

Contexto trinitario y cristológico de las afirmaciones de santo Tomás sobre la persona

Eduardo Vadillo Romero

I. Introducción

El objetivo de esta breve aportación es estudiar el contexto teológico en el que santo Tomás trata la noción de persona empleando la definición boeciana. Obviamente el término *persona* o el término *hypostasis* aparecen con una frecuencia mayor que la definición citada, pero su abundancia dispersaría mucho nuestro estudio. Dado el carácter tan metódico y sistemático del Angélico la referencia a esta definición consideramos que es suficiente para individualizar las grandes cuestiones en las que está implicada la noción de persona.

Podría parecer un poco arbitrario el restringirnos al uso de la definición de Boecio, pero, aun siendo conscientes de ese riesgo, debemos tener en cuenta dos factores. Ante todo para santo Tomás Boecio es una *auctoritas* importante, por otra parte, en el tema de la persona su definición es punto de referencia permanente, y así lo prueba el hecho de que aparezca en torno a cuarenta veces en toda la obra de santo Tomás. Como una confirmación de que este procedimiento no resulta inadecuado podemos añadir el hecho de que los problemas en los que *explícitamente* se cita la definición boeciana son prácticamente los mismos en diversas obras de santo Tomás, y ciertamente no son algo secundario, como podrá constatar el lector en el apartado segundo de esta aportación. Todo esto nos permite percibir adecuadamente una serie de gran-

Artículo recibido el día 8 de septiembre de 2013 y aceptado para su publicación el 21 de octubre de 2013.

des cuestiones teológicas, que proceden de la fe, y que están de fondo en la noción de *persona*.

Consideramos que santo Tomás es, ante todo, un *catholicae veritatis doctor*, tal como aparece en el prólogo de la *Summa theologiae*, es decir, un pensador que parte de la fe, aunque en su argumentación haga uso del razonamiento natural debido a que la gracia no elimina la naturaleza¹. Quizá este tema de la persona es uno de los que pone a la luz más claramente cómo la misma fe puede aportar una gran ayuda a la razón, pues la historia muestra que lo referente a la persona humana no ha sido fácil de precisar, y en aquellos contextos culturales en los que no existía, o era irrelevante, la fe cristiana, la noción misma de persona acababa desvaneciéndose.

En primer lugar ofrecemos una breve panorámica de los lugares en los que santo Tomás recurre a la definición de Boecio, y tras constatar que se trata de temas trinitarios, cristológicos y alguna referencia a las criaturas, dedicaremos un apartado a cada uno de estos grupos. Finalmente una conclusión recogerá las grandes aportaciones de santo Tomás y su relevancia para la teología. Dado que nuestro estudio pretende ser más teológico que histórico advertiremos hasta qué punto la aportación de santo Tomás en lo referente a la persona es importante en la explicación teológica de los principales misterios cristianos.

II. Distribución de la definición boeciana

La definición de Boecio aparece en dos contextos teológicos muy claros, y que son los fundamentales de toda la teología: el misterio trinitario y el misterio cristológico. A estos dos contextos principales hay que añadir el que hoy denominaríamos de *antropología teológica*, pues la definición de persona también se discute, en ocasiones, al hablar de los ángeles o de las almas separadas. Como veremos estos grandes grupos se dan en las dos principales obras sistemáticas de santo Tomás: el *Scriptum super sententias* y la *Summa Theologiae*. A estos grupos se deben añadir otros paralelos en el grupo de las *Quaestiones disputatae*: uno, de temática trinitaria, en las cuestiones de *potentia* y otro, de temática cristológica, en la famosa y controvertida *quaestio de unione Verbi incarnati*². Hay otras dos referencias más,

¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 8, ad 2.

² Hemos calificado esta cuestión como controvertida porque en el artículo cuarto santo Tomás admite que en cierto modo en Cristo hay dos *esse*, mientras que en III,

aunque con una extensión mucho menor, en la *Summa contra Gentes* y en el *Compendium theologiae*, ambas en contexto cristológico. Respecto a la cronología en general se acepta que las *quaestiones de potentia* son anteriores a la *prima pars* de la *Summa*, mientras que las *de potentia* son prácticamente contemporáneas a la *tertia pars* de la *Summa Theologiae*; por otra parte el *Scriptum super sententias* es la primera gran obra sistemática del Angélico, mientras que el *Compendium theologiae* se sitúa en torno a la época de composición de la *Summa contra Gentiles* (al menos la parte sobre la fe, que es la que nos interesa), o bien en fecha más posterior, en torno a la segunda regencia parisina de santo Tomás³.

