica conclusa y se construye con una vocación dinámica de altura que sólo puede alimentarse de fuerzas personales. La libertad, eje o nervio de toda persona, se ilumina a sí por tan opuestas vías. Al final, dentro de los cuadros recibidos, se impondrá la distinción entre el *qué* y el *quién*: el *quién* es la persona; y desde aquí llegará a claridad una jerarquía personalista: hombre, ángel, personas de la Santísima Trinidad.

Pero esto lo hará Ricardo de San Víctor. Ahora Hugo, su maestro, sólo nos muestra, dentro del armazón tradicional, vestigios del nuevo latido.

Veamos su doctrina trinitaria. La razón tiene en ella un importante papel. *Nunc oportet*, nos dice en *De Sacramentis*, *per singula quae proposita sunt currentem considerare qualiter mens humana quae tan longe est a Deo, tanta de Deo potuerit comprehendere vel ratione proprie directa vel revelatione divina adjuncta. Et primum usque quo ipsa humana ratio ex insito sibi lumine veritatis convaluerit dignum est consideratione* (*De Sacram* I, 3, 19). Es necesario examinar cómo el espíritu humano, que está tan lejano a Dios, ha podido comprender tantas cosas sobre Dios, sea directamente por la razón, sea con ayuda de la Revelación. Primeramente se debe buscar hasta dónde puede llegar la razón por su fuerza natural. Mas para nuestro autor su capacidad es tan amplia que puede

probar incluso la Trinidad. La razón no sólo nos adoctrina que Dios es uno, sino trino. «La razón prueba que Dios es uno; en cuanto más considera la unidad del Ser divino, más demuestra que Dios no es sólo uno sino trino, y para esta demostración encuentra imágenes que le son dadas por Dios mismo: pues Dios, que no puede ser visto en su naturaleza, se ha manifestado en su obra» (*De Sacram*, I, 3, 19). Este presupuesto metódico lo comparte Hugo con San Anselmo, y lo transmitirá a su continuador Ricardo. Del arzobispo de Cantorbery sólo le separa una diferencia. Este creía que no sólo la existencia de las personas divinas sino también sus propiedades personales nos son manifestadas por la razón. Hugo parece negar esto último: *Posuit nomina fides quibus significaretur quod creditur... Et professa est fides catholica Patrem et Filium et Spiritum Sanctum*. (*De Sacram*, I, 4, 23; cfz. *Erud. didasc.*, VII, 21).

Hasta aquí es clara la influencia de San Anselmo. Desde aquí comienza la de San Agustín. Las perfecciones invisibles de Dios nos son manifiestas por el ser que tiene con El la semejanza más estrecha: el hombre. La criatura racional percibe en su propia unidad tres cosas: el espíritu, la sabiduría y el amor; el espíritu que es principio; la sabiduría que procede del espíritu; el amor que viene de uno y otra. La criatura racional encuentra dentro de sí misma una cierta trinidad que no se opone a su unidad. El alma esclarecida por este conocimiento se eleva hasta el Creador, descubriendo que es sabio y que su sabiduría, su verbo interior, procede de El; que ama su sabiduría y que su amor es coeterno a su sabiduría y a El mismo. Sabe también que en Dios nada puede ser distinto, sino todo real unidad; y por ello, concluye que Dios es verdaderamente trinidad y unidad. Dios es trinidad, pues en El hay quien no procede de ninguno, el que procede del primero y el que lo hace de uno y otro; y el que no procede de ninguno no es idéntico al que procede de otro, como el que procede de los dos no puede ser idéntico a uno y a otro. Dios es, pues, una verdadera trinidad. Y, sin embargo, también unidad, pues en Dios nada puede haber que no sea Dios, y su naturaleza tiene indivisibilidad y unidad perfectas. (*De Sacram*, I, 4, 21-22). «Considerad en vosotros, nos dice en las *Eruditionis didascalicae*, tres cosas: el espíritu, el pensamiento y el amor; del espíritu nace el pensamiento, de ambos, el amor. Estas tres cosas se encuentran también en Dios más perfectamente que en nosotros. Puesto que Dios existió siem-

