

JORNADA DE FILOSOFÍA 2015

LA PERSONA

EDITOR

Víctor Manuel Tirado San Juan

Madrid 2018



UNIVERSIDAD
SAN DÁMASO
Biblioteca



EDICIONES
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

LA NOCIÓN DE PERSONA EN SAN ALBERTO MAGNO

David Torrijos Castrillejo

FACULTAD DE FILOSOFÍA, UESD

San Alberto Magno aborda el estudio de la noción de persona en un contexto específicamente teológico, con el objeto de hacer comprensible la santa Trinidad. Lo desarrolla con bastante amplitud en dos obras sistemáticas que datan de diferentes momentos de su vida, el *Comentario a las Sentencias* y la *Summa de mirabili scientia Dei*, más conocida como su *Suma de teología*. Existe un cierto número de trabajos en los que se ha estudiado la teología trinitaria de san Alberto, pero tan sólo dos publicaciones dedicadas temáticamente a su concepción de la persona como tal. Ambas poseen gran calidad. La primera de ellas tiene ya alguna antigüedad: se trata de la colaboración de Hufnagel para la colección de artículos entregados a Geyer, uno de los estudiosos encargados de preparar la edición crítica de san Alberto¹. Mucho más recientemente, Hipp ha dedicado su tesis doctoral precisamente a la noción de persona en san Alberto, precediendo tal investigación del

1 A. HUFNAGEL, "Das Person-Problem bei Albertus Magnus", en: *Studia Albertina. Festschrift für Bernhard Geyer zum 70. Geburtstag* (Aschendorff, Münster 1952) 203-233.

desarrollo histórico de este concepto para analizarlo después con detalle junto a su empleo en teología².

En nuestras páginas vamos a intentar exponer las líneas generales de la filosofía de Alberto sobre esta idea, centrándonos sobre todo en la definición del término, con lo que lograremos adquirir una visión de conjunto bastante adecuada. Para ello, revisaremos primero cómo estudia las distintas definiciones de persona en el *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo y después lo veremos en la *Suma*.

1. LA DEFINICIÓN DE PERSONA EN EL COMENTARIO A LAS SENTENCIAS

Alberto se inserta en el debate sobre la persona conociendo bien las variadas posiciones en juego, pero su aportación reviste gran interés dada su profunda familiaridad con Aristóteles, de quien están tomados los términos con los que han sido elaboradas las distintas definiciones. En este sentido, encontramos en él un nuevo acercamiento a la postura de Boecio, a partir del cual surgen las reflexiones medievales del contexto en que se mueve san Alberto. En el *Comentario a las Sentencias*, san Alberto recoge tres definiciones³. La primera es la conocida sentencia de Boecio: «Persona est rationalis naturae individua substantia»⁴. La segunda es la definición de Ricardo de san Víctor, quien trata de aquilatar la descripción de Boecio, con el propósito de adecuarla mejor a las

2 S.A. HIPPI, "Person" in *Christian Tradition and in the Conception of Saint Albert the Great. A Systematic Study of its Concept as Illuminated by the Mysteries of the Trinity and the Incarnation* (Aschendorff, Münster 2001).

3 Cf. *In Sent.*, I, d. 10, a. 1, ed. Borgnet, p. 524. Según Hipp, las *Sentencias* de Pedro Lombardo constituyen la guía principal de las reflexiones de san Alberto sobre la noción de persona: cf. HIPPI, "Person" in *Christian Tradition and in the Conception of Saint Albert the Great*, 198.

4 Boecio la refiere así: «[...] naturae rationabilis individua substantia» (BOETHIUS, *Contra Eutychem*, 3, ed. Moreschini, p. 214, vv. 171-172).

personas divinas. También Boecio había formulado su definición en un contexto teológico, pero Ricardo cree necesario escoger otras palabras más precisas. La tercera definición recogida por Alberto es adscrita a ciertos "maestros" que afirmarían que la persona es una hipóstasis distinta por la propiedad correspondiente a su dignidad⁵.

Alberto se hace cargo de los problemas implícitos en la definición de Boecio, examinando cada una de sus partes. Después tratará de resolver esas dudas. La tesis principal en la cual se apoya su postura es la no univocidad del término "persona" cuando se predica de Dios y de sus criaturas. Es más, según él, «la persona se dice más propiamente al hablar de Dios que al hablar de las criaturas»⁶. Además, la definición de Boecio admite que sus términos se entiendan de diferentes maneras y, según algunas de ellas, no serían aplicables a Dios. Por lo tanto, aun manteniendo la formulación boeciana es menester interpretar el sentido de las palabras de acuerdo con Ricardo de san Víctor, esto es, enten-

5 Al ser citada esta sentencia en la edición crítica de Alberto (*STh.*, *ibid.*, c. 2, Ed. Colon., p. 348, vv. 18-20), se nos remite a un pasaje del "maestro" de las *Sentencias* donde éste, a su vez, se refiere a Jerónimo, aunque en realidad la sentencia es de Pelagio (PETRUS LOMBARDO, *Sent.*, l. d. 25, c. 3, Ed. Grottaferrata, pp. 195, v. 28 – 196, v. 5). Hipp yerra al creer que la definición le pertenece a Pedro Lombardo (HIPPO, "Person" in *Christian Tradition and in the Conception of Saint Albert the Great*, 338, 361). Tampoco es pertinente acordarse aquí de Alain de Lille, el cual es citado, sin embargo, por los editores de Alberto como autor de la definición (es también el único presunto autor de ella mencionado por R.J. HENNESSEY, en: ST. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, vol. 48 [Cambridge UP, Cambridge 2006] 48, nota 12: véanse empero los pasajes paralelos referidos por este editor). Creo que debe de ser una confusión causada por las notas al texto de Alejandro de Hales en que éste se refería a su vez a esta definición; por cierto, ya él designaba esta definición como *magistralis*: cf. *Summa Hales.*, l. 1, p. 2, i. 2, tr. 2, s. 1, q. 1, c. 3, ad 9, Ed. Quaracchi, vol. 1, § 387, p. 571 (ver nota 6); *Glossa*, l. d. 24, §9, Ed. Quaracchi, p. 226, vv. 12-13. Como observa Emery, la «primera escuela franciscana recurre frecuentemente a esta definición, y san Buenaventura la pone en primer plano» (G. EMERY, *La teología trinitaria de santo Tomás de Aquino* [Secretariado trinitario, Salamanca 2004] 163).

6 «[P]ersona magis proprie est in divinis quam in creaturis» (*In Sent.*, l. d. 10, a. 1, sol., ed. Borgnet p. 626).

diendo *substantia* como *existentia*, *individuum* como "distinto por su propiedad" (*distinctum proprietate*) y *natura rationalis* como "naturaleza intelectual". En definitiva, no es preciso despreciar la definición de Boecio sino tan sólo hace falta entenderla bien. Veamos ahora cada una de las objeciones que cabría hacer a esta fórmula y cómo las resuelve Alberto.

Comienza por el elemento diferencial: *rationalis naturae*⁷. Existen varias dificultades al respecto, pues, antes de nada, es el mismo Pedro Lombardo quien, contrariado al creer que la definición de Boecio obligaría a afirmar que la humanidad de Cristo constituiría una persona distinta del Verbo, afirma que su versión no puede ser aplicada a las personas divinas⁸. Alberto empero cree que Pedro Lombardo no renuncia a la definición boeciana de persona sino tan sólo a cierta interpretación incorrecta de los términos⁹.