Si concretamos un poco más el estudio de la definición de Boecio en el *Scriptum* podemos advertir que se encuentra doce veces, contando también objeciones y respuestas. Ante todo la encontramos en una serie de cuestiones trinitarias; en la distinción 23, en la que se estudia cómo se puede predicar el término *persona* en Dios, en el artículo tercero de la única cuestión aparece la pregunta de si *persona* significa *subsistencia*, y así se cita la definición de Boecio⁴. En la distinción 25, dedicada a profundizar en el significado de la *persona* para aplicarla a Dios, se discute explícitamente la definición boeciana, de manera que encontramos dos referencias a la misma⁵. En el comentario al segundo libro de Pedro Lombardo, en cambio, pasamos al campo de los ángeles, a los que está dedicada la distinción tercera, en concreto la primera cuestión se ocupa de su perfección natural, y, tras estudiar si están o no compuestos de materia y forma, precisa que gozan de *personalitas*, para lo cual recurre la definición de Boecio en dos ocasiones⁶. El resto

17, 1-2 lo niega. El problema es ciertamente complejo, y se suele explicar mediante una evolución del pensamiento de santo Tomás, cf. J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, 352-358. En cualquier caso el problema depende de cómo se entienda el constitutivo formal de la persona; sin querer entrar en esta cuestión tan compleja nos parece convincente la posición de cf. V. RODRÍGUEZ, *Estudios de antropología teológica*, 7-32. No obstante para la cuestión que estudiamos, las referencias a la definición de Boecio está en los dos primeros artículos, que no se presentan afirmaciones diversas de las de la *Summa Theologiae*.

³ Para la cronología básicamente hemos seguido las indicaciones de J. P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, y J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*.

⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Commentarii in quattuor libros Sententiarum*, I, 23, 3 ag2.

⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Ibidem*, I, 25, 1, 1 a1; TOMÁS DE AQUINO, *Ibidem*, I, 25, 1, 1c.

⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Ibidem*, II, 3, 1, 2 ag1; TOMÁS DE AQUINO, *Ibidem* II, 3, 1, 2 ag4.

de las referencias del *Scriptum* están en campo cristológico, en los comentarios al libro tercero. Ante todo una referencia en la distinción segunda, donde habla de lo asumido por el Verbo, que es una naturaleza humana completa; en este contexto habla de la *congruitas* de la naturaleza humana para ser asumida por la persona divina, y aquí encontramos de nuevo la definición boeciana⁷. La distinción quinta, dedicada a precisar las *intentiones* del que asume y del asumido, es decir, “*utrum scilicet assumens et assumptum habeant rationem naturae vel personae*”⁸, se trata explícitamente en la cuestión tercera si se ha asumido la persona del hombre, y de nuevo aparece la conocida definición al excluir en el artículo segundo que el alma separada sea persona⁹. En la distinción sexta, donde se precisan las condiciones del Verbo encarnado, ante todo en razón de la misma unión hipostática, aparece de nuevo nuestra definición cuando se plantea el problema de si en Cristo hay dos hipóstasis¹⁰ y si hay dos individuos¹¹. Finalmente, en la distinción décima, donde se discute lo que corresponde a Cristo en razón de la dignidad de la naturaleza humana asumida, y en concreto en qué sentido Cristo, en cuanto hombre, es persona¹².

En la *Summa Theologiae* nos encontramos con una distribución similar al *Scriptum*, aunque sin referencias explícitas en la parte dedicada a los ángeles. Las primeras apariciones de la definición se concentran en la *prima pars*, en las cuestiones dedicadas al misterio trinitario, más en concreto en la cuestión 29, centrada en la consideración general de persona, cuya definición boeciana discute en el artículo primero¹³. En esa misma cuestión vuelve a aparecer al tratar del uso del término *persona* en Dios¹⁴ y al precisar si *persona* en Dios significa sustancia o relación¹⁵. La cuestión 30, sobre la pluralidad de las personas en Dios ofrece de nuevo la definición¹⁶, así como la 34, dedicada al Verbo, al precisar si el nombre de *Verbo* conlleva la relación a las criaturas¹⁷. La última del grupo trinitario es la 40, en la que se estudian

⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Ibidem*, III, 2, 1, 1Ac.

⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Ibidem* III, 5, 1 prol.

⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Ibidem*, 5, 3, 2 ag1.

¹⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Ibidem* III, 6, 1, 1Ac.

¹¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Ibidem* III, 6, 1, 1C, SC1; *Ibidem* III, 6, 1, 1C, RC1.

¹² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Ibidem* III, 10, 1, 2A, AG1; *Ibidem* III, 10, 1, 2A RA1.

¹³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, 29, 1 ag1; I, 29, 1c.

¹⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, 29, 3 ag3.

¹⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, 29, 4 ag3.

¹⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, 30, 1 ag1.