pre, siempre tuvo la sabiduría o pensamiento; y siempre la sabiduría procedió de El y en El permaneció; y así, el que engendra la sabiduría y la sabiduría engendada son coeternos. Igualmente quien tuvo siempre la sabiduría, siempre la amó; posee, pues un amor que le es coeterno... Y como hemos mostrado anteriormente que el Creador es soberanamente uno, debemos admitir que estos tres sean sustancialmente una misma cosa». (*Op. cit.*, VII, 21). Y todo ello se refuerza con la visión del mundo exterior. El hombre posee la potencia, sabiduría y amor, imagen de aquella potencia, sabiduría y amor infinitos que residen en Dios. Fuera del hombre no se encuentra la potencia, sino el signo de la potencia: la inmensidad; no se halla la sabiduría, sino el signo de la sabiduría: la belleza del orden; no se ve la bondad, sino el signo de la bondad: la utilidad; y todo lo que existe en el mundo se encierra en estas tres cosas: inmensidad, orden y utilidad; como en Dios todas las perfecciones en su potencia sabiduría y bondad. Así, las condiciones del mundo exterior nos hacen reconocer en la divinidad una Trinidad santa de perfecciones, que no quiebran la unidad absoluta de la naturaleza. (*De Sacram.*, I, 3, 28).

Pero el problema que a nosotros nos interesa empieza precisamente aquí. ¿Qué es esta Trinidad, y por qué originan en Dios propia personalidad las diferencias que ni en el hombre ni en la naturaleza la producen? La respuesta se mueve en los cauces agustinianos, pero es más imprecisa que en el Santo de Hipona. «El hombre aperece que lo que es en el espíritu: el pensamiento y el amor, no es idéntico al espíritu; muchas veces hay separación entre el espíritu y estas cosas; ellas aparecen y desaparecen dentro de él; son afecciones, formas en las cuales no se reconoce un sujeto, *hoc aliquid*, sino modificaciones presentes de un sujeto, *hoc aliquid*. Y siendo el hombre una persona, deben llamarse estas cosas afecciones adheridas a una persona, existente en una persona, no pueden llamarse personas. Por el contrario, lo que existe en Dios no puede ser distinto a Dios mismo, no puede ser accidente o cambiante afección, separable de esta indivisible esencia. Ahora bien; esas tres realidades que existen verdaderamente en Dios no son más que una esencia, no forman tres naturalezas, pues la naturaleza es indivisa y perfecta en cada una de ellas; sin embargo, cada una es persona, porque es Dios» (*De Sacram.*, I, 3, 28). En Dios todo es realidad subsistente, esto es, persona. La persona, pues, aparece como una realidad subsistente, distinta e incommunicable.

Fuera de la teología trinitaria el nervio de la persona humana se va destacando con la mayor fuerza. En esto tiene Hugo un precedente muy próximo: San Bernardo. El humanismo de San Bernardo reivindica la libertad. Ahora Hugo es bastante explícito en la valoración de la libertad. «Hay en el hombre tres clases de movimiento: el movimiento del espíritu, *motus mentis*, el movimiento del cuerpo y el movimiento de la sensualidad; y es en el movimiento del espíritu donde se encuentra el libre arbitrio o la libertad». (*De Sacram.*, I, 6, 4). El libre arbitrio es un movimiento espontáneo, esto es, un movimiento en que el espíritu se mueve por sí mismo. De otro lado es el poder de escoger y de juzgar libremente. Finalmente, es una potencia por la cual el alma puede moverse *ad utrumque*: no porque la voluntad al poner un acto pueda simultáneamente poner otro; la voluntad es libre en el acto que hace porque habría podido no hacerlo; es libre porque si no puede producir a la par de un acto su opuesto, en forma que existan simultáneamente, guarda durante la duración del primero el poder de producir el segundo (*De Sacram.*, I, 5, 21-22). La libertad es la raíz del hombre. En ello es semejante a Dios. Todavía San Buenaventura recordará a San Bernardo y a Hugo para señalarlo.

Ahora bien: ¿cómo se unirán ambas especulaciones: la trinitaria y la antropológica, para ofrecer una noción suficiente de persona? Sigamos adelante. Procede tratar de Ricardo de San Víctor.

3. El Tratado *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor es una de las joyas que guarda, casi inexplorada, la literatura medieval. Todo en él anuncia una plenitud; incluso el estilo, lleno de precisa concisión y elegancia. Pero lo decisivo es que, dentro de la teología de Occidente, se recogen muchos ecos de la patrística griega. Que los victorinos fueron propicios a ello ha sido investigado frecuentemente. Recordemos sólo la última aportación respecto esta materia: el documentado artículo de Ludwig Ott sobre Hugo de San Víctor (*Hugo von St. Victor und die Kirchenvaeter*, en *Divus Thomas*, XXVII, segundo y tercer cuaderno).