También se podría objetar que la definición no le cuadraría a Dios porque no se puede decir de Él que sea racional, ya que el término *rationalis* es la diferencia específica de ese animal que llamamos hombre¹⁰. Puesto que Dios no cae bajo el género animal ni siquiera el de cuerpo, no puede ser tampoco racional. Alberto responde a esto distinguiendo dos sentidos de "racionalidad", uno genérico y otro propio¹¹. Se dice "racional" en general a toda naturaleza capaz de discernir lo verdadero de lo falso, el bien del mal; mientras que es racional en sentido estricto aquella naturaleza intelectual cuya inteligencia procede de modo discursivo, debido a la oscuridad de su mezcla con la materia. Sea como fuere, el uso genérico es legítimo como lo prueba el empleo que hace de él san Gregorio Magno en una homilía donde denomina al ángel

7 Cf. *In Sent.*, I, d. 10, a. 1, ed. Borgnet p. 624.

8 «Illa tamen personae descriptio non est data pro illis tribus personis» (PETRUS LOMBARDUS, *Sent.*, I, d. 10, c. 1, §4, Ed. Grottaferrata, p. 73).

9 Cf. *In Sent.*, I, d. 10, a. 1, ad 1, ed. Borgnet p. 626.

10 Cf. *In Sent.*, I, d. 10, a. 1, ed. Borgnet p. 624.

11 Cf. *In Sent.*, I, d. 10, a. 1, ad 2, ed. Borgnet p. 626.

"animal racional"¹², porque cabe predicar de un ser espiritual incluso la "animalidad", no por los rasgos específicos que este término denota, sino por la virtualidad vital que abarca en su ser.

Otra objeción es que, al hablar de *rationalis naturae* da la impresión de especificar un grupo de naturalezas, pero esto significa cierta composición en las naturalezas de dicho grupo, el cual estaría constituido de naturaleza y de racionalidad¹³. Esto repugna la simplicidad divina. Alberto responde que lo simple no se formula siempre de modo simple¹⁴. Por ejemplo, el ente o la esencia se expresan con términos simples porque poseemos comprensiones simples de ellos (*simplex ut simplex*). Sin embargo, existen realidades simples que hemos de entender de manera compleja (*simplex ut non simplex*), porque antes de comprenderlas de manera suficiente hemos de pensar en algún otro concepto; tal es el caso de la persona, que no se la puede entender como individual y racional sin apreciarla previamente como existente, y lo mismo sucede con todo lo que decimos sobre Dios.

Por otro lado, se diría que el término *natura* es sinónimo de "sustancia" y "esencia", de modo que se estaría añadiendo la "individualidad racional" a la sustancia¹⁵; sin embargo, esto no produce una composición, porque ello se predicaría *in obliquo*. Lo mismo sucede cuando se habla de un accidente más su sustancia: en realidad nos referimos a una unidad, no a una composición de dos cosas. Respecto de la predicación *in obliquo*¹⁶, Alberto explica que al usar el término "persona", según el Pseudo-Dionisio, nos referimos a la sustancia que ejerce de sujeto, la cual, en el caso de las criaturas, no es idéntica con la naturaleza de la

12 Cf. GREGORIUS MAGNUS, *Hom. in Evangelia*, X, 1, PL 76, 1110C; ALBERTUS, *In Sent.*, II, d. 8, a. 1, arg. 6, ed. Borgnet p. 167.

13 Cf. *In Sent.*, I, d. 10, a. 1, ed. Borgnet p. 624.

14 Cf. *In Sent.*, I, d. 10, a. 1, ad q. 1, ad 1, ed. Borgnet p. 626.

15 Cf. *In Sent.*, I, d. 10, a. 1, q. 1, ed. Borgnet p. 624.

16 Cf. *In Sent.*, I, d. 10, a. 1, ad q. 1, ad 2, ed. Borgnet p. 626. La misma referencia al Pseudo-Dionisio (no he logrado identificar el texto) aparece también en *In Sent.*, I, d. 25, a. 2, exp., ed. Borgnet p. 630.

especie a la que pertenece dicho sujeto; en el caso de Dios, en cambio, existe una distinción entre Su esencia y las tres personas, desde el punto de vista de nuestra forma de entender este misterio. Debido a estas dos distinciones nos referimos de modo indirecto a algo de índole sustancial. Además, el término "naturaleza" posee la ventaja sobre "esencia" y "sustancia" de connotar una realidad en cuanto constituida de acuerdo con su propia naturaleza (la cual es, sí, común a varios).

Otra objeción procede de notar que no se define del mismo modo la sustancia y el accidente¹⁷. Según Alberto, debe quedar claro si al definir el concepto de persona estamos hablando de un accidente (común o propio) o de una sustancia. Boecio dice expresamente que se define como una sustancia¹⁸. Si bien al definir un accidente es necesario referirse también a la sustancia en que ha de inherir, cuando definimos una sustancia tan sólo incluimos en la definición aquello que compete a su esencia, prescindiendo de los accidentes. Por tanto, al incluir *rationalis naturae* en la definición de persona estamos hablando de algo que compete a su esencia, no a un accidente.

A continuación, Alberto¹⁹ recuerda unas palabras de Averroes quien, al comentar la *Metafísica*²⁰, dice que todo aquello que, al definir un accidente, es predicado *in obliquo* constituye la diferencia específica

17 Cf. *In Sent.*, I, d. 10, a. 1, q. 1, ed. Borgnet p. 624; ARISTOTELES, *Metaph.*, VII [Z], 4, 1029 b 30 – 1030 a 1.

18 Creo que puede tener en mente este texto: «Ideo autem ἰδιοστάσεις Graeci individuas substantias vocaverunt, quoniam ceteris subsunt et quibusdam quasi accidentibus subpositae subiectaeque sunt; atque idcirco nos quoque eas substantias nuncupamus quasi subpositas, quasi ἰδιοστάσεις, cumque etiam πρόσωπα nuncupent easdem substantias, possumus nos quoque nuncupare personas. Idem est igitur οὐσίαν esse quod essentiam, idem οὐσίωσιν quod subsistentiam, idem ὑπόστασιν quod substantiam, idem πρόσωπον quod personam» (BOETHIUS, *Contra Eutychen*, 3, ed. Moreschini, p. 217, w. 226-235).

19 Cf. *In Sent.*, I, d. 10, a. 1, q. 1, §2, ed. Borgnet p. 624.

20 Cf. comm. VII, 18, en: *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome*, vol. 8, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis* (Frankfurt am Main: Minerva, 1962) f. 167 C-H.

del accidente, mientras que lo predicado *in recto* constituye el género: al decir "blancura del huevo" aquello que especifica el tipo de blancura es "el huevo" que, a su vez, es el sujeto de la blancura. Por consiguiente, *rationalis naturae*, que también está en genitivo, estaría especificando el tipo de *individua substantia* y además sería el sujeto del cual se predica la persona. Pero esto es contrario a la verdad. En definitiva, la definición de la persona no es equivalente a las definiciones que versan sobre los accidentes, de los cuales sólo cabe una definición *secundum quid*²¹.

Finalmente, se afirma que Boecio define la persona dividiendo las sustancias entre racionales e irracionales y también entre la sustancia tomada en general y tomada en particular²². De este modo, usa *rationalis naturae* como si fuera una diferencia específica. Esta naturaleza racional se puede predicar *in recto* de cualquier persona, tanto de Sócrates, como de Gabriel, como del Padre eterno. Ahora bien, esta predicación debe hacerse como si se tratase de un accidente o de una sustancia y, puesto que para ninguno de ellos el poseer naturaleza racional es accidental, entonces se dice de la sustancia.