¹⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, 34, 3 ad 1.

las personas respecto a las relaciones, y en concreto si permanecerían las hipóstasis tras haber abstraído mentalmente las relaciones¹⁸. El resto de las referencias están en las cuestiones acerca de la encarnación, tres de ellas en la cuestión segunda de la *tertia pars*, en concreto al preguntarse si la unión se ha realizado en la persona¹⁹ y en la hipóstasis²⁰. La última referencia de la *Summa* aparece en la cuestión 16, en la que estudia determinadas afirmaciones acerca de Cristo, en concreto al preguntarse si Cristo, en cuanto hombre, es persona²¹.

Si pasamos a las *questiones disputatae* de nuevo encontramos los contextos trinitarios y cristológicos, pero con algunas matizaciones. Hay una multitud de referencias en la *quaestio disputata de potentia* 9; esta cuestión aborda en profundidad los temas más especulativos del campo trinitario, y en su primer artículo, al preguntarse por la relación entre persona, esencia, subsistencia e hipóstasis, cita la definición de Boecio. Sin embargo, como en esa misma cuestión hay un amplio artículo dedicado a la noción de persona: *quid sit persona*, mayor que en cualquier otra obra del angélico, se concentran siete referencias la definición boeciana²². En el artículo cuarto, en que se perfila el significado relativo o absoluto de la noción de persona vuelven a aparecer dos referencias²³, mientras que la última cita la encontramos en la cuestión 10, que estudia las procesiones en Dios, al preguntarse si el Espíritu Santo se distinguiría del Hijo en el caso de no proceder de Él²⁴. En la *quaestio disputata de unione Verbi Incarnati* el contexto es cristológico y encontramos referencias al preguntarse si la unión se ha hecho en la naturaleza o en la persona²⁵, y si en Cristo hay una o dos hipóstasis²⁶.

Para completar esta presentación preliminar simplemente recordamos que en *Summa contra Gentiles* la única referencia a la definición aparece en el libro cuarto al argumentar contra los Nestorianos, que hablaban de dos *supposita* o hipóstasis en Cristo²⁷. El *Compendium theologiae* presenta la

¹⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, 40, 3c.

¹⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* III, 2, 2, ag3; III, 2, 2c.

²⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* III, 2, 3c.

²¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* III, 16, 12 ag2.

²² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia Dei* 9, 2 ag 12; *De Potentia Dei* 9, 2 ag.13; *De Potentia Dei* 9, 2 ag.14; *De Potentia Dei* 9, 2c; *De Potentia Dei* 9, 2 ad 7.

²³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia Dei* 9, 4 ag 7; *De Potentia Dei* 9, 4c.

²⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia Dei* 10, 5 ad 7.

²⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio disputata de unione Verbi Incarnati* 1c.

²⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio disputata de unione Verbi Incarnati* 2c.

²⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, IV, 38, 2.

única referencia a la definición al plantearse el mismo problema al que nos referíamos en la obra anterior, es decir, al criticar la explicación cristológica nestoriana²⁸. En una primera aproximación podemos advertir que los mismos temas o parecidos se repiten en las diversas obras sistemáticas, y que la definición de Boecio tiene un gran peso en todas las etapas de santo Tomás.

III. La cuestión de fondo en el Misterio Trinitario

Cuando santo Tomás estudia de manera sumaria los artículos de fe en el *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* recuerda que en realidad todos se resumen en la divinidad y la humanidad de Cristo²⁹. Ahora bien, supuesta la divinidad de Jesucristo nos encontramos con la cuestión fundamental de cómo explicar que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo sin negar la unidad de esencia divina. Es claro que el misterio trinitario y cristológico son dos caras de la misma moneda: en la explicación trinitaria se trata de mostrar cómo puede darse en Dios la pluralidad de personas, mientras que en la explicación cristológica la cuestión fundamental será asegurar la unidad de Cristo aun teniendo en cuenta su doble naturaleza.

Santo Tomás tiene muy claros cuáles ha sido los grandes errores en materia trinitaria, y los expone con gran sencillez en el *De articulis fidei*: por una parte el error de Sabelio, que negaba la Trinidad real de personas, para afirmar meramente una esencia, que se presentaba de diversas maneras, y esas serían las personas; por otra parte el error de Arrio, que distinguía claramente las personas, pero negaba su consustancialidad. Añade a Eunomio, un arriano, diríamos, *de segunda generación*, que afirmaba la semejanza entre el Padre y el Hijo, a Macedonio, que negaba la divinidad del Espíritu Santo, y como quinto problema el *error graecorum* que negaba la procesión del Espíritu respecto al Hijo. Los dos más importantes, determinantes para establecer correctamente la noción de persona, son los primeros. Hasta aquí se trata de errores que habían sido establecidos con claridad por los grandes concilios de la antigüedad y su respuesta incluso en cierto modo figuraba en los textos mismos del credo.