La posición metódica sigue siendo igual que la de sus predecesores. La razón se acerca, humilde pero resueltamente, al misterio. La fe es la incoación de todo bien; el conocimiento, la consumación. *Sicut in fide totius boni inchoacio, sic in cognitioni totius boni consummatio* (*De Trin.*, Pról.). Así se erige, como una mística escala hasta lo alto: *Velut quamdam scalam erigimus*. Al iniciar

esta ascensión se pueden utilizar los datos de la experiencia; bien entendida que sólo se les tratará *ex occasione*, ocasionalmente, en la marcha a lo eterno: de éste propiamente nos ocupamos, *ex intentione*. En todas formas la finalidad es clara y ambiciosa: ocuparse del misterio caduciendo razones no sólo probables sino necesarias, y fundando las enseñanzas de nuestra fe en la explanación y aclaración de la verdad (De Trin., I, 4).

Dado esto, el punto de partida es claro. Dios es uno en esencia, *substantialiter*, y trino en persona, *personaliter*. Cada una de estas personas se distingue de las otras por cierta propiedad: una es por sí misma y no procede de otra; otra procede de una sola, no de sí misma; otra procede de la persona engendrada, no de una sola. El Padre no es hecho ni engendrado; el Hijo no es hecho, pero sí engendrado; el Espíritu Santo no es hecho ni engendrado: sino procedente. Estos tres no son tres eternos, sino uno eterno; no tres increados ni tres inmensos, sino un increado y un inmenso; no tres omnipotentes, sino un omnipotente; no tres dioses, sino un solo Dios (De Trin., I, 5). ¿Cómo ello?

Para tratar de explicarlo, sentemos unos principios previos, probemos luego la existencia de esa única esencia divina, consideremos alguno de sus atributos, procediendo, finalmente, a determinar la noción de persona.

Ontológicamente todo lo que es o puede ser es desde la eternidad o comenzó en el tiempo; o es por sí mismo o por otro. De donde cabe que un ser sea eterno y por sí mismo, eterno y no por sí mismo, ni eterno ni por sí mismo (De Trin., I, 6). En la sucesión de las cosas todas deben extraer origen de una que sea *ab aeterno* y por sí misma. Esta es, al par, *en tam multiplici differentia graduum*, algo sumo. Sumo quiere decir que nada es mayor ni mejor. La naturaleza racional es, indudablemente, mejor que la irracional. Es necesario, por tanto, que alguna sustancia racional sea suma. Puesto que suma es una sola (sin detenernos aquí en las pruebas que Ricardo aduce) y es su misma potencia y sabiduría: su misma divinidad. No tiene par ni superior, no tiene consorte. De él, omnisciente, omnipotente, todo procede.

Los atributos pueden acumularse. Recojamos sólo el que, como un hilo áureo, va a enhebrar la visión de Dios uno en su esencia, con Dios trino en personas: Dios es *totius bonitatis plenitudo atque perfectio*, y, por tanto, en Él no puede faltar el amor sumo, *summa charitas*. El amor tiende siempre hacia otro. Donde, por tanto,