En segundo lugar, es menester aclarar qué se quiere decir con *substantia*²³. Tal término puede entenderse como "esencia" o como "hipóstasis". Pero si, al decir "sustancia individual" se entendiese como "esencia individual", entonces se estaría afirmando que cada una de las personas de la Trinidad posee una esencia distinta y esto iría contra la fe. Si se entendiese como hipóstasis entonces resultaría superfluo añadir "individual" porque toda hipóstasis es individual²⁴. Con todo, se

21 Cf. *In Sent.*, I, d. 10, ad q. 1, ad 5, ed. Borgnet p. 627.

22 Cf. *In Sent.*, I, d. 10, a. 1, q. 1, §4, ed. Borgnet p. 625.

23 Cf. *In Sent.*, I, d. 10, a. 1, q. 2, ed. Borgnet p. 625.

24 Según Alberto, también el término "hipóstasis" designaría la sustancia individual pero tan sólo implícitamente haría referencia a las propiedades que la distinguen, a diferencia del término "persona" que las designa directamente; en ese sentido, podría ser considerado sinónimo bien de "persona" bien de "sustancia": cf. Hipp, "Person" in *Christian Tradition and in the Conception of Saint Albert the Great*, 200, 211-240, 259.

podría responder a esto que el término “sustancia” se podría entender como sustancia primera o como sustancia segunda, sustancia particular o sustancia universal, de modo que, al añadir “individual” se refiere específicamente a la particular. Además, Boecio aclara que los griegos no denominan hipóstasis sino al individuo de naturaleza racional²⁵, de modo que “hipóstasis” significa lo mismo que “persona”. Luego por la “sustancia” de la fórmula de Boecio no se puede querer decir “hipóstasis” porque introduciría lo definido en la definición.

Para acabar de aclarar esto del todo, Alberto distingue cuatro significados del término “sustancia”²⁶. En primer lugar, la sustancia es lo contradistinto de los accidentes designando la índole propia del primero de los predicamentos, esto es, la condición compartida por la sustancia primera y la sustancia segunda. Con ello se quiere calificar un ente como subsistente en sí mismo, frente al accidente que es en otro. En segundo y en tercer lugar, se llama “sustancia” tanto a la sustancia primera como a la segunda. La sustancia primera consta de la sustancia segunda —la que la hace ser—, más los accidentes²⁷. En cuarto lugar, se denomina “sustancia” a la quiddidad de cada uno de los predicamentos, que algunos llaman “sustancia lógica”. Por lo tanto, concluye Alberto, con el término “sustancia” nos referimos de modo principal a la hipóstasis. ¿Por qué? Porque al referirnos a ésta se significa también todo lo que cae en la índole común expresada por la sustancia segunda, pero principalmente pensamos en el individuo y ésa era la intención de Boecio.

25 Cf. BOETHIUS, *Contra Eutychen*, 3, ed. Moreschini, p. 215, vv. 189-190.

26 Cf. *In Sent.*, I, d. 10, ad q. 2, ed. Borgnet p. 627.

27 Debe aclararse aquí que, para san Alberto, toda sustancia creada consta de un sustrato (*quod est*) y el acto de dicho sustrato (*quo est*), donde el primer elemento proporcionaría la índole individual de esa cosa, mientras que el segundo aportaría la índole específica a la vez que constituiría la existencia de dicho ente. He explicado este rasgo de la metafísica de san Alberto en: D. TORRIJOS-CASTRILLEJO, *San Alberto Magno. Introducción a la metafísica. Paráfrasis al primer libro de la Metafísica de Aristóteles* (Ediciones Universidad san Dámaso, Madrid 2013) I-iviii. Véase también HIPP, “Person” in *Christian Tradition and in the Conception of Saint Albert the Great*, 201-202. En Dios sólo hay *quo est*: cf. *ibld.*, 250.

Se debe prestar atención a otro problema relacionado con la voz *substantia*²⁸: si con "sustancia" se quisiera decir *essentia* entonces se estaría suponiendo implícitamente la persona que es el sujeto de esa esencia concreta. Sin embargo, habría que decir a esto que se le añade *individua* para explicar el sujeto, porque precisamente se está hablando de personas divinas, en las que se debe distinguir la persona de la esencia, igual que al decir "Dios Padre engendra" se precisa la esencia "Dios" con el término "Padre" para indicar la persona a la cual nos referimos. A esta explicación cabe objetar que el nombre *substantia* no tiene por qué referirse a una sustancia concreta, del mismo modo que los términos de ese género no lo hacen: al decir "Dios" sin más no nos referimos a una persona divina determinada, sino que dicho término designa primeramente la esencia divina; sólo de modo derivativo se puede usar la palabra para referirse a una persona. De la misma manera, que el término *substantia* haga referencia a la esencia común y no a un sustrato determinado se aprecia en el añadido del término *individua*, el cual hace referencia a un sujeto concreto. Por fin, en teología tampoco se significa de igual modo el término "Dios" que "sustancia" porque no admitimos la proposición "la sustancia divina engendra" mientras que sí es conforme a la fe "Dios engendra a Dios" (v.gr. *Deus de Deo*).

Respecto del término *individua* se pregunta Alberto si significa una mera negación o bien tiene una significación positiva²⁹. Si es una negación no parece que contribuya a que la persona sea constituida ni constreñida por ella. Si es empero algo positivo entonces se añadirá al concepto de sustancia y eso supondrá que la persona está compuesta, de modo que el concepto no se podría aplicar a la Trinidad.

Al responder a los problemas sobre el añadido de *individua* Alberto explica que el adjetivo posee dos funciones: restringir su significado o denotar una de sus características intrínsecas. Serían las dos funciones de los adjetivos que hoy nos llevan a distinguir los calificativos de los

28 Cf. *In Sent.*, I, d. 10, a. 1, q. 3, ed. Borgnet p. 625.

29 Cf. *In Sent.*, I, d. 10, a. 1, q. 4, ed. Borgnet p. 626.

epítetos. Así, según Alberto, al añadir un calificativo a un sustantivo no estamos limitando el significado de la especie y del sustrato, sino sólo del segundo: al decir "hombre blanco" no restringimos la condición humana a la blancura sino tan sólo aplicamos la blancura a los hombres a los cuales nos referimos, es decir, el sustrato o sujeto de nuestra afirmación. De este modo, al añadir "individual" a "sustancia" no queremos sino decir que es individual esa sustancia a la cual nos referimos con nuestra fórmula. Por eso no es superfluo añadir tal término.

En definitiva, Alberto no halla obstáculo alguno para afirmar que en Dios existen tres sustancias de naturaleza racional, con tal que con "sustancia" queramos referirnos al sujeto (*suppositum*). Aunque con sustancia quisiéramos decir "hipóstasis" no sería inútil añadir "individual" pues, si bien cada hipóstasis constituye un sujeto distinto, dicho nombre no manifiesta expresamente tal distinción, la cual es denotada mediante la referencia a la individualidad. Por la misma razón, no es inútil decir el nombre de la primera persona de la Trinidad en "Dios Padre engendra" para hacer referencia al generante y no meramente a la naturaleza divina.

Respecto de las definiciones aportadas por Ricardo de san Víctor, Alberto cree que en ellas se indica el elemento individualizador de la persona. Recordémoslas: «Personam dicimus aliquem solum a caeteris omnibus singulari proprietate discretum»³⁰; «Persona divina est divinae naturae incommunicabilis existentia»³¹; «Persona est existens per se solum juxta singularem [quemdam] rationalis naturae existentiae modum»³². En la definición de Boecio se expresaba el elemento individualizador propio de cada una de las personas, divinas, angélicas y humanas. En su primera definición, Ricardo tan sólo hace referencia a lo distintivo de cada persona divina respecto de las otras dos. En la segunda, empero, parece corregir la definición de Boecio sustituyendo *existentia* en lugar

30 RICHARDUS, *De Trinitate*, IV, 24, PL 196, 946D.

31 RICHARDUS, *De Trinitate*, IV, 22, PL 196, 945C.

32 RICHARDUS, *De Trinitate*, IV, 24, PL 196, 946C. El término *quemdam* no lo refiere Alberto.

de *substantia*. La tercera se refiere al sujeto de la persona pero indica la propiedad en general. Por último, la postrera definición de la que partíamos, aquella adscrita a ciertos "maestros" rezaba así: «Persona est hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente»³³. Esta definición está dada en comparación con las costumbres y convenios sociales, para extender después tal semejanza a todos los individuos de naturaleza racional³⁴.