Sin embargo en lo referente al misterio trinitario se había dado una discusión mucho más cercana a la época de santo Tomás: la toma de posición

²⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Compendium theologiae* I, 210.

²⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*, 1.

del concilio IV de Letrán acerca la explicación de la Trinidad del abad Joaquín de Fiore en disputa con Pedro Lombardo. Aunque no es fácil establecer realmente la posición del Abad Joaquín, al menos hay que decir que en su explicación no quedaba clara la unidad de la esencia divina, con la cual se identifican cada una de las personas divinas, que, sin embargo, se distinguen realmente entre sí. En todo caso el concilio IV de Letrán³⁰ dedico su decreto *Dammamus* a precisar una serie de cuestiones de tipo trinitario, de manera que se subrayaba a la vez, y con toda fuerza, tanto la unidad de la esencia divina como la distinción de las personas entre sí, en la línea de Pedro Lombardo, criticado por el abad Joaquín. Incluso se recordaba que la esencia divina ni engendra, ni es engendrada, ni procede, y que cada una de las Personas divinas se identificaba con ella³¹. Para santo Tomás las dos primeras decretales del Concilio IV de Letrán fueron tan importantes que incluso dedicó una breve obra a comentarlas: *Expositio super primam et secundam decretalem ad Archidiaconum Tudertinum*, cuyo contenido al describir diversas herejías es similar al *De articulis fidei*.

Si entramos ya en el contenido santo Tomás subraya que la noción de *persona* acentúa la *singularidad* (mediante el *individua substantia*) al que se añade un *rationalis naturae*, lo cual, por otra parte, es un modo de señalar el dominio de los propios actos que caracteriza a las personas e incide en esa singularidad antes señalada. Ahora bien, la cuestión fundamental es si esa noción de persona delineada por Boecio se puede aplicar a Dios: santo Tomás la resume en la expresión *subsistens in rationali natura*³² precisando que es lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, y consiguientemente se puede atribuir a Dios, teniendo siempre presentes las cautelas que se deben emplear respecto a los nombres divinos.

Algo más compleja resulta la cuestión de precisar si en la noción de persona cuando se aplica a Dios prevalece el aspecto de relación o el de sustancia. Tomada en general la persona es esa *substantia individua*, y lo *individuum* es aquello *in se indistinctum, ab aliis vero distinctum*. Como se puede notar permanece el esfuerzo para señalar la distinción de las Personas divinas, pero como esta distinción sólo se da en Dios por la relación, no queda más remedio que afirmar que las personas divinas son relaciones subsistentes.

³⁰ Cf. R. FOREVILLE, *Lateranense IV*.

³¹ Sobre los distintos planteamientos de santo Tomás y de Joaquín de Fiore en esta materia trinitaria cf., J. I. SARANYANA, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*.

³² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, 29, 3.

Ulteriormente santo Tomás precisa que en Dios la persona significa *in recto* la relación e *in obliquo* la esencia, pero advierte que significa la relación no en cuanto tal relación, sino en cuanto que la significa *per modum hypostasis*, pues ya hemos dicho que la persona es una relación subsistente³³.

Todavía es mucho más compleja la cuestión de la predicación de una pluralidad de personas respecto a Dios. En este tema, para la cuestión de la definición de persona, santo Tomás explica que hablar de varias personas no conlleva hablar de varias esencias, pues el término *substantia* se entiende en el sentido de *suppositum*, de realidad subsistente; al mismo tiempo como se ha dicho antes que en Dios hay relaciones reales, y que la persona en Dios es una relación subsistente, no hay dificultad para hablar en Dios de tres personas. Desde el punto de vista de la noción de persona esta respuesta zanja la cuestión, pero, obviamente, el problema es mucho más complejo y tiene implicaciones metafísicas muy profundas³⁴.

IV. La cuestión de fondo en el Misterio de Cristo

Para esta parte cristológica podemos recordar de nuevo las enseñanzas de *De articulis fidei* al tratar de los errores cristológicos; santo Tomás los explica como relacionados con los artículos de fe acerca de la humanidad de Cristo. En concreto nos interesan el *septimus error* de Eutiques, que hablaba de una naturaleza de Cristo compuesta de humanidad y divinidad, y del *nonus error*, de Nestorio, quien distinguía correctamente las dos naturalezas, humana y divina, pero presentaba por una parte la persona de hombre y por otra la de Dios, negando que la unión de Dios y el hombre se hubiera dado en la persona de Cristo.

Respecto a los grandes presupuestos de la fe de la Iglesia, en el concilio IV de Letrán se habían hecho algunas afirmaciones cristológicas en la primera decretal *firmiter*, que si bien era fundamentalmente contra los cátaros, recordaba puntos esenciales de la fe. Sin embargo consideramos que la profunda insistencia de santo Tomás en la unidad de Cristo, para la cual

³³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, 29, 4.