no hay pluralidad de personas, no puede haber amor. La plenitud de caridad divina se desordenaría si fuera objeto exclusivo de su amor las personas creadas. La suma caridad exige que la persona que sea objeto de ella sea digna de la dilección suma. La persona condigna del amor de Dios debe ser Dios. De aquí el resultado: «La plenitud de la divinidad no puede ser sin plenitud de bondad. La de bondad sin la del amor, y la del amor sin la pluralidad de las personas divinas». *Plenitudo autem divinitatis non potuit esse sine plenitudine bonitatis. Bonitatis vero plenitudine non potuit esse sine charitatis plenitudine, nec charitatis plenitudo sine divinarum personarum pluralitate* (*De Trin.*, III, 2). Y lo mismo sucede con la felicidad. Suma caridad, felicidad suma. *Non potest ergo esse amor jucundus si non sit et mutius*. Lo mismo la gloria perfecta: exige que no falte consorte. *Plenitudo gloriae compellit gloriae consortem non deesse*. Todo lleva, pues, a una pluralidad de personas coeternas. Pluralidad de personas en una sustancia o (como luego probará en un prolijo razonamiento que no nos interesa) tres personas en una sustancia. Lo cual no es de admirar. En el hombre hay más de una sustancia y sólo una persona, ¿por qué en Dios no varias personas en una sustancia? Lo que por experiencia se encuentra en el hombre, se prueba por raciocinio en Dios. Y la dificultad no es mayor, antes menor, en Este que en aquél. Pues allí las sustancias que componen una sola persona son muy diferentes. Una es corpórea, la otra incorpórea; una visible, la otra invisible; una mortal, inmortal la otra; una disoluble, la otra indisoluble; una exterminable, la otra inexterminable. En Dios, en cambio, las personas son igualmente incorruptibles, incommutables, incircunscriptibles, sabias, buenas y beatas. ¿Qué mucho, pues, que sean una misma esencia?

La plenitud de perfección divina lleva a su superabundancia de amor. La ley del amor rige la Trinidad. El amor es el principio de la vida trinitaria. Dios, al realizarse como persona, se tripersonaliza. Las tres personas son la manera metafísica de tener una naturaleza idéntica. La raíz griega de estos pensamientos ha sido mostrada en un excepcional estudio por X. Zubiri.

Ahora procede determinar la noción de persona; con lo cual, advierte nuestro autor, evitaremos los errores de arrianos y sabelianos. Retengamos, en primer lugar, el nombre; pues hipóstasis no nos conviene (ya que no somos griegos, dice Ricardo), ni el de subsistencia (que aun muchos letrados desconocen). Persona es

palabra más corriente que va en boca de todos, incluso rústicos. Sea ella la preferida. (Sobre la designación, cfr. *De Trin.*, IV, 4; IV, 20; con una referencia a San Agustín, *De Trin.*, VII 4.)

Desde luego, el nombre de persona *nullatenus assignatum est sine instinctu divino et Spiritus Sancti magisterio*. Pero sobre esta base cabe determinar la peculiaridad propia del concepto.

Persona es una sustancia, una sustancia racional. *Nunquam autem dicitur persona, nisi de rationale substantia*. Y cuando lo empleamos no entendemos sino una sustancia sola y singular, esto es, una sustancia caracterizada por una propiedad singular: *proprietas quae non convenit nisi uni soli; proprietas individualis, singularis, incommunicabilis*. Y de aquí se deduce fácilmente que difieren mucho las nociones de sustancia y persona. Tomándolo de la *Dialéctica* de San Juan Damasceno, nuestro autor advierte: «Con el nombre de sustancia no se significa tanto *quién* como *qué*. Por el contrario, con el nombre de persona no se designa tanto el *qué* como el *quién*... Con esto, según creo, se da a entender suficientemente que con el nombre de sustancia no se sobreentiende tanto alguien como algo. Por el contrario, con el nombre de persona no se designa tanto algo como alguien. Con el nombre de persona nunca se entiende más que alguien único y solo, distinto de todos los demás por alguna propiedad singular: *nisi unus aliquis, solus, ab omnibus aliis singulari proprietate discretus* (*De Trin.*, IV, 7). Donde hay varias personas tienen que distinguirse por algo. *Certe ubicunque sunt tres personae illud omnino est necesse ut alius aliquis sit iste; alius aliquis sit ille, et alius aliquis qui est tertius utroque*. Ahora bien: el criterio distintivo de las personas debe ser diferente al de las sustancias, pues en el hombre hay dos sustancias, alma y cuerpo, en una persona, y en Dios tres personas en una sustancia. «De donde ni la pluralidad de las sustancias divide allí la unidad de la persona, ni la de las personas disuelve aquí la unidad de la sustancia» (IV, 10). ¿En qué se funda, pues, tal distinción? Fijémonos, para ello, en que una persona está constituida por una naturaleza que se tiene; por tanto, en ella hay dos elementos característicos: la naturaleza y el tener. ¿Cómo es la naturaleza? ¿De dónde se tiene la naturaleza? He aquí dos investigaciones peculiares: la primera discernirá la cualidad de la cosa (*rei qualitate*); la segunda, su origen (*rei origine*); aquélla determinará lo común, especial y propio de tal naturaleza; la segunda y sutilmente, de dónde viene todo ello: si de sí mismo o de otro; aquélla condu-

cirá a una definición, o descripción, o asignación de propiedades; la segunda, al origen de la misma cosa y, por tanto, a su distinción por él. La primera, resume Ricardo, trata *circa modum essendi*; la segunda, *circa modum obtinendi*; aquélla nos descubre la *rationem essentiae*, ésta la *rationem obtinentiae*. Entendiendo por *obtinencia*, según nos aclara Ricardo, el modo por el que alguien obtiene lo que es esencialmente o lo que naturalmente tiene.