El segundo artículo dedicado al concepto de persona en el *Comentario a las Sentencias* se interroga si ese término se predica unívocamente de Dios y las criaturas. Tal como concluye Alberto, el concepto de persona se usa para ellos por analogía, es decir, de una manera ni enteramente unívoca ni enteramente equívoca³⁵. En realidad, aunque podría parecer que las personas creadas son personas en un sentido más verdadero que las personas divinas, dado que la personalidad estriba en la individualidad y esto exige la separación en el ser, Alberto cree, por el contrario, que el concepto se dice primeramente de Dios porque la realidad personal está en Él antes que en ninguna criatura. Las personas divinas pueden no ser diversas, es decir, no se dan en sustratos sustanciales numéricamente distintos, pero son personas de modo más verdadero porque para serlo no es menester existir separadamente sino basta la distinción que en la Trinidad se da entre las tres hipóstasis.

33 Cf. supra nota 5.

34 Véanse los paralelos proporcionados por Hufnagel donde se aprecia la importancia que la dignidad de la persona tiene a los ojos de Alberto: cf. HUFNAGEL, "Das Person-Problem bei Albertus Magnus", 225.

35 «[...] nihil est omnino univocum, nec etiam est simpliciter aequivocum id quod invenitur in creatura et in Creatore» (*In Sent.*, I, d. 10, a. 2, ad 2, ed. Borgnet p. 629).

2. LA DEFINICIÓN DE PERSONA EN LA SUMA SOBRE LA ADMIRABLE CIENCIA DE DIOS

Al retomar la cuestión del concepto de persona varios años después en su *Suma de teología*, san Alberto recuerda que Pedro Lombardo abordaba este tema en la vigésimo tercera distinción del primer libro de sus *Sentencias*. El tratamiento es mucho más delicado y extenso en esta obra más madura, otorgándole cuatro capítulos (l. 1, p. 1, q. 44, cc. 1-4) y prodigándose más allá de la mera definición de la persona. El segundo capítulo de la primera cuestión consagrada a estudiar este concepto está dedicado a la definición de la persona, después de haber dejado sentado en el primero que dicho término se predica de varios sujetos.

Demos un vistazo a la doctrina expuesta en el primer capítulo. San Alberto estructura los capítulos dentro de cada cuestión presentando primero varias tesis para formular después una serie de posiciones enfrentadas respectivamente con cada una de ellas; en tercer lugar, él mismo establece su postura dando razón de esas parejas de posiciones opuestas. La primera de las opiniones referidas identifica el significado de "persona" con el de "esencia", pero esto llevaría a imposibilitarnos para hablar de tres personas en Dios si quisiéramos salvaguardar la unidad de naturaleza. Por este motivo, Alberto responde afirmando primero que la persona no se dice de manera unívoca de Dios y de las criaturas, porque, la persona es «una de suyo»³⁶. A partir de ahí, Alberto perfila el concepto de "individuo". La tradición escolástica posterior ha establecido que el individuo se define como "lo indiviso en sí y dividido de otros", pero, en realidad, esta fórmula fue forjada por san Alberto para definir más bien "lo uno"³⁷. Así, pues, según Alberto, si al afirmar

36 «[...] per se una»: *S. Th.*, l. 1, p. 1, t. 10, q. 44, c. 1, sol. (l.1), Ed. Colon., p. 345, v. 7; cf. *ibíd.*, (IV), Ed. Colon., p. 343, v. 38. Alberto atribuye esta sentencia a Isidoro de Sevilla, pero no parece pertenecerle; el editor cree que se remite a otros autores como Simon de Tournai, Alejandro de Hales o Gilberto Porretano.

37 Cf. H. ANZULEWICZ, "Individuum und Individualität in der Anthropologie des Albertus Magnus", en: J.A. AERTSEN - A. SPEER (eds.), *Individuum und Individualität im Mitte-*

lo "individual" queremos decir que las personas han de estar divididas en distintas esencias subsistentes, entonces no se realiza ese concepto perfectamente en Dios, pues en Él no cabe división alguna de la esencia. En este sentido, Alberto estaría matizando la posición sostenida en el *Comentario a las Sentencias*, donde decía sin más que el término se usaba con más veracidad al hablar de Dios que de las criaturas. Aquí dice, en cambio, que, desde el punto de vista de la estructura conceptual de la definición —la «compositio nominis»³⁸—, el nombre de "persona" se usa con una razón más perfecta cuando se lo aplica a las cosas creadas. Tanto es así que, al aplicarlo a las personas divinas, el nombre estaría empleado de manera translaticia y no propiamente. En otras palabras, sería una metáfora. Se apoya para justificar esta tesis nada menos que en la autoridad de san Agustín. Éste afirmó que se habla de tres personas no con la intención de expresar en sentido estricto lo contenido en tales palabras sino con el objeto de no quedar en silencio («dictum est tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur»); de esto, Alberto concluye que al hacer ese uso del término "persona" en Dios, uno no se expresa de manera propia³⁹. Ahora bien —apunta Alberto—, en cuanto causa de todas las cosas, Dios podría ser denominado con buen motivo "persona", por ser causa de las personas creadas. Es más, debido a su peculiar condición de creador, la posesión privativa de la propia esencia se da en Dios también de modo excelso y eminente, puesto que Él es causa de la discreción individual del resto de todas las criaturas.

En segundo lugar, hace falta distinguir entre un uso del término "persona" que, de acuerdo con la doctrina de Pedro Lombardo, es denominado "esencial" y otro llamado "nocial"⁴⁰. En efecto, la pregunta "¿quién es?" puede indicar una persona para distinguirla de todas las

alter (Walter de Gruyter, Berlin 1996) 127; TORRILLOS-CASTRILLEJO, *San Alberto Magno. Introducción a la metafísica*, xlv-xlv, nota 123.

38 *S.Th.*, I, 1, p. 1, t. 10, q. 44, c. 1, sol. (I.1), Ed. Colon., p. 345, vv. 15-16.

39 «[...] dici potuit, sed non per proprietatem» (ALBERTUS, *ibíd.*, v. 26; cf. vv. 24-25). Cf. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, V, c. 9, n. 10 (CC 50, p. 217, vv. 8-10).

40 Cf. ALBERTUS, *S.Th.*, I, 1, p. 1, t. 10, q. 44, c. 1 (I.2), Ed. Colon., p. 343, vv. 5ss.

demás pero no menos se interroga por la naturaleza de aquello a lo que nos referimos⁴¹. De este modo, al decir que el Padre es persona se entiende, en primer lugar, que es un tipo de ente perfecto distinto por una propiedad sustancial personal. Así, pues, se puede usar el concepto tanto para designar la sustancia, como la hipóstasis y la propiedad. En virtud de estos usos, puede variar el modo de significar del término en cada caso, pero no por ello cambia enteramente el significado. Refiriéndose a Prisciano, Alberto afirma que el significado primordial del término "persona" no es la índole del sujeto, sino su individualidad, eso sí, la índole queda connotada por el término. De esta manera, al afirmar la personalidad de cada uno de los tres sujetos divinos, se expresa el modo singular y distinto de ser perfectamente ente. Ahora bien, cuando se afirma la distinción de una persona divina respecto de otra, dado que no puede tratarse de una diversidad según la esencia, deberá tratarse de una distinción según la propiedad distintiva de cada una. Pero el elemento distintivo es lo "relativo de su diversidad" (*relativum diversitatis*)⁴². ¿Qué tipo de diversidad es ésta? No se trata de una diferencia en la índole personal —pues cada hipóstasis realiza la noción de persona perfectamente—, ni tampoco es una diferencia de esencia, que es la misma para los tres. Por este motivo, se debe hablar de "distinción" (*distinctio*) con preferencia a "diferencia" (*differentia*)⁴³.