³⁴ Se trata de la compleja cuestión de cuestión de cómo hay que entender la pluralidad en Dios. Profundiza bastante en el tema G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, con más concisión y más directamente aplicado a la cuestión trinitaria: G. VENTIMIGLIA, *Se Dio sia uno. Essere, Trinità, inconscio*, en que glosa algunos puntos de la *quaestio disputata de potentia* 9.

empleará la noción de persona, tenía otras raíces. En concreto se trata de la lectura que realizó santo Tomás del texto original de los grandes concilios de la antigüedad, en concreto del concilio II de Constantinopla³⁵. Este concilio, en el fondo, prevenía contra una lectura errónea de la dualidad de naturalezas, para que no se terminara afirmando la dualidad de personas en Cristo³⁶. Al mismo tiempo el conocimiento de la síntesis del Damasceno, en la cual se plasmaba esta cristología de los grandes concilios, no debió ser ajena al horizonte de santo Tomás.

La definición boeciana de persona aparece en el que, probablemente, sea el artículo central de toda la parte de la Encarnación: el segundo de la cuestión segunda de la *tertia pars*, donde santo Tomás se pregunta por la unión del Verbo y la naturaleza humana. La cuestión tiene tal importancia que santo Tomás, tras argumentar, como veremos, que esta unión se ha realizado en la persona, concluye que “si la naturaleza humana no se une al Verbo de Dios en la persona, no se une en modo alguno. Y de esta manera se elimina totalmente la fe en la Encarnación, lo cual es destruir toda la fe cristiana”³⁷. Santo Tomás es perfectamente consciente de que este tema está en el centro de la fe. Para dar razón de esta unión explica que en las cosas subsistentes, además de lo que es propio de la especie, encontramos los accidentes y los principios de individuación (particularmente en las cosas compuestas de materia y forma), y así la naturaleza no se predica sin más del *suppositum* o sujeto subsistente, pues no se dice que *este hombre es su humanidad*, cosa que sí se puede decir de Dios y de su divinidad. Como la persona según Boecio es la *rationalis naturae individua substantia*, con esa definición nos referimos al *suppositum*, luego todo lo que pertenece a una persona, sea que corresponde a su naturaleza, sean algo accidental, se le une a su persona, y de esta manera se une la naturaleza humana al Verbo.

³⁵ Sobre la importancia de este concilio para Santo Tomás cf. M. MORARD, *Une source de Saint Thomas d’Aquin: le deuxième concile de Constantinople (553)*.

³⁶ F. CANALS VIDAL, *Los siete primeros concilios. La formulación de la ortodoxia católica*. Aunque en general no es muy apreciado por las corrientes de cristología más difundidas en nuestros días, los estudios más serios subrayan su importancia, y desde luego es innegable su influjo en la dogmática oriental. Los textos de este concilio traducidos al inglés y una interesante introducción pueden leerse en R. PRICE, *The Acts of the Council of Constantinople of 553*. Sin las afirmaciones de este concilio estimamos que existe el riesgo de caer en un cuasi-nestorianismo como sucedió a Schillebeeckx, ante el cual debió intervenir la Congregación para la Doctrina de la fe, cf. VADILLO, E. (ed.), *Congregación para la Doctrina de la Fe. Documentos 1966-2007*, 228-231.

³⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* III, 2, 2.

Obviamente puede surgir la pregunta, y así aparece en la tercera objeción de ese mismo artículo, una vez más a partir de la definición de Boecio, de porqué la naturaleza individual humana de Cristo no es persona: santo Tomás responde que no todo individuo en el género de la sustancia, incluso en la naturaleza racional, es persona, sino sólo aquel que existe por sí. La humanidad de Cristo existe en algo más perfecto: la subsistencia del Verbo, luego no es persona, es decir, no tiene personalidad propia. Este tema de que la humanidad individual de Cristo no es persona aparece en más ocasiones, como cuando se pregunta si Cristo en cuanto hombre es persona: es preciso distinguir el modo de hacer la afirmación, pues ciertamente la humanidad de Cristo subsiste de una manera individual, pero en la persona o *suppositum* del Verbo, no con una propia *personalitas* causada por los principios de su naturaleza³⁸.

Ulteriormente santo Tomás precisa, citando de nuevo la definición de Boecio y el Concilio II de Constantinopla³⁹, que los términos *persona* e *hypostasis* o *suppositum* son equivalentes: simplemente en unos casos se emplea la lengua latina y en otros la lengua griega, pero denotan lo mismo. Por todo ello no se puede hablar de varios *supposita* en Cristo, porque con ello se caería en el error de Nestorio: en el *Compendium theologiae*⁴⁰ y en la *quaestio de unione Verbi incarnati*⁴¹ emplea precisamente la definición de Boecio para recordar que hablar de varios *supposita* equivale a hablar de varias personas.

³⁸ “iste terminus homo, in reduplicacione positus, potest accipi vel ratione suppositi, vel ratione naturae. Cum ergo dicitur, christus, secundum quod homo, est persona, si accipiatur ratione suppositi, manifestum est quod christus, secundum quod homo, est persona, quia suppositum humanae naturae nihil est aliud quam persona filii dei. Si autem accipiatur ratione naturae, sic potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod intelligatur quod naturae humanae competat esse in aliqua persona. Et hoc etiam modo verum est, omne enim quod subsistit in humana natura, est persona. Alio modo potest intelligi ut naturae humanae in christo propria personalitas debeatur, causata ex principiis humanae naturae. Et sic christus, secundum quod homo, non est persona, quia humana natura non est per se seorsum existens a divina natura, quod requirit ratio personae.” III, 16, 12c. También en este caso, en el ad 2 tiene que explicar la definición boeciana en el sentido que le hemos dado antes para no interpretar la humanidad de Cristo como una persona humana.

³⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* III, 2, 3c.

⁴⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Compendium theologiae* I, 210.

⁴¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio disputata de unione Verbi Incarnati*, 2c.

V. Cuestiones de fondo en la antropología teológica

Aunque los dos grandes contextos de la noción de persona en santo Tomás son el trinitario y el cristológico, es preciso recordar el valor antropológico de esta misma noción en una antropología que parta de las afirmaciones de la fe. Ya hemos visto que santo Tomás consideraba el sentido de persona en el ámbito creado y lo extendía de manera análoga a Dios. Ahora bien, en ese mismo ámbito de las criaturas la noción de persona tal como la precisa Boecio contiene enseñanzas importantes.

En este campo si hubiera que señalar algunos pronunciamientos magisteriales cercanos a santo Tomás no podríamos encontrar textos explícitos, pero es innegable que la misma condena a los cátaros y albigenses del concilio IV de Letrán llevaba implícita una revalorización de la dimensión corporal del hombre, de manera que al hablar de persona ese aspecto se debería tener en cuenta. Probablemente santo Tomás se dio cuenta de que las enseñanzas aristotélicas que criticaban el planteamiento platónico del hombre reducido al alma eran realmente coherentes con la fe cristiana, aunque debieran ser precisadas. Igualmente el texto de ese mismo concilio sobre el carácter personal de ángeles y demonios quizá tuvo algún influjo en que santo Tomás les aplicara a ellos la noción de persona.

Ya indicamos que en el *Scriptum* sobre las *Sententiae* de Pedro Lombardo que al preguntarse sobre los ángeles y su personalidad aparecía la definición boeciana. La dificultad de la aplicación podía venir del adjetivo *individua*, pues el principio de individuación es la materia, de la cual carecen los ángeles; esta afirmación que consideraba a los ángeles como formas puras es fundamental en todo el planteamiento de santo Tomás. Ahora bien, el mismo doctor angélico explica que en los ángeles se verifica la noción de persona, pero de un modo diverso que en el hombre⁴²: ciertamente subsisten, pero en su naturaleza, que es mucho más simple que la del hombre; por ello en lugar de razonar comprenden de una manera intuitiva; respecto a su individuación, como son formas puras no pueden ser determinadas por materia alguna. Por estos motivos santo Tomás considera que en los ángeles la noción de *personalitas* se verifica de una forma más noble que en el hombre. Al mismo tiempo ha recordado el principio importante de que en la naturaleza del hombre hay diversas partes, dado que tiene un aspecto material.

⁴² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Commentarii in quattuor libros Sententiarum* II, 3, 1, 2.

La otra cuestión de tipo antropológico que santo Tomás se pregunta de manera explícita, aunque sea en un contexto cristológico⁴³, es si el alma separada es persona. En el *Scriptum* de una manera explícita aduce la definición boeciana de persona: dado que el alma separada es una sustancia individual de naturaleza racional parece que debería ser persona. Sin embargo santo Tomás precisa que no se trata de una sustancia de ninguna naturaleza, sino de *parte* de una naturaleza. Pedro Lombardo, que había seguido un planteamiento más platónico, opinaba que el alma separada era persona, pero santo Tomás lo corrige para subrayar esa profunda unidad de la naturaleza humana.

Esta explicación no impide que el alma humana sea capaz de subsistir sin el cuerpo, pero es una *parte* de la naturaleza humana: una parte determinante y capaz de subsistencia separada, pero no la totalidad. Ya desde el texto del *Scriptum* santo Tomás precisa que al hablar de persona debe darse la totalidad, de modo que el alma separada, aun pudiendo subsistir, no es persona⁴⁴: la peculiaridad del *Scriptum* es que alude aquí a la definición de Boecio. En toda esta discusión está de fondo la profunda comprensión que santo Tomás tenía de la distinción forma/materia y de la unicidad de la forma sustancial, así como su filosofía del ser⁴⁵.

VI. Relevancia teológica de la noción de persona de santo Tomás

Después de este rápido recorrido de los contextos teológicos y sus contenidos esenciales respecto a la noción de persona podemos concluir que se trata de un elemento esencial. El centro de la fe cristiana, que es Cristo, se ha perfilado mediante la noción de persona: su identidad más profunda, el ser *Hijo* se comprende mejor al hablar de Él como persona divina, y su naturaleza humana, verdadera y completa, se entiende mejor al formularla como *asumida* por la persona eterna del Hijo.

Cuando se pierde esta noción metafísica de persona al formular la verdad de la fe es muy fácil que se acabe deformando el mensaje cristiano. De hecho si atendemos a la serie de documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe podemos advertir que en no pocas intervenciones se han

⁴³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Commentarii in quattuor libros Sententiarum* III, 5, 3, 2.

⁴⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Commentarii in quattuor libros Sententiarum* I, 75, 4 ad 2.

⁴⁵ Se puede advertir, por ejemplos, las notables diferencias en estos puntos con San Buenaventura, cf. J. I. SARANYANA, *La filosofía medieval*, 262-306.

tenido que defender estas verdades elementales. La cuestión de la subsistencia eterna y distinta de las Personas divinas, en particular del Espíritu Santo tuvo que ser recordada en 1972⁴⁶, cuando parece que es un elemento obvio de la fe; más recientemente no han faltado algunos autores que han considerado al Hijo y al Espíritu como *personificaciones* de expresiones literarias, cuya realidad no va mucho más allá de lo simbólico⁴⁷. Incluso de una manera más grave podríamos decir que el olvido o la relativización el puesto central y único de Cristo, denunciado con gran fuerza en la *Dominus Jesus*⁴⁸, se produce cuando se pierde de vista esta noción de persona, anclada en la filosofía del ser⁴⁹.

De este modo la noción de persona se sitúa entre los *praeambula fidei*, aunque el captarla plenamente sin la fe no es nada fácil, pues entran en juego muchas cuestiones filosóficas muy complejas. Si esto es así también hay que tener en cuenta la advertencia que hace santo Tomás respecto a los *praeambula fidei*: deben estar adecuadamente precisados, porque si se emplean en teología conceptos filosóficos erróneos, y como paradigma de esto cita a Orígenes, al final se puede acabar corrompiendo la verdad de la fe. Hay un texto fundamental en el comentario de Santo Tomás al *De Trinitate*, también de Boecio, en el que encontramos un planteamiento muy lúcido de la cuestión.

Hay que decir que los dones de la gracia se añaden a la naturaleza de una manera tal que no la eliminan, sino más bien la perfeccionan; por ello la luz de la fe, que se nos infunde gratuitamente, no destruye la luz de la razón natural que nos ha sido infundida. Y aunque la luz natural de la mente humana resulte insuficiente para manifestar lo que se nos manifiesta por la fe, sin embargo es imposible que aquellas cosas que se nos han transmitido mediante la fe de parte de Dios, sean contrarias a las que poseemos por naturaleza. Sería preciso que uno de los dos fuera falso; y como ambos nos

⁴⁶ En concreto en la declaración *Mysterium filii Dei*, nn.4-5, cf. E. VADILLO (ed.) *Congregación para la Doctrina de la Fe. Documentos 1966-2007*, 54-55.

⁴⁷ Nos referimos a Roger Haight s.j., respecto a cuyo libro *Jesus, Symbol of God* la Congregación para la doctrina de la fe debió emitir una notificación en el 2004 para recordar que *Logos y Espíritu* no son metáforas, ni se oponen a la unidad divina, cf. E. VADILLO, (ed.) *Congregación para la Doctrina de la Fe. Documentos 1966-2007*, 762-763.

⁴⁸ En particular en los nn.9-10, cf. E. VADILLO (ed.) *Congregación para la Doctrina de la Fe. Documentos 1966-2007*, 620-622.

⁴⁹ Sobre la disolución de la noción metafísica de la persona en la modernidad cf. G. BASTI, *Filosofía del hombre*, 318-328.

vienen de Dios, Dios resultaría para nosotros autor de la falsedad, lo cual es imposible. Más bien como en lo imperfecto se encuentra cierta imitación de las cosas perfectas, en aquello que conocemos mediante la razón natural, hay ciertas semejanzas de lo que se nos comunica mediante la fe.

Así como la doctrina sagrada se funda en la luz de la fe, la filosofía se funda en la luz de la razón natural; por ello es imposible que lo que contiene la filosofía sea contrario a lo que es de fe, aunque sea inferior a esto último. Lo que proviene de la filosofía contiene algunas semejanzas de aquello y ciertos preámbulos para la fe, como la naturaleza es un preámbulo respecto a la gracia. Si en las afirmaciones de los filósofos se encuentra algo contrario a la fe, esto no es filosofía, sino más bien un abuso de la filosofía por defecto de la razón. Y por eso es posible, mediante los principios de la filosofía, rechazar un error de este tipo, ya mostrando que es completamente imposible, ya mostrando que no es algo necesario. Así como las cosas de la fe no se pueden probar de manera demostrativa, tampoco lo contrario a ellas se puede mostrar de manera demostrativa que son falsas, pero se puede mostrar que no son [argumentaciones] necesarias.

De este modo podemos emplear la filosofía en la doctrina sagrada de tres maneras. En primer lugar para demostrar aquellas cosas que son *preámbulos de la fe*, que es necesario conocer en la fe, como son aquellas cosas que se prueban en filosofía acerca de Dios mediante razones naturales, como que Dios existe, que es uno y otras cosas de este tipo, acerca de Dios, o acerca de las criaturas, que la fe supone. En segundo lugar para hacer conocer mediante algunas semejanzas aquellas cosas que son de fe, como hace san Agustín en el libro *De Trinitate*, en el que emplea muchas semejanzas tomadas de las disciplinas filosóficas para manifestar la Trinidad. En tercer lugar para resistir a aquellas cosas que se dicen contra la fe, ya sea mostrando que son falsas, ya sea mostrando que no son [argumentaciones] necesarias.

Sin embargo al emplear la filosofía en la sagrada doctrina se puede errar de dos maneras. En primer lugar empleando aquello que es contrario a la fe, que no es de la filosofía, sino más bien una corrupción o abuso de la misma, como hizo Orígenes. En segundo lugar, incluyendo lo que es propio de la fe dentro de los límites de la filosofía, como si alguien sólo quisiera creer aquello que puede tener mediante la filosofía, cuando, por el contrario, es la filosofía la que debe ser reconducida a las fronteras de la fe, según lo que

dice el Apóstol 2 Cor 10,5: “Llevando todo entendimiento a la obediencia de Cristo”⁵⁰.

Las verdades de fe en sentido estricto acerca de Jesucristo, como su única persona divina y la unión hipostática, superan la razón, y esta superación hay que entenderla con toda radicalidad: nunca se podrá demostrar ni siquiera su posibilidad, aunque tampoco se pueda demostrar su imposibilidad; el mismo santo Tomás recordaba que en este campo no se podían ofrecer *argumentos necesarios*. Ahora bien, para expresar la fe de una manera rigurosa y sistemática, la razón debe hacer un esfuerzo, contando, incluso con las correcciones que le vienen de la misma fe, para evitar errores o desviaciones. A mi modo de ver, el tema de la persona, con todas sus implicaciones filosóficas y teológicas, es uno de los puntos en los que mejor se cumplen estas observaciones de santo Tomás.

Eduardo Vadillo Romero
Catedrático de Teología Dogmática
Instituto Teológico de san Ildefonso (Toledo)
evadilloromero@gmail.com

Referencias bibliográficas

BASTI, G. (2011). *Filosofía del hombre*, Toledo: Instituto Teológico de San Ildefonso.

CANALS VIDAL, F. (2003). *Los siete primeros concilios. La formulación de la ortodoxia católica*, Barcelona: Scire.

FOREVILLE, R. (1972). *Lateranense IV*, Vitoria: Eset.

MORARD, M. (1997). “Une source de Saint Thomas d’Aquin: le deuxième concile de Constantinople” (553). *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 81, 21-56.

PRICE, R. (2009). *The Acts of the Council of Constantinople of 553*, Liverpool: Liverpool University PRESS.

RODRÍGUEZ, V. (1991). *Estudios de antropología teológica*, Madrid: Speiro.

⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, *In Boethium de Trinitate*, I, 2, 3.

SARANYANA, J. I. (1979). *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*, Pamplona: EUNSA.

— (2007), *La filosofía medieval*. Pamplona: EUNSA.

TORRELL, J.P. (2002), *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Pamplona: EUNSA.

VADILLO, E. (ed.) (2008). *Congregación para la Doctrina de la Fe. Documentos 1966-2007*, Madrid: BAC.

— (2013). “La credibilidad de la fe”, *Teología y catequesis*. 125, 79-106.

VENTIMIGLIA, G. (1997). *Differenza e contraddizione*, Milano: Vita e pensiero.

— (2002). *Se Dio sia uno. Essere, Trinità, inconscio*, Pisa: ETS.

WEISHEIPL, J.A. (1994). *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Pamplona: EUNSA.