Podemos comprender, bajo el nombre de existencia, ambas consideraciones. La palabra existencia procede de un verbo *existere*, en el cual *sistere* se refiere a una de las consideraciones; la preposición *ex* a la otra. De *sistir* proviene *con-sistir*, *sub-sistir* e *in-sistir*. Al decir *sistere* o *sistir*, excluimos todo aquello que no tiene ser en sí, sino en otro: que no *siste*, por decirlo así, sino *insiste*, esto es, es inherente a algún sujeto. Dentro del *sistir* cabe comprender lo que propiamente subsiste y lo que en sentido riguroso consiste. Subsistir es ser sujeto de modificaciones y accidentes. Consistir es ser en tal forma en sí mismo que nada en él insiste como en sujeto. Aquéllo se refiere a las esencias creadas, esto a la increada. He aquí el texto, uno de los más precisos, bellos e interesante de toda la literatura medieval:

Possumus autem sub nomine existentiae utramque considerationem subintelligere, tam illam scilicet quae pertinet ad rationem essentiae, quam scilicet illam quae pertinet ad rationem obtinentiae. Tam illam, inquam, in qua quaeritur quale quid sit de quolibet, antequam illam in qua quaeritur unde habeat esse. Nomen existentiae trahitur verbo quod est existere. In verbo sistere notari potest quod pertinet ad considerationem unam, similiter per adjunctam praepositionem, ex, notari potest quod pertinet ad aliam. Per id quod dicitur aliquid sistere, primum remouentur ea quae non tam habent in se esse quam alicui inesse, non tam sistere, ut sit dicam, quam insistere, hoc est alicui subiecto inherere. Quod autem sistere dicitur ad utrumque se habere videtur et ad id quod aliquo mo-

Bajo el nombre existencia podemos comprender ambas consideraciones: tanto la que se refiere a la razón de la esencia como a la razón de la obtinencia; tanto aquella en que se investiga cuál es el qué de algo, como la que busca de dónde tiene ser. El nombre existencia procede de un verbo: *existir*. Por el verbo *sistir* se destaca lo que corresponde a una consideración; por la preposición *ex*, la otra. Cuando se dice que alguien *siste* se excluye, en primer lugar, aquellas cosas que no tienen ser en sí sino en otro, y, por tanto, no *sisten*, por así decir, sino *in-sisten*, esto es, son inherentes a un sujeto. *Sistir* se puede aplicar tanto a aquello que en algún modo como a lo que en ningún modo tiene subsistir, tanto a aquello que en verdad corresponde como a lo que

do, et ad id quo nullo modo habet subsistere, tam ad id videlicet quod oportet, quam ad id quo omnino non oportet subiectum esse. Unum enim est creatae, alterum increatae naturae. Nam quod increatum est, sic consistit in seipso, ut nihil ei insit velut in subiecto. Quod igitur dicitur sistere, tam se habet ad rationem creatae quam increatae essentiae. Quod autem dicitur existere, subintelligitur non solum quod habeat esse, sed etiam aliunde, hoc est ex aliquo habeat esse. Hoc enim intelligi datur in verbo composito ex adiuncta sibi praepositione. Quid est enim existere nisi ex aliquo sistere, hoc est substantialiter ex aliquo esse? In uno itaque hoc verbo existere, vel sub uno nomine existentiae, datur subintelligi posse, et illam considerationem quae pertinet ad rei qualitatem et illam quae pertinet ad rei originem.

(*De Trin.*, IV, 12.)