En definitiva, Alberto formula así una definición propia de la noción de persona: «La persona es una hipóstasis o substancia, existente sustancial y perfectamente, determinada por una propiedad personal»⁴⁴.

41 Cf. *ibid.*, sol. (I,2), Ed. Colon., p. 345, vv. 34ss.

42 *Ibid.*, v. 59.

43 *Ibid.*, vv. 65-66.

44 «[...] est enim persona 'hypostasis sive substantia, substantialiter et perfecte existens, proprietate personali determinata'» (*ibid.*, vv. 70-72). Según Hipp, esta "definición" está orientada a hacernos ver que la Revelación nos obliga a distinguir la persona no por la individualidad de su ser sino tan sólo por la distinción que establecen sus "propiedades": cf. Hipp, "Person" in *Christian Tradition and in the Conception of Saint Albert the Great*, 243-247. Por su parte, Hufnagel hace la siguiente observación: «Daß Albert gerade diese letzten beiden 'Personbeschreibungen' nicht als eigentliche

Puesto que tales características pertenecen a la noción misma de persona, se puede usar la persona para designarlas y, así, apelando a ella se puede designar también la hipóstasis, la sustancia y la propiedad distintiva. Para eso, tan sólo es menester un cambio en el modo de significar, no en el significado como tal.

Una vez examinadas las definiciones, Alberto va a responder a las distintas objeciones que se presentan contra ellas⁴⁵. En primer lugar, parecería que el término "persona" haría referencia a la esencia de manera absoluta, de forma que sería lo mismo decir: "el Padre y el Hijo poseen una sola esencia" y afirmar: "el Padre y el Hijo son una sola persona". Pero esto es contrario a la fe. Alberto responde a esta objeción diciendo que la esencia es expresada en el término "persona" no en cuanto la esencia unifica los sujetos sino en cuanto subsiste como "sustrato" bajo ellos⁴⁶. Éste es el sentido según el cual el término sustancia puede ser designado "sustrato" e incluso "hipóstasis" (*hypostasis sive suppositum*).

La segunda objeción⁴⁷ se detenía en considerar que, si con "persona" uno se refiere a la esencia tal como se da en los sustratos, entonces el término se predicará de un modo enteramente equívoco cuando lo apliquemos a Dios y a las criaturas. Al usar la definición de Boecio para las criaturas, la esencia común a distintas personas no es designada en modo alguno. Ahora bien, si resulta que, cuando aplicamos dicha definición a Dios, es significada también la esencia divina, entonces la definición se utiliza de modo equívoco. Alberto⁴⁸ responde afirmando que en todo caso, se habla de persona como de una realidad perfecta y formada, de manera que la esencia no es designada en cuanto común a

„Definitionen' ansehen konnte, geht schon daraus hervor, daß durch das Adjektiv ‚personalis' ein Moment in die ‚Definition' aufgenommen ist, das eben erst erklärt werden soll; die Definition wäre also vom logischen Standpunkt aus fehlerhaft» (HUFNAGEL, "Das Person-Problem bei Albertus Magnus", 218).

45 Cf. ALBERTUS, *ibid.*, p. 344 (7), vv. 49-54.

46 Cf. *ibid.*, p. 345, vv. 81 - p. 346, v. 4 (ll.7).

47 Cf. *ibid.*, p. 343 (III), vv. 18-34; p. 344 (8), vv. 55-64.

48 Cf. *ibid.*, p. 346 (III), vv. 5-12.

varios individuos sino en cuanto sustancia que procura el ser individualizado del sujeto respectivo. Así es como es significada la esencia tanto entre las personas humanas como divinas.

La siguiente objeción enuncia que la persona en primer lugar designaría la esencia, pero en segundo lugar designaría la distinción de la propiedad⁴⁹. Para justificar esta tesis, se apelaba a la consideración que ya hemos visto antes, según la cual la persona sería "una por sí misma" (*quasi per se unum ens*), donde la "unidad" significaría la sustancialidad mientras que el "por sí misma" indicaría la distinción. Alberto responde concediendo el razonamiento puesto que tanto la definición de Boecio como la de Ricardo expresan la esencia del sujeto personal pero refiriéndose a su subsistencia, no a la generalidad de la esencia común⁵⁰. De esta manera, se considera dicho sujeto como distinto de los demás y como subsistente sin necesidad de otro. Ahora bien, si se concede que lo primeramente significado es la esencia y sólo de manera secundaria es significada la distinción, entonces tendría sentido afirmar que la esencia misma es persona, pues la esencia es un ente distinto⁵¹. Pero esto llevaría a la herejía de Arrio. A esta réplica, Alberto responde que, al ser significada la esencia divina en la definición de la persona, no se está eliminando la posibilidad de usar diferentes maneras de significar el término⁵². En efecto, esta variedad de modos de expresarse se da cuando se está connotando un cierto significado que acompaña al significado principal de la palabra. Por ejemplo, podemos hablar de Dios designándole como bueno, justo, sabio, etc., connotando distintos significados, si bien siempre nos referimos a la única esencia divina. Lo mismo sucede con el término "persona" con el cual designamos la esencia divina pero no idénticamente respecto de los mismos predicados. Por eso en nada viola la unidad de la esencia divina referirnos a ella por

49 Cf. *ibíd.*, p. 343 (IV), vv. 35-47.

50 Cf. *ibíd.*, p. 346 (IV), vv. 19-26.

51 Cf. *ibíd.*, p. 344 (9), vv. 65-68.

52 Cf. *ibíd.*, p. 346 (9), vv. 32-65.

distintos predicados. Por este motivo, afirma Hipp: «La persona es una esencia, pero lo que decimos sobre la persona no está siempre dicho de la esencia. Dado que "persona" no significa directamente la esencia en cuanto esencia, algo propio de la persona —ser tal en cuanto distinta de otra persona— es incomparable con la esencia, justamente en virtud de sus modos respectivos de significar la misma realidad»⁵³.

La siguiente objeción se refiere al surgimiento de la noción de persona como una respuesta a las herejías⁵⁴. Se habría dado con el término "persona" para referirse a la realidad que distinguía al Padre, al Hijo y al Espíritu, puesto que este término se refiere a la sustancia individualizada. Mientras que el término "sustancia" designa principalmente la esencia de algo y responde a la pregunta: "¿qué?"; la palabra "persona" atiende más bien al individuo que realiza esa sustancia y responde a la pregunta "¿quién?" Sin embargo, el sentido de apelar a los herejes aquí es que el significado originario del término "persona" no es esta individualidad sino más bien la esencia. Sólo posteriormente habría acabado significando la individualidad como reacción a la herejía. A esto Alberto responde que, por el contrario, la persona designaba originalmente la naturaleza distinta y determinada, dividida de los demás individuos de la misma especie, pero después comenzó a utilizarse para designar la persona divina que, pese a su individualidad, no está dividida de las demás personas según la esencia⁵⁵.

Contra la tesis que está defendiendo Alberto, a saber, que la persona designa primariamente la esencia, se podría decir que ello contradiría la exposición de Boecio, que relaciona el término "persona" con

53 «Person is an essence, but what we say about the person is not always said of the essence. Because "person" does not directly signify the essence as essence, something which is proper to the person, such as being distinct from another person, is negatable of the essence, precisely in virtue of their respective modes of signifying the same reality» (HIP, *"Person" in Christian Tradition and in the Conception of Saint Albert the Great*, 208).

54 Cf. ALBERTUS, *ibid.*, p. 343, v. 48 – p. 344, v. 3 (V).

55 Cf. *ibid.*, p. 346 (V), vv. 66-77.

las máscaras del teatro⁵⁶. Según eso, designaría antes el individuo que la esencia. Sin embargo, Alberto no cree que sea contradictorio el parecer de Boecio porque tal individualidad designada por el término "persona" entre los seres humanos no sea idéntica a la de las hipóstasis divinas, porque éstas se encuentran unidas por la unidad de la sustancia⁵⁷. Para describir tan peculiar idiosincrasia se hubo de extender el uso del término a las personas divinas con ocasión de los enunciados heréticos.

A continuación, Alberto trata de resolver una objeción que partiría de la uniformidad con que se predicaría el término "persona" de cada una de las hipóstasis de la Trinidad⁵⁸. Ahora bien, si se predica un término de las tres, entonces aquello que se predica es la esencia común. Luego con dicho término de "persona" no se quiere decir nada distinto de la esencia. Alberto responde diciendo que la univocidad se da en virtud de una única naturaleza y en las personas divinas se da una comunidad en el ser personal aunque cada sujeto disfrute de su personalidad incomunicable⁵⁹. En este sentido, no se predica la "persona" de cada uno como si se tratase de una naturaleza común sino más bien como una común disposición o proporción respecto de algo imitado por todos de manera unívoca. Sin embargo, Alberto se siente obligado a distinguir diferentes sentidos de la predicación "unívoca" y, en base a las enseñanzas de Guillermo de Auxerre, enumera hasta cuatro⁶⁰: por la conformidad de una naturaleza común; por la semejanza entre varias cosas puesta por el entendimiento; por la denominación idéntica tomada por el alma; por la semejanza de los efectos. Sin embargo, según Alberto tan sólo el primero de estos sentidos merece propiamente la designación de predicación unívoca, mientras que los demás se aproximan más a la predicación análoga.

56 Cf. *ibíd.*, p. 344 (10), vv. 69-80. Véase BOETHIUS, *Contra Eutychen*, 3, ed. Moreschini, pp. 214-215, vv. 168-188.

57 Cf. ALBERTUS, *ibíd.*, p. 346 (10), vv. 78-84.

58 Cf. *ibíd.*, p. 344 (5), vv. 32-48.

59 Cf. *ibíd.*, p. 346 (5), vv. 2-37.

60 Cf. *ibíd.*, p. 346, vv. 52-81.

Dirijámonos ahora al segundo capítulo, donde Alberto vuelve a abordar la definición de la palabra "persona"⁶¹. Como hizo en su *Comentario a las Sentencias*, comienza enumerando varias definiciones; en concreto, aquí aporta cuatro. La primera es la de Boecio, la segunda y la tercera son de Ricardo ("existencia incommunicable de naturaleza intelectual" y "el existente por sí solo según un cierto modo propio de una existencia racional"), mientras que la cuarta vuelve a ser aquella fórmula atribuida a ciertos ignotos "maestros" que ya hemos visto varias veces ("hipóstasis distinta con una propiedad incommunicable que atañe a su dignidad")⁶². Después, enumera las objeciones que cabe hacerseles a cada una de ellas y, finalmente, enuncia algún reproche que les cuadraría a todas ellas.

En la solución aportada por Alberto, éste afirma que la unidad de una definición expresa la unidad de la cosa definida; ahora bien, la pluralidad de aspectos captables en una realidad hace posible explicar una cosa mediante distintas definiciones, cuya pluralidad de palabras elucida más profundamente la realidad que el nombre simple. Alberto afirma también aquí que Boecio trata de dar una definición que valga para todo tipo de persona, divina, angélica o humana. Por su parte, las definiciones de Ricardo se refieren más a las personas divinas y la cuarta se centra en la noción sociológica de dignidad. Después de estas observaciones generales, san Alberto comenta cada una de esas cuatro definiciones.

Las objeciones son similares a las aducidas en el *Comentario a las Sentencias*. Se añade en la explicación que es preferible decir *rationalis naturae* frente a *rationalis natura* es decir, es mejor decir "sustancia individual de naturaleza racional" que decir "sustancia individual en una naturaleza racional". Para ello trae la autoridad de san Hilario⁶³

61 Cf. ALBERTUS, *STh.*, ibíd., c. 2, Ed. Colon., p. 348, vv. 10ss.

62 Cf. supra nota 5.

63 Cf. HILARIUS, *De Trinitate*, VIII, 22, CCSL 62A, 334; ALBERTUS, *STh.*, ibíd. (I.2), Ed. Colon., p. 349, vv. 91-94.

quien distingue entre el "hombre" (*homo*) y "lo propio del hombre" (*quod hominis est*), o sea, la sustancia y sus propiedades. Tales cosas son distintas realmente en las criaturas pero en Dios son distintas en la manera de significar. Como ya dije en su *Comentario a las Sentencias*, el término "persona" designa directamente (*in recto*) el individuo particular, mientras que la naturaleza específica es expresada indirectamente (*in obliquo*). Por este motivo, tampoco se debe significar la naturaleza directamente en la definición de la persona, sino tan sólo de manera colateral, por lo cual aparece en caso genitivo. Si se hubiera expresado en ablativo, en cambio, habría sido referida de modo directo, pues lo propio de la naturaleza es ser aquello *en lo cual (quo)* algo existe, a tenor de la comprensión metafísica sostenida por san Alberto⁶⁴. Por otra parte, el ablativo, sobre todo acompañado de la preposición *ex*, como si dijésemos *ex una natura* (a partir de una naturaleza), expresaría una distinción mucho más fuerte de la persona y la naturaleza, cuando en Dios las tres personas divinas agotan ésta. Es mucho mejor, pues, decir, que las personas divinas son "de naturaleza divina" (*divinae naturae*) que decir "proceden de la naturaleza divina" (*ex divina natura*). De tal modo parecería que las personas se habrían originado a partir de esa naturaleza como de una cierta materia. El ablativo, en especial cuando posee una preposición, expresa transitividad (v. gr. "el cuchillo *procedente del* hierro"), mientras que el genitivo es intransitivo, es decir, habla de un aspecto de la misma cosa a la que se refiere, no menta una cosa distinta necesariamente (v. gr. "el cuchillo *de* hierro").

Alberto concede que no se puede hablar de "individuo" en las personas divinas como cuando se aplica el término para referirse a los seres particulares. Por este motivo, Alberto concede a Ricardo que en la definición de Boecio "individuo" significa "lo incomunicable".

64 Véase de nuevo la recepción albertina de la distinción de Boecio y el Porretano entre *quod est* y *quo est* en TORRIJOS-CASTRILLEJO, *San Alberto Magno. Introducción a la metafísica*, I-lviii.

Respecto del término "sustancia", podría parecer que, tal como está incluido en la definición de Boecio, al multiplicarse las personas entonces se multiplicarían también las sustancias, haciéndose imposible hablar de varias personas en la única sustancia divina. Ahora bien, Alberto aclara que ahí el término no significa la sustancia que existe en el mundo de modo independiente sino más bien se refiere al sujeto o sustrato: la hipóstasis. Éste es el sentido que posee el término entre los griegos, explica Alberto⁶⁵, instruido por Boecio⁶⁶. Sin embargo, los latinos no pueden decir que en Dios haya tres sustancias, porque dicho término posee entre los latinos un significado mucho más ambiguo: puede referirse a la sustancia en general, como categoría distinta de las categorías accidentales, pero también puede referirse a la sustancia primera, es decir, el individuo de dicho género, también llamado sustrato o sujeto (*suppositum*). De este modo, si hablásemos de tres sustancias como los griegos se daría pie a los herejes a pensar que la Trinidad consiste en tres realidades divinas.

Respecto de la segunda definición, de Ricardo ("existencia incommunicable de naturaleza intelectual"), se podría objetar que el término *existentia* denota un origen, pero esto no obsta para que también se pueda emplear para el Padre eterno, pues este origen puede ser tanto activo como pasivo, es decir, puede ser un origen originador u originado. Además, se debe escoger el término *existentia* sobre *existens* (existente) porque aquel expresa más la esencia que éste, puesto que se entiende por persona no sólo la pregunta por quién (*quis*) se habla, sino principalmente la pregunta acerca de qué (*quid*) se habla.

A la tercera definición, según la cual la persona sería "el existente por sí solo según un cierto modo propio de una existencia racional" se le podría objetar lo que decía san Hilario: «No hay soledad en Dios ni

65 Cf. ALBERTUS, *STh.*, *ibid.* (I.4), Ed. Colon., p. 350, vv. 33-48. Compárese con *STh.*, *ibid.*, tr. 10, q. 43, c. 2, a. 2, Sol. (1), Ed. Colon., p. 341, vv. 27-50.

66 Cf. *Contra Eutychen*, 3, ed. Moreschini, p. 217, vv. 226-235. Se trata de un texto ya citado en *In Sent.*, I, d. 10, a. 1, q. 1.

tampoco singularidad»⁶⁷. Alberto explica que la intención de san Hilario era tan sólo afirmar la unidad de naturaleza y sustancia en Dios así como expresar la comunión entre las personas, pero esto no impide que cada una de las hipóstasis posea una personalidad exclusiva.

Las objeciones y las soluciones aportadas respecto de la cuarta definición siguen en la línea que hemos visto ya anteriormente, es decir, pretenden defender la simplicidad divina, presuntamente atacada por la multiplicidad de conceptos empleados en la definición. Por fin, san Alberto proporciona una respuesta a las objeciones que cabría hacerles a las cuatro, a saber, que todas estas definiciones nos obligarían a admitir que el alma separada sería persona e incluso la humanidad de Jesucristo, según lo cual estaría constituido por dos personas. Alberto responde explicando que tanto *individua* en la definición de Boecio como *incommunicabile* en la de Ricardo ante todo excluyen la composición de acto y potencia: todo lo comunicable lo es en tanto en cuanto es parte, pero la parte no es ni individual ni incommunicable. Por ello, el alma, al ser una forma, no es persona, pero tampoco lo son la naturaleza divina o la naturaleza humana de Cristo tomadas por sí solas, porque no son individuales o incommunicables tomadas por separado.

El brevísimo tercer capítulo de la cuestión sobre la persona debería ocuparse de la "suposición" de la persona (*de suppositione personae*), es decir, del sujeto o sustrato del cual se predica el término "persona". Alberto dice, sin embargo, que esta cuestión ha sido ya suficientemente tratada en lo precedente, al decirse que la esencia está connotada al hablarse de persona, aunque el término denote el sujeto individual que goza dicha esencia con una propiedad incommunicable.

El cuarto capítulo de la cuestión se ocupa de la relación entre la persona y la esencia. El objetivo de Alberto es resolver el problema

67 «[...] dicit enim Hilarius, quod solitudo non est in divinis» (ALBERTUS, *STh.*, *ibid.*, tr. 10, q. 44, c. 2, Ed. Colon., p. 349, v. 9). Las palabras de Hilario son exactamente: «Nam nec solitarium sermo significat [...] nec singularis potest esse nec disparis» (*De Trinitate*, VII, 38, CCSL 62, 306, vv. 15-17; cit. por PETRUS LOMBARDUS, *Sent.*, I, d. 23, c. 5, §3, Ed. Grottaferrata, p. 185, vv. 22-28).

suscitado por quienes afirman que «la persona difiere de la esencia, pero la esencia no lo hace de la persona»⁶⁸. Al parecer, nuestro autor trata de hallar también una vía media entre Praepositinus y Gilberto de Poitiers⁶⁹. El primero de ellos, negaba que las relaciones difiriesen en modo alguno de la esencia, pero entonces se convertían en meros *modi loquendi*, de manera que las personas se constituirían por sí mismas, sin que pudiéramos hacer otra cosa que adscribirles unas propiedades con un valor puramente nominal. Gilberto, por el contrario, distinguía de tal modo la esencia de las hipóstasis que negaba la posibilidad de usar el nombre de la esencia con función de sujeto, para referirse a los actos privativos de cada una de las personas (según él, no se debe decir “Dios engendra a su Hijo”, sino tan sólo “el Padre engendra al Hijo”); el nombre de la esencia sólo se puede usar como predicado (como en las proposiciones “el Padre es Dios”, “el Hijo es Dios”)⁷⁰.

Alberto resuelve las aporías de estos planteamientos diciendo que, según la fe católica, es tal la simplicidad divina que, sin duda, la persona es esencia y también la esencia es persona. No hay ninguna diferencia real entre ambas afirmaciones pero sí la puede haber en nuestro modo de entender, de expresarnos, de referirnos a nuestro objeto y en el modo de atribuir al sujeto su predicado. De tal manera, aunque las relaciones produzcan distinción, no tiene lugar ésta entre esencia y esencia sino entre persona y persona. Ahora bien, las oposiciones que se establecen entre ambas no son propiamente diferencias, sino más bien negaciones que se siguen de la afirmación. Por ejemplo, dado que el hombre es racional, se sigue que, cuando no nos referimos al hombre,

68 «[P]ersona differt ab essentia, sed non essentia a persona» (*STh.*, I. 1, p. 1, tr. 1, q. 44, c. 4, Ed. Colon., p. 351, vv. 69-70). Los editores de la edición colonense se remiten, en concreto, a Alejandro de Hales: cf. *Summa Hales.*, I. 1, p. 2, i. 2, tr. 2, s. 1, q. 1, c. 7, a. 2, obj. 3, Ed. Quaracchi, vol. 1, § 393, p. 578.

69 Cf. Hipp, “Person” in *Christian Tradition and in the Conception of Saint Albert the Great*, 292-293.

70 Recientemente he traducido uno de los comentarios de Gilberto sobre Boecio, publicado en *Revista española de filosofía medieval* 23 (2016), 371-386.

tampoco nos referimos a lo racional. Pero esto se sigue indirecta, no directamente, de nuestra negación del hombre. Del mismo modo, al hablar de la persona no nos referimos directamente a la esencia, sino de manera indirecta, por consiguiente, lo propio de una persona no tiene por qué enunciar necesariamente lo propio de una esencia. Ahora bien, tal negación está referida a un modo diferente de significar (*modum significandi*) y de referirnos al tema sobre el cual hablamos (*modum supponendi*). Si identificásemos estos modos podríamos demostrar falazmente cualquier proposición. Por ejemplo, ante una estatua de bronce: en principio, habríamos de afirmar de ella que es artificial, pues es una estatua; pero podríamos afirmar también que no deja de ser natural, al ser de bronce; por consiguiente, lo artificial es natural.

Por último, podría parecer que el concepto de persona añadiría algo al ser divino, puesto que se le deben agregar los rasgos personales de cada hipóstasis. Por este motivo, Alberto apela a Boecio⁷¹, quien cree que las relaciones ni añaden nada ni disminuyen nada y, menos que ninguna, la relación de origen. Tan sólo dicen cómo se encuentra una cosa respecto de otra. No se introduce así ninguna variedad esencial ni una diferencia real, sino únicamente un modo de significar distinto.

3. CONCLUSIONES

La reflexión de Alberto sobre la noción de "persona" se enmarca en un acercamiento metafísico al concepto. Según algunos "personalistas" contemporáneos, este tipo de aproximación ahogaría una gran variedad de aspectos de la subjetividad de las personas, toda vez que serían entendidas —según dicen— meramente como entes, como cosas;

71 Cf. *De Sancta Trinitate*, c. 5, ed. Moreschini, p. 178, vv. 295-297. Cf. ALBERTUS, *STh.*, *ibid.*, c. 4, Ed. Colon., p. 352, v. 41.

tendría lugar una presunta “cosificación” de la persona⁷². Quizá responder a esta crítica merecería un detenimiento mayor pero, por razones de brevedad, me conformo aquí con poner ante los ojos que, ya en el mundo clásico y más aun en el medieval, no se percibe la necesidad de insistir en la dimensión “espiritual” de la persona precisamente porque aquellos pensadores se movían con naturalidad en el mundo del espíritu. Decir que la filosofía clásica, que ha emprendido su andadura más significativa con Platón, desconoce el espíritu es, sencillamente, un desatino. En realidad, tan sólo una metafísica reduccionista como la que se ha ido introduciendo entre ciertos autores modernos, la cual ha desgajado el ámbito del espíritu del ámbito del ser, puede encontrar problemático abordar el espíritu como una faceta del ser. Sin embargo, el punto de vista clásico y sobre todo el medieval ponen de manifiesto que el espíritu constituye precisamente la faceta más perfecta y también la más originaria del ser⁷³. Una concepción abierta del ser como la sostenida en la escolástica no entraña nada que constriña al espíritu; es más, el “ser” medieval es tan elevado que, por así decir, se encuentra más a su gusto en la esfera del espíritu que en la de la materia inanimada. A decir verdad, ¿por qué razón ha de suponerse que el “ente” (¡la “cosa”!) en su sentido más inmediato deba significar “realidad desprovista de espíritu” y mucho menos “realidad inanimada”? No hay nada en la noción de ser que restrinja el ente a una índole infra-espiritual. Por consiguiente, ocuparse de cualquier cosa en cuanto ente (dotado de ser y de esencia) no significa en modo alguno circunscribir la riqueza de su identidad ni tampoco condenarlo a un estatuto de realidad carente de conciencia.

72 Por reducirnos al ámbito de lengua española, podemos ver un eminente ejemplo de esta postura en J. MARIAS, *Antropología metafísica. Ensayos*, vol. 1, *Obras de Julián Marías* (Revista de Occidente, Madrid 1982), 31-34. La vigencia de sus puntos de vista nos la demuestra la cita que de sus palabras ha hecho recientemente J. M. BURGOS, *Introducción al personalismo* (Palabra, Madrid 2012), 252.

73 Sobre este aspecto de la metafísica del espíritu me ocupé en D. TORRUIOS-CASTRILLEJO, “Más allá de Aristóteles”, en: A. PÉREZ DE LABORDA (ed.), *El Dios de Aristóteles. νόησις νόησεως* (Ediciones de la Facultad de Teología san Dámaso, Madrid 2009), 345-366.

La concepción de la persona elaborada por san Alberto se mueve, pues, en el campo de la metafísica pero en ningún momento se abandona el ámbito del espíritu para asfixiar a la persona en un nicho demasiado estrecho para ella. Es más, toda la reflexión sobre esta noción ha nacido —históricamente hablando— en el terreno de la teología cristológica y trinitaria, y en él se ha desarrollado hasta sus cotas más altas. El problema abordado no es siquiera tan sólo el espíritu, sino algo mayor: el espíritu divino y su misteriosa Trinidad, así como la no menos portentosa Encarnación de una de las tres personas. La aparente minuciosidad lógica y metafísica desplegada por los escolásticos no constituye sino una admirable muestra de respeto por la *realidad* de la persona. Este respeto toma forma de *religiosa piedad* cuando se trata de hacer justicia a la realidad divina. En efecto, como Alberto afirma, el concepto de persona no se predica unívocamente de Dios y de las criaturas. Se emplea esta noción para hacerse cargo de algo que en las personas divinas y, de modo particular, en Cristo, se realiza de modo muy diverso a como lo hace entre las personas creadas. Se trata de balbucear el misterio, pero hacerlo con lealtad a la Revelación. Por fidelidad a ésta, es menester desarrollar un aparato filosófico tan complejo, aun a sabiendas de la ineptitud de las palabras humanas para dar cuenta completa del misterio.

En nuestras páginas hemos visto cómo Alberto salva las definiciones tradicionales y aprecia sus logros para perfilar un concepto que nos permita pronunciar siquiera una palabra acerca de los arcanos de la Revelación⁷⁴. Por este motivo, formuló aquella descripción del concepto en la que nuestro autor englobaba los aspectos principales que veía en aquellas definiciones: «La persona es una hipóstasis o substancia, existente sustancial y perfectamente, determinada por una propiedad

74 Las diferentes ocasiones en que hemos visto cómo Alberto salvaba el parecer de Boecio corroboran la sentencia de Hipp: «In the eyes of the Scholastics, there is no adverse opposition between the Boethian and Victorine definitions of person» (Hipp, "Person" in *Christian Tradition and in the Conception of Saint Albert the Great*, 528).

personal»⁷⁵. La individualidad de la persona —a la que se refería Boecio— no puede ser la de una sustancia distinta de otra sino que, para salvar la indivisa unidad divina y la Trinidad de personas, se realiza en virtud de las “propiedades personales”. Dichas propiedades son los rasgos peculiares de cada persona y no tienen por qué constituir diferencias en la esencia sino que pueden ser las relaciones de origen a las que tradicionalmente ha apelado la teología trinitaria.

Para concluir, en su definición así como en sus prolongadas reflexiones acerca de las otras definiciones, podemos advertir ciertos rasgos comunes. Han sido enumerados por Hipp como las tres características de la concepción de la persona según san Alberto⁷⁶: [1] la persona es una de suyo (*per se unum*), [2] es conforme al “modo de la existencia” (*secundum existentiae modum*) y [3] se da en la naturaleza intelectual (*in natura intellectuali*). En la persona se debe dar cierta unidad, pero ésta no tiene por qué ser la de una sustancia. Es más, la distinción de otras posibles unidades (es decir, las unidades que no son ella misma) que se da en una persona, basta que sea “según el modo de la existencia”, es decir, la persona “existe” como “otra” distinta de las demás, si bien tal distinción no tiene por qué recaer en una variedad en su esencia. Claro que tampoco esto significa un tipo de “ser” distinto, porque para Alberto el ser coincide con el *quo est* (el cual hace que el ente exista, sea una realidad efectiva); pero, en el caso de Dios, el *quo est* es lo mismo que el *quod est* (el sustrato). La “existencia” distinta de cada persona divina no constituye, pues, un acto de ser diferente sino más bien una posesión distinta —la propia de cada una de las Personas— del mismo acto de ser. El tercer rasgo de la persona es la espiritualidad, la naturaleza intelectual. Puede parecer algo accesorio pero, a decir ver-

75 «[...] est enim persona ‘hypostasis sive substantia, substantialiter et perfecte existens, proprietate personali determinata’» (ALBERTUS, *S.Th.*, l. 1, p. 1, t. 10, q. 44, c. 1, Ed. Colon., p. 345, vv. 70-72).

76 Cf. Hipp, “Person” in *Christian Tradition and in the Conception of Saint Albert the Great*, 276. Los tres rasgos están tomados de *In Sent.*, l. d. 23, a. 1, ad 3, ed. Borgnet, p. 581.

dad, es el contorno en el que ha sido trazado todo nuestro itinerario. Lo cierto es que la índole peculiar de la naturaleza intelectual debe de influir decisivamente en la manera específica de "multiplicación" de las personas allende el régimen ordinario del ser. Me refiero con esto a que a la fe no le consta otro "prodigio" metafísico semejante a la Trinidad y la dualidad de naturalezas de Cristo fuera del orden del espíritu. Sin duda, la naturaleza intelectual de Dios debe de tener mucho que ver en esto, pues justamente es en el espíritu donde se produce la comunicación en la distinción (conocer es poseer lo otro sin volverse otro; querer es tender hacia lo otro en cuanto distinto de sí). De hecho, las procesiones trinitarias están ligadas con el conocimiento (Hijo-Verbo) y la voluntad (Espíritu-Amor). No obstante, éste no es el lugar para prolongarse más en esta cuestión.