De aquí se deduce que la existencia puede variar por tres motivos: por la cualidad, por el origen o por ambas condiciones. En el primer caso, las personas tienen igual origen: se diferencian por la propia y singular sustancia. En el segundo, tienen el mismo e indiferente ser: varían mutuamente por el origen. En el tercero, tienen sustancia singular y propio y diverso origen. En la naturaleza humana, según advertimos por experiencia, la existencia de las personas varía tanto según su cualidad como según su origen. Cada una tiene su cualidad singular y propia, por la cual sin ninguna ambigüedad difiere de la otra; también su origen es peculiar. Los ángeles no se propagan, su origen es para todos igual: la creación. Difieren sólo por la cualidad. En el Ser divino no hay ni semejanza ni diferencia. Igual que es una persona, así es la otra, y la tercera. No hay diferencia de cualidad. Ahora bien, si no hubiera algún fundamento de distinción, no habría pluralidad. Negada la distinción por la cualidad, queda distinguir por el origen. Las personas de la Santísima Trinidad difieren por el origen: *unus exstet a*

ca absoluto no corresponde ser sujeto. Uno es de naturaleza creada, el otro increada. Pues lo que es increado consiste en sí mismo en tal forma, que nada insiste en él como en su sujeto. Por consiguiente, sistir se usa tanto respecto a la esencia creada como a la increada. En verdad, cuando se dice existir se sobreentiende no sólo que tiene que ser, sino, además, que tiene ser de otro. Lo cual se da a entender en el verbo compuesto por la preposición adjunta. ¿Qué otra cosa es existir sino sistir de algo, esto es, ser sustancialmente originado de algo? Y así, en el verbo existir o en el nombre existencia se pueden comprender tanto la consideración pertinente a la cualidad de las cosas como aquella que pregunta por su origen.

seipso, alter originem trahat ab alio, etsi originem habentes differant in obstinendi modo (*De Trin.*, IV, 15). Queda así, una jerarquía personal desde el hombre a Dios, desde la sustancia a la supersustancia. Y en todas ellas la *proprietas personalis omnino est incommunicabilis*: la propiedad personal es en absoluto incommunicable. «Persona es algo existente por sí y solo, según un cierto modo singular de existencia racional». En esta definición sabemos ya lo que entendemos por existente, y los modos de existencia. Unimos *por sí solo*, repite Ricardo, porque persona nunca se dice rectamente, sino de un algo único y sólo distinto de los demás por alguna propiedad singular (*De Trin.*, IV, 24). Desde aquí podemos otear la insuficiencia de la definición de Boecio. Ricardo se ocupa específicamente de ella. Baste sólo apuntar esto: según la misma, toda sustancia individual de naturaleza racional es persona y, al contrario, toda persona será sustancia individual de naturaleza racional. Los inconvenientes en la teoría trinitaria son evidentes. La teoría posterior, aun no aceptando a veces la propia de nuestro autor, admite su crítica, y entiende, en la definición de Boecio, la voz sustancia como subsistente.

* * *

Y terminemos. La persona, este *unus aliquis solus ab omnibus aliis singulari proprietate discretus*, se destaca de toda la naturaleza, como un *quién que tiene un qué*, como una existencia. El *ex* implica la unidad de un ser consigo mismo, el tenerse, mas al par el tener de aquel ser que está referido a otras personas. Es así intimidad abierta. En el caso del hombre: abierta a Dios, de quien tuvo naturaleza, y a los hombres, con quienes realiza naturaleza. Es una soledad, potencialmente obediente a Dios y próxima a todos los otros hombres.

Se comprende el despliegue de esta noción en la escuela franciscana. San Buenaventura caracterizará también la persona por la relación de origen. Y Escoto, prolongando esta línea, diseña su teoría. Ser persona es ser independiente. Pero esta independencia hay que calificarla rectamente. El hombre tiene una independencia aptitudinal que no es contraria a ciertas conexiones posibles. El hombre es su intimidad libre: una *ultima solitudo*. Pero en esta soledad se comunica con Dios: está en potencia obedencial. La persona no depende, obedece. Desde aquí se diseña su propio destino.

Con esto hemos cumplido la tarea que nos propusimos en estas breves notas. Ahora un par de preguntas tan sólo. ¿Ha agotado el pensador moderno los tesoros contenidos en estas doctrinas clásicas? Hoy que se habla tanto de existencia ¿no convendría plantearse con todo rigor el valor de esta *ex-sistencia*, que es la persona humana? ¿Puede diseñarse una teoría del hombre sin tratar de lo que los clásicos llamaban «relación de origen»?

ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA