

interno y activo de esa naturaleza espiritual. Las procesiones trinitarias van a interpretarse según el modelo de la facultades o potencias del psiquismo humano, de modo que el Hijo procede del Padre por vía de inteligencia y el Espíritu Santo por vía de voluntad, como amor subsistente del Padre y el Hijo. Esta vida trinitaria se manifiesta hacia afuera en la creación. Para los padres latinos las cosas creadas o criaturas son obra de la deidad o naturaleza de Dios, por lo que siempre conciben su relación con la trinidad como mera apropiación extrínseca. En el hombre, por otra parte, el pecado toma el sentido de mácula o defecto de la voluntad, y la gracia se concibe como realidad creada de función primariamente moral, la redención de la voluntad de la servidumbre del pecado. La *caritas* permite a los hombres salir del mundo de las tinieblas, de la región de la *dissimilitudo*, del poder del pecado, abriéndoles a la luz de la amistad con Dios. El amor hace hijos de Dios porque libera del pecado. La *caritas* es la virtud teologal de la voluntad, lo mismo que la fe lo es de la inteligencia. Pero como la voluntad es la sede de la moralidad, *caritas* es formalmente sinónimo de moralidad, de virtud moral. Aún hoy es perceptible en las lenguas romances, derivadas del latín, este matiz del término «caridad» como sinónimo de «virtud moral» y aún de «obra de misericordia». Las raíces de este fenómeno se encuentran ya en la patrística, especialmente en la latina, muy proclive siempre a interpretar el hecho básico de la vida cristiana, la *agápe*, como acto de voluntad, y por tanto en una dirección preponderantemente psicológica y moral.

Cabía otra posibilidad, que usufructuaron de preferencia ciertos padres griegos, más próximos a la tradición intelectual platónica y neoplatónica. El amor puede interpretarse no como el objeto de una facultad, sino como el constitutivo formal y último de la realidad. Platón hizo del bien la Idea suprema, el transcendental por antonomasia. Frente a una teología psicológica y moral del amor surge así otra de carácter formalmente ontológico. El amor es una realidad metafísica, la realidad por antonomasia. Por eso Dios es amor, y las procesiones trinitarias son las expresiones personales de ese amor que es formalmente difusivo y ex-tático. Esa difusión se comunica también *ad extra*, de modo que la creación en general y el hombre en particular son plasmaciones finitas del infinito amor divino. La creación no es obra de la naturaleza de Dios —en el sentido de los latinos— sino de su vida personal, de su amor. La creación, que culmina en el hombre, está toda de alguna manera «divinizada». La gracia, por tanto, no tiene una dimensión primariamente ética sino ontológica, hace al hombre «consustancial» con Dios, lo «deifica», haciéndole participe en la vida divina, es decir, de su amor. El tema de la inhabitación del Espíritu Santo sobre así una envergadura especial, que orienta a buena parte de la patrística griega hacia la teología mística, de modo parecido a como la latina cultiva de preferencia temas de teología moral. Y así como el peligro de ésta fue el «moralismo» (la conversión de la *agápe* en *caritas*, en el sentido moral de este término), el de aquélla fue el «gnosticismo» (la identificación de la *agápe* con el *éros* platónico y neoplatónico).

En la literatura patristica, y aún en la teología medieval, estas tendencias son más o menos dominantes, pero nunca exclusivas. Quiero decir que no hay ruptura neta entre la teología de orientación psicológico-moral y la teología de orientación metafísica. Lo natural y lo moral permanecen aún rigurosamente unidos, de modo que el tema del amor, y más concretamente los que aquí nos ocupan, el de la persona y el de la comunidad, se desarrollan en dirección rigurosamente metafísica. Habremos de verlo con algún detalle. Sólo en los albores del mundo moderno empieza a establecerse una distinción tajante entre el orden físico o de la naturaleza y el orden moral o de la voluntad (y por extensión de la persona). Esto es perfectamente constatable no sólo en los filósofos y politólogos del Renacimiento, sino aún en los mismos escolásticos, por ejemplo, en Suárez. La persona comienza a definirse por aquello que la singulariza y diferencia de la naturaleza; la persona se define por lo que no es naturaleza, en especial por la moralidad, lo que culminará en Kant. La metafísica va perdiendo su sentido originario de ciencia de la realidad última de lo físico para significar la ciencia de lo moral. Recuérdese el título de un célebre trabajo de Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. De ahí que la persona consista, al menos para una dirección de la filosofía moderna, en moralidad. Por otra parte la comunidad humana, en tanto que comunidad de personas —pensemos en la comunidad política—, tiene una realidad primariamente moral, consiste en el consenso de voluntades, en el contrato o pacto, conforme establecieron Grocio y Hobbes. Los teólogos modernos, en fin, extremaron la interpretación moral de la gracia. No es un azar que un hombre tan representativo de la teología moderna como J. Ripalda hiciera de la deificación del hombre un proceso de orden moral, consistente en la imitación de las virtudes de Dios<sup>1</sup>. Esta es la teología que se halla en la base del moralismo de la caridad como obra de misericordia propio de la época del Antiguo Régimen. Contra él dirigieron sus críticas acerbas los ilustrados del siglo XVIII, interpretándola como instrumento de poder y de dominación que debía aniquilarse por imperativo de justicia. Los teólogos más inteligentes supieron ver lo que de justo tenía este reproche, y volvieron de nuevo la mirada hacia las fuentes de la patrología griega. Con esta intención inició un francés del siglo XVII, Petau, el retorno a los griegos, y fundó la moderna teología positiva<sup>2</sup>.

En las primeras décadas del siglo XIX este interés no hizo sino aumentar. De una parte, el ambiente romántico permitió sintonizar con el carácter simbólico y místico propio de esa literatura. De otra, el auge de la metafísica especulativa hizo posible el descubrimiento de la dimensión metafísica de muchos de estos términos, antes tomados por puramente metafóricos. Más de una vez se ha dicho que leyendo ciertos

1 Cf. Juan Martínez de Ripalda, *Disputationes theologicae de ente supernaturali*, disp. 32, sect. 9, n.º 15 (Burdeos 1634).

2 La primera edición de sus *Dogmata Theologica* se publicó en París en cuatro volúmenes, entre 1644 y 1650. Edición moderna en ocho volúmenes (Vivès, París 1865-67). Cf. J. C. V. Chatellain, *Le P. Denis Péttau d'Orléans* (París 1884).

párrafos de la gran filosofía especulativa alemana uno cree estar ante textos de Padres de la Iglesia. No puede extrañar, por todo ello, que partiendo de la patrología griega se iniciara un proceso de reformulación de los temas fundamentales de la teología, y concretamente del de la *agápe*, de modo que superando el moralismo de siglos anteriores se dotara al término de un contenido rigurosamente ontológico. Es bien sabido que Petau se enfrentó con la opinión común entre sus contemporáneos y, fundado en los Padres griegos, defendió la unión sustancial del Espíritu Santo con el alma del justo, «de tal forma que la verdadera sustancia del Espíritu Santo se une con nosotros en forma misteriosa y extraordinaria»<sup>3</sup>. A pesar de que esta doctrina fue pronto rechazada, sirvió de base a las reformulaciones que hicieron L. Thomasin<sup>4</sup>, J. B. Franzelin<sup>5</sup>, M. Scheeben<sup>6</sup>, etc. Con todo, el miedo a la innovación y la desconfianza ante la nueva teología alemana<sup>7</sup> ahogó en gran medida este prometedor movimiento. Hay que esperar a las décadas finales de siglo para que un nuevo revulsivo despertase definitivamente a los teólogos. Como en tantos otros aspectos de la vida contemporánea, ese impulso vino de Friedrich Nietzsche, quien hizo una crítica implacable del moralismo cristiano, es decir, de la devaluación de la *agápe* al rango de virtud moral. Así concebida, la caridad limita el desarrollo de los impulsos vitales, de la creatividad y de la distinción; es, dice Nietzsche, un sentimiento bajo y abyecto que tiene su raíz en el resentimiento de los impotentes.

La tesis puede parecer mordaz, pero partía de un hecho indudable que era preciso no olvidar por más tiempo. De ahí que fuera en diálogo y discusión con Nietzsche como empezara a elaborarse la nueva teología de *agápe* y, al unísono, se estimulara el interés por el estudio de la patrología griega. Ya Wilamowitz, el gran contradictor de Nietzsche, llamó la atención sobre la peculiaridad ontológica de la *agápe* frente al *eros* platónico<sup>8</sup>. También como réplica a Nietzsche escribió Max Scheler su libro *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912). En el *Anticristo* repite Nietzsche una y otra vez que el amor cristiano, que a una primera mirada parece guiado por el desinterés, tiene siempre como móvil la recompensa; es de nuevo el costado más prosaico de la caridad entendida como virtud moral y obra de misericordia. Scheler reconoce que esto ha sido con frecuencia así y, siguiendo a Hugo de San Victor, lo llama «amor de prostituta»<sup>9</sup>. Frente a este sentido «moral» del amor cristiano propone otro rigurosamente «metafísico».

3 Cf. *Dogmata theologica*, P. II, «De Trinitate», Lib. VIII, caps. 4-7.

4 Cf. *Dogmata theologica*, Vol. I, «De Incarnatione», L. VI, caps. 8-20 (Paris 1680).

5 *Tractatus de Deo uno secundum naturam* (Romae 1870) pp. 341-42.

6 Cf. *Mysterien des Christentums* (Frankfurt 1885) párrafo 30. Para todo este tema, cf. el artículo de A. Michel, 'Trinité: Habitation des personnes de la Trinité dans l'âme juste', en A. Vacant-E. Mangenot (eds.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XV-2 (Letonzey et Ané, Paris 1950) cols. 1841-1855.

7 Cf. José María G. Gómez-Heras, *Cultura burguesa y restauración católica* (Sígueme, Madrid 1975).

8 Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, 5ª Aufl. (Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1959) p. 303, nota 1.

9 Cf. A. Pintor-Ramos, *El humanismo de Max Scheler* (Edica, Madrid 1978) p. 268.

Como ha escrito M. Dupuy, «se puede encontrar sin artificio en la *idea del amor personal* el centro de la primera sistematización scheleriana. La oposición allí manifestada a un cierto estilo de vida y a las doctrinas correspondientes, la actitud ante el mundo que el autor propugna, el método filosófico que usa, la teoría del conocimiento, el pluralismo de la concepción del ser, el fundamento y contenido del ideal moral, la interpretación de la vida religiosa, son otras tantas manifestaciones del mismo tema fundamental: el *Weltgrund* es al mismo tiempo valor y ser infinito, pero es más bien el *Wert-Sein* que el *Wert- Sein*. Este valor supremo no es un valor de cosa, sino un valor de acto, es el valor de acto inmanente al amor infinito con el que la persona divina se ama a sí misma y ama al mundo. De este amor... procede todo lo que existe»<sup>10</sup>. El *ordo amoris* scheleriano siempre se ha puesto en relación directa, aún por él mismo, con San Agustín, lo cual está fundado en razón, pero tanto o más próximo se halla del mundo intelectual de ciertos padres griegos. Así, al menos, lo entendieron muchos de sus contemporáneos, que coincidiendo con Scheler en la necesidad de superar el moralismo de cortos vuelos de una cierta interpretación histórica de la *caritas*, iniciaron el análisis exegético fino de la *agápe* (Nygren, Warnach, Spicq, tantos más) y al tiempo profundizaron con nuevos bríos en los padres griegos en busca de una metafísica del amor que se plagara mejor al ritmo mental de los autores neotestamentarios (recuérdese la importantísima obra de Régnon, en los últimos años del siglo pasado, y la floración de estudios de teología positiva sobre patristica griega desde los años 20 y 30 hasta la actualidad). Entre nosotros se impulsó el estudio de la patrología hispánica (recuérdense las obras de Madoz y Villada), y Zubiri escribió una preciosa visión de conjunto a comienzos de los años cuarenta, resultado de un curso profesado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid (1934-35) y de las reuniones que dirigió los años 1937-1939 en el *Foyer international des étudiants catholiques* de la Ciudad Universitaria de París. En la introducción escribe Zubiri:

«Vistos desde nuestra teología latina, muchos conceptos de la griega nos parecen casi exclusivamente místicos o metafóricos, en el sentido puramente religioso y devocional del vocablo. Pero si tratamos de sumergirnos realmente en las obras de los Padres griegos, pronto descubriremos una actitud distinta de la latina, pero estrictamente intelectual, dentro de la cual dichos conceptos tienen riguroso carácter metafísico. La teología latina parte más bien, con san Agustín, del hombre interior y de sus aspiraciones y vicisitudes morales, especialmente de su ansia de felicidad; fue en buena parte su propia vida personal. En cambio, la teología griega considera más bien al hombre como un trozo —central, si se quiere— de la creación entera, del cosmos. Los conceptos humanos adquieren entonces matiz diverso. Así el pecado, para un latino, es ante todo una malicia de la voluntad; para el griego, es sobre todo una mácula de la creación. Para el latino, el amor es una aspiración del alma, adscrita preferentemente a la voluntad; para el griego es, en cambio, el fondo metafísico de toda actividad, porque esencialmente todo ser tiende a la perfección. Para un latino el problema de la gracia va subordinado a la visión beatífica en la

10 Cit. por A. Pintor-Ramos, *op. cit.*, pp. 240-41.

gloria, a la felicidad; para un griego la felicidad es consecuencia de la gracia entendida como deificación. La diferencia... alcanza hasta la idea misma que nos formamos de Dios, desde nuestro punto de vista finito y humano» 11.

Ciertamente, de los años cuarenta a la actualidad los estudios sobre estos temas se han multiplicado de forma exponencial, de modo que hoy pueden hacerse juicios más matizados y con mayor conocimiento de causa. Pero todo ello no hace sino demostrar que sigue vigente el camino emprendido hace tiempo, la búsqueda de un horizonte formalmente metafísico —y no sólo moral— para la comprensión de los grandes problemas humanos y cristianos: el amor, la persona, la comunidad. Esta búsqueda es, desde Nietzsche, un elemento constitutivo de las postmodernidad. A tal fin es preciso sumergirse de nuevo en los clásicos, no para seguirlos ciegamente, sino para asumirlos críticamente. Entre ellos juegan un papel muy importante no sólo los Padres de la Iglesia, sino también los maestros medievales. Hay que volver a leerlos, no como quien aún no ha llegado a la modernidad sino como quien está —o pretende estar— más allá de ella. Con este espíritu vamos a interrogar a los autores medievales sobre la metafísica de la persona y la metafísica de la comunidad.

#### 1. BOECIO Y RICARDO DE SAN VÍCTOR

Las ideas canónicas de toda la discursión medieval en torno a la persona y a la comunidad se fijan en dos concilios claramente dominados por los teólogos de mentalidad griega. En primer lugar, el concilio de Nicea (325), cuyos participantes, como es bien sabido, fueron en su mayoría orientales. El tema central del concilio vino ofrecido por la afirmación de Arrio y sus seguidores de que el Verbo no es de la misma naturaleza que el Padre, sino diverso de la divina esencia y, por su propia naturaleza, mudable y susceptible de pecado. Frente a ella, el concilio estableció la célebre fórmula que, desde entonces, ha orientado toda la teología trinitaria: el Hijo es *genitum, non factum, consubstantialem (homoousion) Patri*. Ese famoso término, *homoousion* es típico de la mentalidad teológica que ha dado en denominarse griega, que interpreta la unidad y trinidad divinas desde la dialéctica platónica de lo «común» y lo «propio», más que desde la aristotélica de lo «específico» frente a lo «individual» 12. Ahora bien, esta declaración de Nicea, si bien solucionaba hasta cierto punto el problema de la comunidad trinitaria, dejaba abierta la discusión en otro punto muy concreto, el de cómo debían entenderse los términos de esa consubstancialidad, es decir, en qué consistían el Padre como Padre, el Hijo en cuanto Hijo y el Espíritu Santo en cuanto tal Espíritu Santo; y, sobre todo, cómo se aunaban en el Verbo encarnado lo divino y lo humano. El punto de

11 X. Zubiri, 'El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina', en *Naturaleza, Historia, Dios*, 8ª ed. (Editora Nacional, Madrid 1981) p. 402.

12 Cf. S. Álvarez Turiénzo, 'El cristianismo y la formación del concepto de persona', en *Homenaje a Xabier Zubiri* (Moneda y Crédito, Madrid 1970) vol. 1, pp. 43-77.

polémica va a estar, pues, en los términos de relación en la Trinidad, y más concretamente en el caso del Hijo, donde el problema se agranda a consecuencia de la encarnación. Esto explica que la solución viniera no tanto de la teología trinitaria cuanto de la cristología. Fue el tema central del concilio de Calcedonia (451), también fruto de la patrística oriental, ya que de los seiscientos asistentes sólo dos, además de los cuatro legados pontificios, fueron occidentales. Contra el monofisismo, según el cual en la unión del Verbo con la naturaleza humana ésta quedaba como absorbida por la naturaleza divina, de modo que en la unión sólo permanecía la naturaleza divina; contra esta doctrina de que Cristo era Dios pero no verdadero hombre, el concilio de Calcedonia afirmó que «se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo»<sup>13</sup>. Como vemos, en Calcedonia la persona, por contraposición a la naturaleza, recibe una definición precisa en términos de «individualidad de la substancia», que recogida por Boecio va a resultar clásica a todo lo largo de la Edad Media. La «persona» se define en la línea aristotélica de lo «individual» frente a lo «universal», y no en la platónica de lo «propio» en oposición a lo «común»<sup>14</sup>.

Para situar la personalidad de Boecio y en general para comprender el modo como la teología latina asimila la tradición griega es preciso no perder de vista la cronología de la transmisión latina de Aristóteles. Minio-Paluello ha distinguido cuatro etapas en el proceso de recepción de la obra aristotélica por el occidente latino<sup>15</sup>. La primera tuvo lugar en los siglos tercero y cuarto, e introdujo en el mundo latino algunas tesis aristotélicas en el interior de una atmósfera intelectual completamente neoplatónica. Tal es el caso de Mario Victorino, que si hemos de dar crédito a Casiodoro tradujo las *Categorías* y el *De interpretatione*. En Constantinopla surgió otro grupo que tradujo al latín los comentarios de Temistio a los *Analíticos* y a las *Categorías*. Es a partir de esta última obra, más tarde atribuida a San Agustín con el título de *Categoriae decem*, cuando inicia su carrera el aristotelismo latino de la Edad Media.

Mucho más importante que esta primera es la segunda etapa, que se desarrolla durante el primer cuarto o la primera mitad del siglo vi, y que tiene en Boecio su único representante, si se exceptúan algunos traductores constantinopolitanos de menor importancia. El proyecto

13 Denzinger, *El magisterio de la Iglesia*, trad. Daniel Ruiz Bueno, (Herder, Barcelona 1959) p. 57, n.º 148.

14 Cf. el artículo de Alvarez Turienzo de la nota 12.

15 Cf. L. Minio-Paluello, 'Aristotle: Tradition and Influence', en Charles Coulston Gillispie (ed.), *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 1 (Charles Scribner's Sons, New York 1970) pp. 267-81.

de Boecio fue traducir y comentar todas las obras de Aristóteles que le eran accesibles. De hecho, tradujo las *Categorías*, el *De interpretatione*, los *Primeros analíticos*, los *Tópicos* y los *Sophistici elenchi*, y comentó los dos primeros, integrantes de la denominada *Logica vetus*.

La tercera fase de traducción latina de Aristóteles transcurre a lo largo de 150 años, entre 1130 y 1280, tiene lugar en múltiples centros esparcidos por Constantinopla, Sicilia, Italia, España, Grecia, Inglaterra y Francia, y acaba ofreciendo al lector latino la totalidad del *corpus aristotelicum*, salvo muy contadas excepciones. Por tanto, entre los siglos VI y XII la *forma mentis* del occidente latino no va a ser aristotélica, sino platónica y agustiniana, si bien hay un continuado esfuerzo por sistematizar ese pensamiento platónico desde los cánones de la lógica aristotélica.

Boecio se asignó a sí mismo el papel de intermediario entre la filosofía griega y el mundo latino. Su primera intención fue traducir todos los tratados de Aristóteles y todos los diálogos de Platón y demostrar con comentarios la concordancia fundamental entre las dos doctrinas. Y si bien no llevó a cabo este ambicioso proyecto, toda su obra es un intento de síntesis de la metafísica platónica con la lógica aristotélica. Esto lo va a intentar en muchos campos, y concretamente en el que aquí nos importa, el de la persona y la comunidad, creando fórmulas que van a tener una vigencia enorme a todo lo largo de la Edad Media. El tema de la comunidad, presente sobre todo en su tratado *De Trinitate*, va a ser desarrollado en una línea abiertamente agustiniana, cosa que no puede extrañar, sobre todo si se tiene en cuenta el hecho de que, ya en su preámbulo, Boecio apela abiertamente a San Agustín<sup>16</sup>. Con todo, hay en Boecio un claro intento de dimensionar este problema desde la lógica aristotélica. De aquí que para él la razón de la unidad intratrinitaria se halle en lo que denomina *indifferentia*, es decir, en el hecho de que de Dios no pueden predicarse diferencias específicas, o como Guillermo de Champeaux aclarará posteriormente, que en él lo universal es a la vez uno y común a varios individuos. Tal es la razón de que respecto de Dios nada sea predicable según los esquemas lógicos, y que por tanto escape también a todas las categorías metafísicas. «Todo lo que puede ser predicado cambia cuando se lo intenta predicar de Dios... En él la substancia no es verdadera substancia, sino ultrasubstancia; y lo mismo acontece con la cualidad y con todas las demás»<sup>17</sup>. Por otra parte, por *communitas* entiende Boecio la comunidad de substancia<sup>18</sup>. En consecuencia, la comunidad divina no puede ser entendida más que negativamente, como lugar en que se borran todas las distinciones de la lógica humana. Y dado que resulta imposible establecer en ella la diferencia específica, no podemos dar de ella una verdadera

16 Cf. ML LXIV, col. 1429 B.

17 «Atque haec cum quis in divinam verterit praedicationem, cuncta mutantur quae praedicari possunt... Substantia in illo non est vere substantia sed ultra substantiam. Item qualitas et caetera quae venire queunt...» (ML LXIV, col. 1252 A).

18 *Utrum Pater et Filius ac Spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur* (ML, LVIX, col. 1301 A).

«definición esencial». La comunidad intratrinitaria resulta, pues, indefinible. Pero si lo es el momento de unidad o de comunidad, también ha de serlo el de diversidad o personalidad. Y, en efecto, en su teología trinitaria Boecio no utiliza más que en un pasaje la palabra persona.

De 96 veces que aparece este término en sus escritos, 90 corresponden a su tratado cristológico (*Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*), una al tratado sobre la trinidad, y cinco a los otros opúsculos y a la *Consolatio philosophiae*<sup>19</sup>. Por otra parte, en el texto sobre la Trinidad en que aparece la palabra persona, el que lleva por título *Utrum Pater et Filius ac Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*, queda bien claro que el término persona se utiliza de modo aproximativo e impropio, como impropia y aproximativa es la designación de la unidad divina como simplicidad substancial. «El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no se predicán substancialmente de la misma divinidad, sino de un modo distinto. Pues si se tratara de una predicación substancial, cada uno se predicaría a la vez de cada uno y de todos. Por tanto, es claro que se trata de una predicación *ad aliquid*: el Padre es Padre de alguien; el Hijo es Hijo de alguien, y el Espíritu es Espíritu de alguien: de modo que no se puede atribuir substancialmente la Trinidad de Dios. El Padre no es la Trinidad: pues el que es Padre no es el Hijo ni el Espíritu Santo; de la misma manera, el Hijo no es la Trinidad, ni el Espíritu Santo es la Trinidad. La Trinidad consiste en la pluralidad de personas, y la unidad en la simplicidad de la substancia»<sup>20</sup>.

En el fondo, así como la unidad de Dios es, más que substancial, suprasubstancial (suprasubstancial, si se entiende el término substancia en el sentido aristotélico, como muy frecuentemente lo hace Boecio; pero es claro que cuando habla de substancia en el *De Trinitate* utiliza la expresión en otro sentido, el de substancia trascendente, típico de la corriente neoplatónica), así también la Trinidad divina es, más que personal, suprapersonal, sobre todo si la persona trata de definirse por medio de las categorías aristotélicas, como hace Boecio en el *De duabus naturis*. El concepto de persona, pues, no resulta definible más que a nivel intramundano. Y es a este preciso nivel al que Boecio propone su clásica definición, bien que aplicada a Jesucristo, que aunque Dios,

19 Cf. Ghellinck, 'L'entrée d'essentia, substantia et autres mots apparentés dans le latin médiéval', *Archivum latinum aevi medii*, XVI (1941) p. 102.

20 «Ex his igitur intelligimus Patrem, Filium ac Spiritum sanctum non de ipsa divinitate substantialiter dici, sed alio quodam modo. Si enim substantialiter praedicaretur, et de singulis et de omnibus singulariter diceretur; haec vero ad aliquid dici manifestum est: nam et Pater, alicujus pater est; et Filius, alicujus Filius; et Spiritus, alicujus spiritus: quo fit ut nec trinitas quidem substantialiter de Deo praedicetur. Non enim Pater Trinitas, qui enim Pater est, Filius ac Spiritus sanctus non est; nec Trinitas Filius, nec Trinitas Spiritus sanctus, secundum eundem modum; sed Trinitas quidem in personarum pluralitate consistit, unitas vero in simplicitate substantiae» (ML, LXIV, col. 1302, A-B). La consecuencia que Boecio saca de aquí es que la persona no es un atributo sustancial de Dios: «Quod si personae divisae sunt, substantia vero indivisa, necesse est, vocabulum quod ex personis originem capit, id ad substantiam non pertinere. At Trinitatem personarum diversitas fecit; Trinitas igitur non pertinet ad substantiam» (ML, LXIV, col. 1302 B).



es formalmente hombre y por tanto puede ser definido por medio de las categorías propias de la lógica y la metafísica aristotélicas. El texto latino fundamental dice: *Quocirca si persona in solis substantiis est atque in his rationalibus, substantiaque omnis natura est, nec in universalibus sed in individuis constat, reperta personae est igitur definitio: persona est naturae rationabilis (var. rationalis) individua substantia*<sup>21</sup>. Las dificultades de traducción e interpretación de este texto son conocidas. Como afirma Nédoncelle<sup>22</sup>, todo resultaría claro si se suprimieran cuatro palabras: *substantiaque omnis natura est*, para las que se han propuesto múltiples hipótesis. La cuestión es importante, pues en ella se ventila el sentido que debe darse a los términos *substantia* y *natura* de la famosa definición. Lo más lógico es traducir la frase así: «toda la substancia es una naturaleza», pero tomando el término naturaleza según la cuarta y última de las acepciones que de ella da el propio Boecio en el capítulo primero. El oro, decimos, no tiene la misma naturaleza que la plata, dando al término naturaleza el sentido de diferencia específica que da forma a cada cosa (*nautra est unamquamque rem informans especifica differentia*)<sup>23</sup>. Así entendida la frase citada, la traducción completa del texto sería la siguiente: «Si, por una parte, la persona se encuentra solamente en las substancias, y sólo en aquéllas en que están dotadas de razón; si, por otra parte, toda substancia es una naturaleza, es decir, tiene una diferencia específica; y si, en fin, la persona no se da en los seres universales, sino en los individuos, entonces hemos encontrado la definición de persona: persona es la substancia individual de una naturaleza racional». Todo el párrafo, pues, va destinado a establecer las condiciones necesarias y suficientes para que sea posible dar de la persona una definición acorde con los cánones aristotélicos de la «definición esencial» por género próximo y diferencia específica. La definición esencial de «persona» se compone de un género próximo, «substancia individual» y una diferencia específica, «de naturaleza racional». Con lo cual queda claro que aquí el término naturaleza tiene la connotación de diferencia específica.

Tras esto, Boecio hace una interesantísima disquisición sobre los términos griegos y latinos tocantes a la persona. La palabra *persona* evoca en latín, dice, la máscara a través de la cual hablan los actores de teatro, por lo que su utilización filosófica no deja de ser problemática. El equivalente griego de *persona* sería *prósopon*, que tiene los mismos inconvenientes. Pero los griegos tienen una expresión mucho mejor para denotar la misma idea, la de *hypóstasis*. Es lástima, continúa nuestro autor, que el latín no disponga de una palabra tan precisa y a la vez tan usual. Nosotros no podemos traducir exactamente la *hypóstasis* griega más que uniendo dos términos cultos: *individua substantia*. «De forma altamente expresiva, los griegos han denominado *hypóstasis*

21 PL, LXIV, col. 1343 C.

22 Cf. su excelente trabajo, 'Les variations de Boèce sur la personne', *Revue des sciences religieuses*, XXIX (1965) pp. 201-38, después recogido en el libro M. Nédoncelle, *Intersubjectivité et ontologie* (Paris-Louvain 1974) pp. 235-71.

23 PL, LXIV, col. 1342 B.

a la subsistencia individual de una naturaleza racional; nosotros, por indigencia de términos, hemos tenido que optar por una designación figurada: lo que ellos expresan por *hypóstasis* nosotros lo denominamos persona. Pero la lengua griega es más sutil; en ella la *hypóstasis* es la subsistencia individual»<sup>24</sup>. ¿Pero qué es propiamente una subsistencia? *¿Individua subsistentia* es sinónimo de *individua substantia*? Ciertamente, sí; más aún, para Boecio es equiparable a *substantia* a secas, que en su lenguaje es ya substancia individual. «Donde propiamente se dan las subsistencias es en los seres universales, pero donde toman substancia es en los seres particulares. De aquí que las subsistencias que tienen el modo particular de substancia sean rectamente denominadas hipóstasis»<sup>25</sup>. En consecuencia, la traducción exacta de *hypóstasis* es *individua subsistentia* o *substantia*, en tanto que la simple *subsistentia* es la traducción de otro término griego, el de *ousiósisis*<sup>26</sup>. Y la definición de persona puede tomar la forma siguiente: «substancia racional». «Pues, hablando con popiedad, subsistencia y substancia no son términos sinónimos. Subsiste, en efecto, aquello que no tiene necesidad de accidentes para poder existir. Es substancia, por el contrario, lo que procura a lo demás, es decir, a los accidentes, un sujeto que les permita existir. De aquí que los géneros y las especies subsistan, ya que carecen de accidentes. Sin embargo, los individuos no son propiamente subsistentes, sino substanciales; y ello no porque tengan necesidad de los accidentes para ser, sino porque se encuentran ya informados por sus diferencias propias específicas. Las substancias suministran a los accidentes aquello que les hace capaces de existir, es decir, de sujeto»<sup>27</sup>. De aquí la conclusión de Boecio: «El hombre posee una esencia (*ousia*), una subsistencia (*ousiósisis*), una substancia (*hypóstasis*) y una persona (*prósopon*). Tiene *ousia* o esencia, puesto que es; tiene *ousiósisis* o subsistencia, puesto que no es en un sujeto; tiene *hypóstasis* o substancia, puesto que es la substancia de las demás cosas que no son subsistentes (*ousiósisis*); y tiene *prósopon* o persona, puesto que es un individuo racional»<sup>28</sup>.

24 «Longe vero illi (Graeci) signatus naturae rationalis individuum subsistentiam *hypostáseos* nomine vocaverunt; nos vero, per inopiam significantium vocum, translationem retinimus nuncupationem, eamque quam illi *hypóstasis* dicunt, *personam* vocantes. Sed peritior Graecia sermonum *hypóstasis* vocat individuum subsistentiam» (PL, LXIV, col. 1344 A).

25 «Quocirca cum ipsae subsistentiae in universalibus quidem sint, in particularibus vero capiant substantiam, jure subsistentias particulariter substantes *hypostáseis* appellaverunt» (PL, LXIV, col. 1344 B).

26 Cf. Nédoncelle, *op. cit.*, p. 253.

27 «Neque enim pensius subtiliusque intuenti idem videbitur esse subsistentia quod substantia... Subsistit enim, quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget; substat autem id quod aliis accidentibus subjectum quoddam, ut esse valeant, subministrat; ... itaque genera vel species subsistunt tantum, neque enim accidentia generibus speciebusve contingunt. Individua vero, non modo subsistunt, verum etiam substant: nam neque ipsa indigent accidentibus, ut sint; informata enim sunt jam propriis et specificis differentiis et accidentibus, ut esse possint ministrant, dum sunt scilicet subjecta» (PL, LXIV, col. 1344 B-C).

28 «Est igitur et hominis quidem essentia, id est *ousia*, et subsistentia, id est *ousiósisis*, et *hypóstasis*, id est subsistentia, et *prósopon*, id est persona: *Ousia* quidem atque essentia, quoniam est; *ousiósisis* vero atque subsistentia, quoniam in nullo subiecto est; *hypóstasis* vero atque substantia, quoniam subest caeteris, quae subsis-

Boecio es el gran representante de la primera etapa de asimilación de la teología metafísico-especulativa griega en el tema de la comunidad y, sobre todo, en el de la persona. Su logro más característico es la consecución de una definición auténticamente metafísica de la persona, que va a ser continuamente usufructuada a todo lo largo del desarrollo de la teología especulativa occidental. Pero no es la única. En efecto, en el siglo XII se inicia una segunda etapa de recuperación de la teología griega que va a traer novedades muy importantes a nuestro tema. La patrología griega en general, y en particular el Pseudodionisio cobran actualidad<sup>29</sup>. Escoto Erigena afirma que los griegos fueron más agudos y se expresaron con mayor exactitud<sup>30</sup>, e invita a seguir al Pseudodionisio<sup>31</sup>. Verdad es que hay autores, como Ricardo de San Víctor, que se resisten y hasta se niegan a seguir esta nueva tendencia. Ricardo rechaza expresamente la terminología griega: *Ut autem de nomine hypostasis taceamus, in quo, secundum Hieronymum, veneni suspicio est, ut, inquam, de nomine graeco taceamus qui graeci non sumus*<sup>32</sup>. «En esta frase, con aire de desprecio escrita, nos revela Ricardo todo un mundo. Rechaza la palabra griega *hypostasis* y afirma que la latina *persona* no ha surgido al azar, por una motivación humana aunque es verdad que la utilizaron los Padres, *ut responderen quaerentibus quid tres illi in Trinitate essent, cum tres deos esse respondere non possent* (*De Trin* 4,5), sino que ha sido el Espíritu Santo quien la ha suscitado: *nomen personae nullatenus assignatum est sine instinctu divino et Spiritus Sancti magisterio* (*De Trin* 4, 5). El mismo Espíritu ha querido su difusión, por eso está en la boca de todos los creyentes, mientras las nuevas resultan ininteligibles incluso para sus importadores: *nomen personae in ore omnium, etiam rusticorum, versatur, nomen vero subsistentiae nec ab omnibus saltem litteratis agnoscitur* (*De Trin* 4, 4)»<sup>33</sup>.

Ricardo de San Víctor, pues, rechaza expresamente la terminología griega sobre la trinidad y hasta el mismo contenido teológico que con esa terminología trata de expresarse: *graeci non sumus*, dice a propósito de la teología trinitaria. Pero eso no quiere decir que no participara del clima general de su época de renovación teológica, ni que en su obra esté ausente la temática neoplatónica y la teología griega. Muy al contrario, se sabe con toda certeza que sus obras *De praeparatione animi ad contemplationem* o *Benjamin minor* y *De gratia contemplationis* o *Benjamin maior*, están claramente influenciadas por el neoplatonismo, sin duda recibido a través de Boecio. También existe con toda certeza este influjo neoplatónico en su tratado *De Trinitate*, pero de ahí no puede concluirse, como hasta hace relativamente pocos años ha sido habitual, que la teología trinitaria de Ricardo esté directamente inspirada en los

*tentiae non sunt, id est ouióseis; est prósopon atque persona, quoniam est rationabile individuum»* (PL, LXIV, col. 1345 A).

29 Cf. M. D. Chenu, *La Théologie au XII<sup>e</sup> siècle* (Vrin, Paris 1957) pp. 368-85.

30 E. Erigena, *De divisione naturae*, V, 35: PL, CXXII, col. 955.

31 Cf. PL, CXXII, col. 458.

32 *De Trinitate*, IV, 4: PL, CXCVI, 932 C. Cf. O. González de Cardedal, *Misterio trinitario y existencia humana* (Rialp, Madrid 1966) pp. 330 ss.

33 O. González, *Misterio trinitario...*, pp. 342-43.

Padres Griegos y sea la definitiva asimilación por el mundo latino de las más importantes tesis de aquéllos sobre el misterio trinitario. Esta opinión, que tan popular hicieron los clásicos estudios de Régnon<sup>34</sup>, Stohr<sup>35</sup>, Schmaus<sup>36</sup>, Ottaviano<sup>37</sup>, se halla formulada con una extremosidad que los modernos estudios de Dumeige<sup>38</sup>, Salet<sup>39</sup>, etc. han hecho insostenible. Pero tampoco puede defenderse hoy la tesis contraria, según la cual la teología trinitaria de Ricardo sería fundamental y hasta exclusivamente latina, más concretamente, agustiniana. La realidad parece aquidistar de estos extremos. Ricardo no es un simple expositor de la teología trinitaria latina, ni tampoco un traductor de la doctrina que sobre la Trinidad habían elaborado los Padres Griegos, sino un pensador muy original, «con razón se le ha llamado varias veces el pensador más original de la Edad Media»<sup>40</sup>, que elabora su tratado trinitario inmerso en un mundo teológico, el latino, pero que ya no es exactamente en de San Agustín, ni tan siquiera el de Boecio, sino el del siglo XII, por tanto en un momento de fuerte resurgir del neoplatonismo y de las ideas griegas.

En este clima juvenil de confrontación ideológica y a la vez de máxima creatividad acuño Ricardo un término fundamental, el de *existentia*. No hay duda de que se procedió con alguna ligereza hace años cuando se quiso hacer derivar directamente esta palabra del modo que cuanto más «es», más se difunde<sup>41</sup>. La *existentia* ricardiana no consiste en la *difussio* del Pseudo-Dionisio; es más bien «efusión» del amor liberal o *agápe* que difusión entendida como tensión natural del éros. La raíz y la clave para explicar las divinas personas está en la «donación» personal del *agápe*<sup>42</sup>; tal es el sentido exacto del término *existentia*. Ricardo «llamó a la naturaleza *sistentia*; y la persona es el modo de tener naturaleza; su origen, el *ex*. Y creó entonces la palabra *existentia* como designación unitaria del ser personal. Aquí existencia no significa el hecho vulgar de estar existiendo, sino que es una característica del modo de existir: el ser personal. La persona es alguien que es algo por ella tenido para ser: *sistit* pero *ex*. Este *ex* expresa el grado supremo de la unidad del ser, la unidad consigo mismo en intimidad personal. Aquí la unidad personal es el principio y la forma suprema de unificación: el modo de unificarse la naturaleza y sus actos en la intimidad de la persona. La palabra intimidad está tomada aquí en sentido etimológico: significa lo más interior y hondo, en este

34 Th. de Régnon, *Études de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, 4 vols. (Paris 1892-1898). Cf. vol. 2, p. 240.

35 A. Stohr, *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura* (Münster 1923).

36 M. Schmaus, *Augustinus und die Trinitätslehre Wilhelms von Ware* (Köln 1930) p. 315; *Ibid.*, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münster 1930).

37 C. Ottaviano, *Ricardo di S. Vittore, la vita, le opere, il pensiero* (Roma 1933).

38 G. Dumeige, *Richard de Saint Victor et l'idée chrétienne de l'amour* (Paris 1952).

39 Cf. su Introducción a Richard de Saint-Victor, *La Trinité* (Du Cerf, Paris 1959) pp. 7-48.

40 Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, ed. cit., p. 402. La frase procede de A. Stohr, *op. cit.*, p. 31, y desde entonces ha sido repetida con frecuencia.

41 Cf. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 413.

42 Cf. Ricardo de San Víctor, *De Trin.* I, 3: PL, CXCVI, col. 892 A-B.

caso la subsistencia personal. Por ser persona, todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza, y además a alguien que puede compartirla. La persona está esencial, constitutiva y formalmente referida a Dios y a los demás hombres (cf. *NHD*, 419). Comprendemos ahora que el *éros* de la naturaleza reviste un carácter nuevo. La efusión y expansión del ser personal no es como la tensión natural del *éros*: se expande y difunde por la perfección personal de lo que ya se es. Es la donación, la *agápe* que nos lleva a Dios y a los demás hombres»<sup>43</sup>. En todo ser personal hay, por tanto, dos dimensiones: «aquello que se es (*quod sistit, sistentia*) y una relación de origen (el *ex*, de donde me viene a mí mi naturaleza)»<sup>44</sup>.

Vengamos desde ahí a la definición de «persona». Boecio era consciente de que su definición, de corte aristotélico, no servía para la Trinidad sino sólo para las naturalezas racionales intramundanas, incluida la de Cristo. Ricardo, que no se plantea directamente el problema de la persona de Cristo, sino el de las personas intratrinitarias, se ve en la necesidad de abandonar aquella definición, o mejor, de corregirla a fin de hacerla también aplicable al caso, que no es accidental, sino más bien paradigmático, de las personas trinitarias. En el capítulo 21 del libro cuarto, titulado «Definición de la persona, no de cualquiera sino sólo de la creada», Ricardo somete a una crítica implacable la definición de Boecio. Dice: «Consideremos ahora si la definición de persona dada por Boecio puede aplicarse a todos y solos los que se debe aplicar, pues si se hallase que ella resulta suficiente y general, entonces no hay necesidad de buscar otra. Pero una definición, para que sea perfecta, debe abarcar todas y solas las cosas que se tratan de definir. Pues a fin de que sea perfectamente adecuada a la realidad es preciso que abarque hasta los fines de lo definido, pero no que exceda de ellos, de modo que convenga a todos y solos y que pueda convertirse con la realidad. Boecio definió la persona como sustancia individual de naturaleza racional. Para que esta definición sea general y perfecta se necesita que toda sustancia individual de naturaleza racional sea persona, y al contrario,

43 Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 421-22. He aquí la definición de existencia de Ricardo de San Víctor: «Nomen existentiae trahitur a verbo quod est existere. In verbo sistere notari potest quod pertinet ad considerationem unam, similiter per adjunctam praepositionem, ex, notari potest quod pertinet ad aliam. Per id quod dicitur aliquid sistere, primum remouentur ea quae non tam habent in se esse quam alicui inesse, non tam sistere, ut sic dicam, quam insistere, hoc est alicui subjecto inhaerere. Quod autem sistere dicitur, ad utrumque se habere videtur, et ad id quod aliquo modo, et ad id quod nullo modo habet subsistere, tam ad id videlicet quod oportet, quam ad id quod omnino non oportet subjectum esse. Unum enim est creatae, alterum increatae naturae. Nam quod increatum et, sic consistit in seipso, ut nihil ei insit velut in subjecto. Quod igitur dicitur sistere, tam se habet ad rationem creatae quam increatae essentiae. Quod autem dicitur existere, subintelligitur non solum quod habeat esse, sed etiam aliunde, hoc est ex aliquo habeat esse. Hoc enim intelligi datur in verbo composito ex adjuncta sibi praepositione. Quid est enim existere nisi ex aliquo sistere, hoc est substantialiter ex aliquo esse? In uno itaque hoc verbo existere, vel sub uno nomine existentiae, datur subintelligi posse, et illam considerationem quae pertinet ad rei qualitatem et illam quae pertinet ad rei originem» (*De Trin* IV, 12: PL, CXCVI, cols. 937 D - 938 A).

44 Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, ed. cit., p. 452.

que toda persona sea sustancia individual de naturaleza racional. Me pregunto si la sustancia divina, aún no siendo sino una sola, es individual. Pues que esta sustancia consista en trinidad de personas, lo creemos sin dudar... Por tanto, si de la divina sustancia decimos que es individual, entonces resultaría que otra sustancia individual de naturaleza racional sería algo que no es persona. Y puesto que según esa definición la Trinidad en que consiste la sustancia divina ni es personal ni puede denominarse propiamente así, esa definición de persona no parece que pueda aplicarse a solas las personas. Si por el contrario no hace falta decir de esta sustancia que es individual, entonces ciertamente existe una persona que siendo divina no es sustancia individual. En consecuencia, esa definición de persona no puede convenir a todos, ya se afirme o se niegue que la divinidad sea sustancia individual; por tanto, tal definición no es suficientemente general»<sup>45</sup>.

Lo que ya había advertido el propio Boecio, a saber, que su definición de la persona no era aplicable a la Trinidad, se hace tesis explícita en Ricardo. Claro que éste añade algo que nunca hubiera aceptado Boecio, a saber, que su definición de persona no era válida, dado que no servía para designar todas y solas las realidades que llamamos personales, incluidas las divinas. A esta objeción de Ricardo habría respondido Boecio diciendo que de las realidades extramundanas, y concretamente de la realidad divina, no pueden darse definiciones esenciales (por tanto, que el ámbito de la lógica aristotélica es única y excusivamente el de las realidades mundanas), así como quizá tampoco puede atribuirse el término de persona a la Trinidad, o al menos no en el mismo sentido en que se habla de persona a propósito de los hombres. Pero Ricardo, menos aristotélico que Boecio, cree superables esas dificultades y considera, por tanto, posible la existencia de una definición, si no completamente adecuada, sí al menos más exacta del término persona. «No hay duda de que lo infinito no puede definirse con propiedad; se podría sin embargo llegar a tener un cierto progreso en el conocimiento de la divinidad si intentáramos, siguiendo el ejemplo del Señor, bosquejar

45 «Consideremus nunc itaque, si placet, utrum data illa de persona definitio Boetii possit convenire omni et soli. Nam si inventa fuerit generaliter et sufficienter data, frustra procul dubio quaeritur alia. Definitio autem, ut perfecta sit, oportet ut totum et solum definiendae rei esse comprehendat. Nam, ut ex re nomen habeat, oportet ut se usque ad definiti fines extendat, nec excedat, ut conveniat omni et soli, et ut possit in seipsa converti. Est autem definitio Boetii de persona, quod est 'rationalis naturae individua substantia'. Ut itaque generalis sit atque perfecta, oportet ut rationalis naturae omnis substantia individua sit persona, et e converso omnis persona sit rationalis naturae individua substantia. Quaero itaque de substantia illa divina cum sit nonnisi una sola, quaero, inquam, utrum sit individua? Nam quod illa substantia sit quaedam personarum Trinitas, absque dubio creditur... Si igitur divina substantia dicenda est individua, aliqua rationalis naturae individua substantia erit aliquid quod non est persona. Nam Trinitas quae divina substantia est, nec persona est, nec persona recte dici potest. Juxta hoc itaque haec definitio personae non videtur soli personae posse convenire. Si vero illa substantia non est dicenda individua, constat pro certo quia aliqua persona est, quia divina, quae non est individua substantia. Definitio itaque ista personae non potest omni convenire, sive ergo esse, sive non esse individua substantia divina dicatur, dicata illa definitio generalis non esse prehenditur» (*De Trin* IV, 21: PL, CXCVI, 944 D - 945 B).

una descripción de la persona divina. Según el sentido de existencia que expusimos más arriba, nos atrevemos a decir que la persona divina es existencia incommunicable de naturaleza divina»<sup>46</sup>. Esta definición vale, según Ricardo, para toda persona, tanto divina como humana, pero sobre todo para las personas divinas, ya que es solamente desde ellas desde donde pueden formularse. Claro que su interpretación varía en un caso y en otro, precisamente porque la palabra clave, *existentia*, cobra un significado muy distinto. Toda persona se define como *existentia* porque está formalmente constituida por una «relación de origen» (*ex*) frente a su propia naturaleza (*sistentia*). Pero esa relación de origen tiene un significado muy distinto en las realidades finitas y en las infinitas. «En el hombre, persona finita, la naturaleza es algo que la persona tiene, pero que le está dado. En Dios su naturaleza no está tenida: la tiene por sí mismo. Por esto es persona infinita»<sup>47</sup>. La *subsistentia* de Boecio no abarca ninguno de estos dos sentidos, pero si hubiera de identificarse con alguno éste sería, indudablemente, el primero; es decir, sólo resulta aplicable, como el propio Boecio ya aclaró, a las personas creadas. Para Ricardo en este preciso término, el de *substantia*, es donde se halla la gran manquedad de la definición boeciana, y no en el otro, el de *individualis*, frente al de *incommunicabilis* que él propone. Hasta tal punto es esto así, que Ricardo no encuentra mayor dificultad en aceptarlo. «Según el modo de lo divisible y lo indivisible o individuo, podemos afirmar sin inconveniente que tan cierto como que toda persona creada es una sustancia individual de naturaleza racional, es que toda persona es una existencia individual de naturaleza racional»<sup>48</sup>. Lo que no obsta para que él siga prefiriendo el término *incommunicabilis* al de *individualitas*. Frente a la naturaleza, que es común, la persona se define como lo no comunicable o no común. Para Boecio lo común de las personas era *natura*, en tanto que para Ricardo es *sistentia*. Y esa *sistentia* no puede entenderse más que desde (*ex*) la persona o *existentia*. Lo personal no es una especificación o particularización de lo común a genérico (Boecio), sino que muy al contrario, lo común es el modo como lo personal se realiza. Sólo las personas tienen verdadera vida comunitaria, sólo ellas forman verdadera comunidad. Y a la inversa, sólo comunitariamente pueden las personas ser tales personas. Sólo desde la *ex-sistentia* es verdadera *sistentia* la naturaleza. Y sólo sistencialmente es posible la existencia.

46 «Procul dubio quod infinitum est digne definiri non potest; poterit tamen fortassis ad aliquem divinae cognitionis provectum prevenire, si studuerimus qualem Dominus dederit descriptionem, personae divinae assignare. Juxta illam itaque existentiae significationem quam superius exposuimus, non inconvenienter fortassis dicere poterimus, quod persona divina sit divinae naturae incommunicabilis existentia... Est autem existentia generalis quae sit omnibus substantiis communis, et est generalis solis et omnibus rationalibus communis... Non inconvenienter itaque dicere possumus, ut credimus, de divina persona, quod sit naturae divinae incommunicabilis existentia» (*De Trin* IV, 22: PL, CXCVI, 945 B-D).

47 Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, ed. cit., p. 426; cf. pp. 421-22.

48 «Iuxta hunc modum dividuum et individuum... poterimus fortassis non inconvenienter dicere quoniam quam verum est quod quaelibet creata persona est rationalis naturae individua substantia, tam verum est quod quaelibet persona est rationalis naturae individua existentia» (*De Trin* IV, 23: PL, CXCVI, col. 946).

Pero Ricardo de San Victor no fue más que un primer paso en el renacimiento de la teología metafísico-especulativa que se produce en los siglos XII y XIII. Entre los años 1180 y 1240, el periodo que media entre la muerte de Ricardo y el comienzo de la actividad docente de San Buenaventura<sup>49</sup>, se recoge en Europa toda una cosecha de orientalismo y se produce el renacimiento del Pseudo-Dionisio, tan importante para explicarse el modo exacto como la teología griega iba a ser inmediatamente asimilada por los escolásticos, en particular los franciscanos. Los hombres que más contribuyeron a este renacimiento de la teología griega fueron Gilberto Porreta, quien explícitamente afirma que mediante su trabajo espera ver disipadas las tinieblas del Occidente con la luz del Oriente, y Guillermo de San Teodoro, que si bien no conocía la letra griega, sí asimiló profundamente su espíritu, y que mandó transcribir y traducir las más importantes fuentes griegas<sup>50</sup>. De este modo, en la teología occidental comienzan a utilizarse con renovado interés las fuentes griegas, y muy en particular los conceptos fundamentales del neoplatonismo. Esto se advierte de modo paradigmático en la escuela franciscana. Alejandro de Hales, San Buenaventura, Duns Escoto, que encuentra su individualidad precisamente en la asimilación e incorporación de algunas de las más importantes ideas neoplatónicas propias de la teología griega, si bien cada vez más conjugadas con el aristotelismo<sup>51</sup>.

49 Cf. O. González, *op. cit.*, p. 360.

50 Cf. O. González, *op. cit.*, pp. 359-60.

51 «Con Plotino comienza en el tercer siglo de nuestra era el florecimiento del neoplatonismo, que es el ambiente cultural en el que empieza a desarrollarse la literatura cristiana. Dos corrientes en esta literatura se han hecho notar con relación al neoplatonismo: la occidental y la oriental. La occidental está representada ante todo por San Agustín. El mismo en el libro VII de sus *Confesiones* nos adentra en la intimidad de su espíritu que encuentra el camino de la verdadera filosofía en los escritos de los neoplatónicos. En el tema, sin embargo, que nos ocupa, es decir, en la metafísica del 'Bien', San Agustín no sigue de cerca las huellas de la corriente platónica que venimos historiando. Elabora por su cuenta, y bebiendo en otras fuentes que las platónicas, su conocida concepción trinitaria de corte psicológico que, indiscutiblemente, difiere de la corriente oriental de corte metafísico, no obstante las concordancias dogmáticas de fondo. En efecto, en su investigación sobre la Trinidad, San Agustín intenta aclarar el misterio de las procesiones y comunicaciones divinas a través de las operaciones del alma. Esta elaboración doctrinal la desarrolla al margen de toda la tradición platónica de la metafísica del 'Bien'. Por el contrario, la corriente oriental concibe primordialmente las procesiones divinas no como operaciones de la naturaleza, sino como *donaciones* de las personas: el Padre dona (comunica) la naturaleza al Hijo y por el Hijo al Espíritu Santo. Este especial relieve que la teología griega dio al concepto de *donación* en la explicación del misterio trinitario condujo a los dos grandes maestros franciscanos, Alejandro de Hales y San Buenaventura, a una interpretación de la vida trinitaria diversa de la meramente psicológica de San Agustín... San Buenaventura completa la visión psicológica trinitaria de San Agustín con la metafísica del 'Bien' que bebió en fuentes platónicas, en esta ocasión, distintas de San Agustín. Un anillo une la dirección de la teología griega en la interpretación de la Trinidad con la de San Buenaventura y de su maestro, Alejandro de Hales. Este anillo fundamental es el famoso San Dionisio Areopagita, hoy llamado rectamente Pseudo-Dionisio» (E. Rivera de Ventosa, 'La metafísica del Bien en la Teología de San Buenaventura', *Naturaleza y Gracia*, 1 [1954] pp. 15-16).



## 2. LA ESCUELA FRANCISCANA

La *Summa Theologica* atribuida a Alejandro de Hales está edificada sobre un autor fundamental, que se convierte en clave de todo el edificio: el Pseudo-Dionisio. Junto a él, un aristotélico, San Juan Damasceno. Ellos son las dos fuentes principales de inspiración griega de la obra. Claro que se trata simplemente de inspiración, no de pura copia, pues la *Summa Halensis* es una obra escrita en el siglo XIII, y por tanto tiene en cuenta múltiples factores que la dotan de novedad y hasta de originalidad respecto a los grandes teólogos griegos de los siglos III al V, algunos de los cuales factores son tan importantes como la influencia de los múltiples escritos filosóficos y teológicos de origen árabe y judío que empiezan a inundar las bibliotecas medievales. Por otra parte, y como ya he apuntado, no es toda la patristica griega la que influye en esta voluminosa obra, sino fundamentalmente el Pseudo-Dionisio. «La *Summa* es la primera obra en que la metafísica dionisiana juega un papel dominante absoluto. Se podría hablar incluso de una invasión arrolladora. No que no fuera conocida antes, evidente que sí, pero condicionar toda la sistematización a la teoría dionisiana del *Bonum diffusivum sui*, sólo ocurre por primera vez aquí»<sup>52</sup>. Lo cual le lleva, en puntos tan fundamentales como la teología trinitaria, al abandono de la línea psicológica agustiniana en aras de una interpretación más especulativa basada en la metafísica del *bonum*, muy en línea de la teología griega. «Al introducir la metafísica dionisiana del Bien, la perspectiva de la prueba trinitaria que surge tiene un carácter nuevo y distinto de las ricardianas... La Bondad divina es aquí la clave para la explicación de la Trinidad, de la encarnación, de la creación e incluso del orden moral. Frente a su predecesor, Guillermo de Auvergne, que ya pone el concepto de *ens secundum essentiam* como base de su teología, elige la *Summa* el concepto de Bien. Bien que es el nombre por antonomasia de Dios. En la polémica de larga repercusión... sobre el verdadero nombre de Dios (Ser-Bien), se decide por el segundo. Esa Bondad divina tiene dos manifestaciones fundamentales, emanación eterna de las personas y temporal de las criaturas. Sin embargo, no se mueve Alejandro en un plano esencialista al hablar de la bondad divina: no es la esencia lo que se difunde, pues entonces se difundiría de forma infinita, sino la esencia poseída por el Padre. En sí misma considerada no es difusiva, sino sólo en cuanto está en una persona, que no ha recibido de otra. Este "ser no de otro" sino "ser en sí mismo y desde sí mismo" hace a la persona del Padre infinitamente fecunda. Con esta distinción se libera desde el comienzo de toda mancha de esencialismo, por quedar todo de algún modo personalizado, centrado en el Padre»<sup>53</sup>.

52 O. González, *op. cit.*, p. 375.

53 O. González, *op. cit.*, pp. 376-77. C. Enrique Rivera, 'La metafísica del Bien...', pp. 22-23, donde se sintetiza la teología trinitaria de la *Summa Halensis* con el siguiente texto de Régnon: «Les processions divines ne sont donc pas simplement le jeu des facultés d'une nature intelligente et voulante. Leur source est plus profonde. Elles partent de la substance même sur laquelle, d'après notre mode de concevoir, s'appuient les facultés d'intelligence et de volonté. Cette source n'est autre que l'Être même de Dieu, en tant qu'il est Bon; et, par conséquent, dans la distribution

El naturalismo del *bonum* dionisiano queda así elevado a un orden personal, con lo que la *Summa Halensis* enlaza con lo mejor de la teología griega. «Las tres personas, dice San Gregorio Nacianceno, marchan hacia el Uno (*prós hén*). Las tres juntas no hacen sino expresar de un modo completo que Dios es acto opuro. Las tres personas son, en frase de San Cirilo, "maneras de existir" (*trópoi tes hypárxeos*), donde "manera" no significa modos como el ser subsiste sino estados o estadios personales del ser divino, la manera como Dios vive personalmente en una naturaleza una. El Padre, como principio; el Hijo, como perfección o poder, y el Espíritu Santo, como identificación actual. Por esto dice Alejandro de Hales que el ser divino no es, propiamente hablando, ni universal ni singular, sino que tiene algo de ambas cosas: universal, en cuanto a su expansibilidad; individual, en cuanto a su completa determinación. Contra todo triteísmo, la *perikhóresis*, la circumincesión es el modo de producir y mantener la unidad del ser divino como acto puro»<sup>54</sup>. Un acto que en la *Summa Halensis* se realiza en la persona del Hijo como generación natural y en la del Espíritu Santo como aspiración liberal<sup>55</sup>.

En una teología como la de la *Summa Halensis*, que parte de la idea de Bien como fuente de explicación de toda la doctrina de la persona, ésta ha de definirse obligatoriamente como bondad, como amor. El Padre es la bondad (*bonum, bonitas*) personificada<sup>56</sup>. Por eso las personas divinas tienen como fuente el *bonum*, que se difunde al Hijo como amor natural o de generación y al Espíritu como amor liberal o de efusión. Hasta cierto punto el primero se identifica con el amor-*éros* y el segundo con el amor-*agápe*; pero sólo hasta cierto punto, pues el *Bonum* se constituye en el Padre como amor-personal, y por lo tanto como *agápe*. En Dios se identifican *éros* y *agápe*: todo es *agápe*. Este es el modo como los autores de la *Summa Halensis* cristianizan al Pseudo-Dionisio<sup>57</sup>. «A lo largo de todo el Nuevo Testamento discurre la idea de

logique des réalités divines, 'la Bonté descend avec l'Être et l'accompagne partout', en *Études de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, tomo II (Paris 1892) pp. 447 s. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, ed. cit., p. 433.

<sup>54</sup> Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, ed. cit., p. 433.

<sup>55</sup> «Communio boni non potest nisi duobus modis esse, scilicet vel per modum naturae —et haec est generatio vel productio generati a generante— vel per modum voluntatis —et haec est processio amoris ab amante» (*Summa Theologica*, Pars 1, inq. 2, tract. un., quaest. 3, cap. 7, sol: ed. Quaracchi, vol. 1, 1924, n.º 319, p. 469).

<sup>56</sup> «Summa bonitas, sicut est ipsa ratio productionis personae a persona in Patre et Filio, ita est ratio non-productionis in Spiritu Sancto. Sicut enim ratio summae bonitatis necessario ponit diffusionem unius in alium, ita ratio ipsius summae bonitatis excludit confusionem in diffusionem boni unius ad alium. Sed si poneretur quod Spiritus Sanctus haberet de se procedentem alium ratione summae bonitatis in eo, ita et ille alius haberet de se procedentem alium, et ita in infinitum; et infinitum necessario consequitur confusio diffusionis bonitatis, quam non recipit ratio summae bonitatis. Exigit igitur ratio summae bonitatis quod sit persona una in qua sit terminus diffusionis, sicut est una quae est principium diffusionis, et tertia quae est quasi medium diffusionis» (Alejandro de Hales, *Summa Theologica*, L. I, pars 1, inq. 2, tract. un., quaest. 3, ad 4. Ed. Quaracchi, vol. 1, 1924, n.º 319, p. 470).

<sup>57</sup> «Secundum Richardum de S. Victore dicendum quod sicut maxima caritas, quae non potest non intelligi in summo bono, necessario probat generationem Filii a Patre et est ratio ipsius generationis..., ita et ratio processionis Spiritus Sancti est

que Dios es amor, *agápe*. La insistencia con que vuelve la afirmación, lo mismo en San Juan (por ejemplo, Jo 3,31; 10,17; 15,9; 23,26; 1 Jo 4,8), que en San Pablo (así 2 Cor 13,11; Ef 1,6; Col 1,13; etc.), y la energía especial con que se emplea el verbo *ménein*, permanecer ("permaneced en mi amor"), son buen indicio de que no se trata de una vaga metáfora, ni de un atributo moral de Dios, sino de una caracterización metafísica del ser divino. Los griegos lo entendieron así unánimemente, y la tradición latina de inspiración griega, también... Los latinos de inspiración helénica distinguieron (*éros* de *agápe*) con un preciso vocabulario. El *éros* es el *amor natural*: es la tendencia que, por su propia naturaleza, inclina a todo ser hacia los actos y objetos para los que está capacitado. La *agápe* es el *amor personal* en que el amante no busca nada, sino que al afirmarse en su propia realidad sustantiva, la persona no se inclina por naturaleza, sino que se otorga por liberalidad (Ricardo de San Víctor y Alejandro de Hales). En la medida en que naturaleza y persona son dos dimensiones metafísicas de la realidad, el amor, tanto natural como personal, es también algo ontológico y metafísico. Por eso, el verbo *ménein*, permanecer, indica que la *agápe* es algo anterior al movimiento de la voluntad. La caridad, como virtud moral, nos mueve porque estamos ya previamente instalados en la situación metafísica del amor»<sup>58</sup>.

En consecuencia, la persona se define formalmente como amor-*agápe*, en tanto que la naturaleza se define como amor-*éros*. En el lenguaje de Alejandro de Hales esto equivale a decir que la persona es amor-voluntario o *caritas*, en tanto que la naturaleza es amor-natural<sup>59</sup>. Aunque en Dios ambos amores se identifican, en las criaturas las dos dimensiones del *bonum* son formalmente distintas. Las cosas, en tanto que naturales, proceden del *éros*. De aquí que también de las realidades naturales intramundanas, y no sólo de las personales, el principio metafísico fundamental sea el *bonum*. «La esencia de la causalidad es la bondad, decía Alejandro de Hales<sup>60</sup>... El fondo ontológico de la causalidad es un *agathón*, un *bonum*, y la manera finita de ejecutarse es una tensión. A ella llamaron los griegos *éros*, amor, tendencia del ser a su propia y natural perfección<sup>61</sup>. De ahí la interna implicación entre ser, unidad y bondad, que se expresa en la unidad más profunda del *éros*. Al ser, como bondad, lo llamaba Dionisio Areopagita una luz inteligible y una fuente inagotable. Tal vez la idea de irradiación recoja ambas imágenes<sup>62</sup>. El ser es

*praecipua*» (L. I, pars 1, inq. 2, trac. un, quaest. 1, tit. 2, cap. 5, resp.: ed. Quaracchi, vol. 1, n.º 311, p. 453).

<sup>58</sup> Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, ed. cit., pp. 409-11.

<sup>59</sup> «Cum bonitas sit communior quam natura et voluntas, sic bonitas duobus modis erit, quia est bonitas naturae et bonitas voluntatis, et haec est caritas» (L. I, pars 1, inq. 2, trac. un, quaest. 3, cap. 5, sol.; Vol. 1, n.º 317, p. 465).

<sup>60</sup> Cf. L. I, pars 2, inq. 2, tract. 1, quaest. 4, cap. 2, n.º 370: «Nam bonum est conditio generalis ipsius causae, quae est Deus». Cf. L. I, pars 1, inq. 1, tract. 4, quaest. 2, cap. 3 ad 4: n.º 142, p. 222.

<sup>61</sup> Cf. *Naturaleza, Historia, Dios*, ed. cit., p. 410.

<sup>62</sup> Citando al Pseudo-Dionisio, dice la *Summa Halensis*: «Sicut sol, qui apud nos est, non existimans vel arbitrio motus, sed ipso esse illuminat omnia quae suo participare lumine iuxta propriam possunt rationem: sic et bonum, quod supra solem est,

luz, pero lo es en el sentido de irradiación activa, de *éros*. Desde otro punto de vista: lo que constituye el ser es su unidad, y esta unidad es una actividad dirigida a realizarse a sí mismo, a realizar su propia forma. El bien es el principio mismo de lo que las cosas tienen, de aquello en que consisten; el ser de las cosas consiste en la "unión interna" con lo que ellas tienen; y esta unidad es una actividad unitaria y originante. Lo que llamamos la unidad del ser, vista desde fuera, no es, pues, sino la expresión de esta subordinación de lo tenido a la bondad y al *éros* mismo en que el sujeto consiste. La unidad expresa la primacía de la bondad sobre el ser. Por esto la causa es causa, porque es buena. Es principio porque es primero en el ser, y no al revés. Cuanto las cosas son, no puede ser entendido sino desde lo que tienen que *llegar a ser*, es decir, desde su bondad; realidad es su realización, su "llegar efectivo", su tender a ser sí mismas. su *éros*»<sup>63</sup>. El *éros* es, pues, el principio ontológico último de todas las realidades naturales intramundanas: por tanto, el principio formal y constitutivo de la *naturaleza del hombre* y de la *naturaleza de la sociedad*<sup>64</sup>. Y como la bondad natural se comunica por generación, resulta que el hombre y la sociedad naturales se constituyen por generación. La otra dimensión de la *bonitas* humana, la *agápe*, lo que Alejandro de Hales llama el amor-voluntario o *caritas*, es el principio formal y constitutivo de la *persona del hombre* y de la *sociedad de personas*, es decir, de la *comunidad*<sup>65</sup>. Persona y comunidad son así realidades que consisten en *agápe*; y pueden consistir en amor-*agápe* porque su realidad natural —individuo y sociedad— está constituida previamente por bondad, más en concreto, por amor-*éros*. Tal es la tesis de la *Summa Halensis*.

En un discípulo de Alejandro de Hales, San Buenaventura, esta doctrina adquiere perfiles muy significativos. Debemos al P. Enrique Rivera un planteamiento del tema de las fuentes del pensamiento bonaventuriano realmente esclarecedor, que supera la clásica actitud de concordismo con las tesis de Santo Tomás<sup>66</sup>. Como en la *Summa Halensis*, las fuentes de San Buenaventura son dos: de una parte, el aristotelismo, que podemos personificar en San Juan Damasceno, y de otra el platonismo, paradigmáticamente representado por el Pseudo-Dionisio. He aquí un texto fundamental: «A propósito de los nombres, aquellos que Dios se dio a sí mismo, puesto que él se entiende propiamente a sí mismo, son adecuados; y estos son el de *bien* y el de *que es*. De donde Dionisio ha querido ver en el nombre de *bien* el único nombre propio y principal;

tanquam obscuram imaginem omnibus entibus emittit bonitas totius radios» (L. I, pars 1, inq. 1, tract. 3, quaest. 3, cap. 2, art. 2, sol: Vol. 1, n.º 117, p. 184).

63 Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, ed. cit., pp. 417-18.

64 «Communicatio bonitatis, quae est per modum naturae, illa plena est et perfecta per generationem» (L. I, pars 1, inq. 2, tract. un, quaest. 3, cap. 5, sol: Vol. I, n.º 317, p. 465).

65 «Laus boni et eius perfectio ostenditur in communicatione, sed communicatio semper est unius ad alium, et ideo ubi est communio, semper est alius et alius» (L. I, pars. 1, inq. 2, tract. un, quaest. 3, cap. 5, sol: Vol. 1, n.: 317, p. 465). «Communio est per amoris affectum sive caritatem» (*Ibid.*, p. 466).

66 Cf. su excelente artículo, 'La metafísica del Bien en la Teología de San Buenaventura', en *Naturaleza y Gracia*, 1 (1954) 7-38.

el Damasceno, por el contrario, opina que sólo el nombre *que es* es el propio y principal; uno busca en el nombre la perfección, el otro la absolución, y ambos la propiedad»<sup>67</sup>.

El intento de toda la obra bonaventuriana consistió en conjugar el viejo platonismo con el nuevo aristotelismo, integrando ambos en una síntesis coherente. San Buenaventura pretendió lograr la síntesis, no por confusión de la doble fuente de pensamiento, sino mediante su adecuada articulación. Los problemas metafísicos permiten dos enfoques distintos y complementarios: en el primero de ellos, de carácter constitutivo (*secundum absolutionem*), San Buenaventura asume el aristotelismo; en el otro, de orden perfectivo (*secundum perfectionem*), es profundamente neoplatónico. En las últimas décadas del pasado siglo y en la primera mitad de éste, como consecuencia de la protección oficial del tomismo, los exegetas de la obra bonaventuriana (Longpré, Bissen, Gilson, Oromí, etc.) resaltaron excesivamente la dimensión constitutiva, de inspiración aristotélica, más acorde con el tomismo<sup>68</sup>, relegando la otra al orden de la ascética y la mística. Los propios escoliastas de la gran edición de Quaracchi fueron víctimas de este concordismo, tan perjudicial para la intelección de las intuiciones más originales del pensamiento de San Buenaventura. Se repetía una vez más el desenfoque que, según vimos, impidió durante tanto tiempo ver la auténtica dimensión metafísica de muchos conceptos de la patrología griega. Las obras de San Buenaventura que desarrollan el *ordo perfectionis* no tienen un carácter exclusivamente simbólico y místico, sino rigurosamente metafísico. El libro más logrado de San Buenaventura en este *ordo perfectionis* es sin duda el *Itinerarium mentis in Deum*, una auténtica obra de pensamiento y no sólo un libro de piedad. En él se ordena la realidad *secundum perfectionem*, de menos a más. El capítulo quinto lleva por título *De speculatione divinae unitatis per eius nomen primum, quod est esse*. El *esse* es el nombre primario en el orden de la constitución, pero no en el de la perfección, como lo demuestra el maravilloso capítulo sexto, *De speculatione beatissimae Trinitatis in eius nomine, quod est bonum*. En el orden de la perfección el bien es superior al ser. En el análisis de este *bonum*, San Buenaventura parte del *bonum diffusivum sui* dionisiano, pero transformándolo inmediatamente en un amor personal, el amor-agápe que desde el Padre se difunde al Hijo y al Espíritu Santo y crea la *communitas* trinitaria. «Si el bien es comunicativo, a mayor bien mayor comunicación, y a máximo bien máxima comunicación»<sup>69</sup>. Este amor se difunde finitamente en la creación, plas-

67 «Si loquamur de nominibus, quae Deus sibi imposuit, cum ipse se proprie intelligat, huiusmodi nomina sunt propria; et talia dicuntur *bonum* et *qui est*. Unde Dionysius videtur velle, quod illud nomen *bonum* solum sit proprium et principale; Damascenus vero, quod illud nomen *qui est* solum est proprium et principale; et unus attendit in nomine perfectionem, alter absolutionem, uterque tamen proprietatem» (*I Sent* d. 22, q. 3, corp.: I, 495 b. Citado por E. Rivera, 'La metafísica del Bien...', p. 27).

68 Cf. E. Rivera, 'La metafísica del Bien'..., pp. 36-38.

69 «Si enim bonum est communicativum, magis bonum magis communicativum et maxime bonum maxime communicativum» (*Comm Luc* 11, 13, n.º 34). Cf. O. González, *op. cit.*, pp. 117-43. «Para el Doctor Seráfico la idea del Bien —*bonum, bonitas*—

mándose en una doble forma: en los seres meramente naturales como *éros*, que se denomina *huella* en los irracionales e *imagen* en los racionales; y en los seres elevados al orden sobrenatural como *agápe* o *semejanza*. Esta escala cósmica ascendente y progresiva es la escala de difusión finita del amor infinito de Dios. En Dios no hay duda de que la personalidad y la comunidad consisten en *agápe*. En el hombre las cosas son más complejas. *Quoad absolutionem* la persona humana es un modo de naturaleza, la naturaleza racional e incomunicable, y la comunidad consiste primariamente en comunidad de naturaleza; el vínculo que une a la persona y a la comunidad es, pues, el *éros*. Pero si se analizan esos términos desde el *ordo perfectionis*, entonces resulta que la persona humana alcanza su perfección en el amor-liberal, en la *caritas* o *agápe*, y que la comunidad humana perfecta es aquella que el hombre perfecto, Cristo, fundó en la *agápe*, el *corpus mysticum*. Analicemos algo más estas proposiciones.

En primer lugar, persona y comunidad en Dios. Vimos cómo discutían Boecio y Ricardo de San Víctor a propósito de la definición de las personas divinas. San Buenaventura, espíritu profundamente asuntivo y conciliador, cree necesario terciar en la polémica. Conforme a lo enseñado por Boecio en el capítulo primero de su libro *De duabus naturis et una persona*, San Buenaventura define la naturaleza como «la diferencia específica que informa un ser cualquiera»<sup>70</sup>. La persona es, por el contrario, *rationalis naturae individua substantia*, como afirma Boecio, o *incommunicabilis existentia*, según la fórmula de Ricardo<sup>71</sup>. Ambas definiciones de persona son, para él, aceptables, ya que desde su punto de vista difieren más en el modo de decir que en el fondo. Lo importante es diferenciar nítidamente naturaleza de persona: la naturaleza significa el supuesto individual (Boecio) e incomunicable (Ricardo)<sup>72</sup>. Ya este último autor había establecido profundas relaciones entre la *individua-litas* de Boecio y su *incommunicabilitas*, hasta el punto de considerar intercambiable en su definición este último término con aquél. San Buenaventura procede de idéntica manera y, también como Ricardo, utiliza con preferencia el término de *incommunicabilitas*, sin duda más cercano a los esquemas neoplatónicos. «En Dios la substancia puede ser significada de diversos modos, a saber: como comunicable y como incmunicable. En cuanto comunicable es significada, en abstracto por

está a la raíz de toda la vida divina y, por consiguiente, es el Bien la última razón metafísica por la que Dios se comunica, tanto *ad intra* como *ad extra*» (E. Rivera, 'La metafísica del Bien...', p. 32). Cf. también, E. Rivera, 'Amour personnel et impersonnel chez Saint Bonaventure', en *Actes du Colloque Saint Bonaventure* (Paris 1970) pp. 191-203.

<sup>70</sup> «Natura est unamquamque rem informans specifica differentia». Cf. Enrique Rivera, 'Doble fuente histórica del concepto de naturaleza en San Buenaventura', en *La Filosofía della natura nel Medioevo*. Atti del III Congresso Internazionale di Filosofia Medioevale (Milano 1966) pp. 447-54.

<sup>71</sup> *I Sent* d. 25, a. 1, q. 2, corp: I, 441.

<sup>72</sup> Cf. *Quaestiones disputatae de Mysterio Trinitatis*, q. 2, a. 2, resp.: «Sciendum igitur, quod, ut dicit Boethius *De duabus naturis et una persona*, quod 'natura est unamquamque rem informans specifica differentia'; 'persona vero est rationalis naturae individua substantia' sive, ut dicit Richardus, 'incommunicabilis existentia'. Cf. también *III Sent* d. 5, a. 2, q. 2.

el nombre de esencia, y en concreto por el nombre de substancia; mas en cuanto incomunicable, o bien es significada como distinguible por el nombre de hipóstasis, o bien es significada como distinta por el nombre de persona. Dicho de otro modo: como distinta de cualquier modo, y entonces es hipóstasis, o como distinta notable y perfectamente, y entonces es persona. Los ejemplos de estos cuatro casos en la criatura son: *humanidad, hombre, algún hombre, Pedro*. El primer nombre dice la esencia; el segundo, la substancia; el tercero, la hipóstasis; el cuarto, la persona»<sup>73</sup>. En Dios, pues, la esencia y la substancia son lo comunicable o común, el momento de comunidad, y las hipóstasis y las personas son lo incomunicable o no común, el momento de personalidad. Esta incomunicabilidad no es en San Buenaventura, como tampoco en Ricardo, una nota negativa, sino formalmente positiva: *privatio illa magis est positio quam negatio*<sup>74</sup>; la *privatio communicationis* es una perfección, y por tanto una *entitas positiva*, lo que significa que en Dios el momento de personalidad tiene prioridad ontológica *quoad perfectionem* sobre el momento de naturaleza; es decir, que el movimiento intratrinitario va, *quoad perfectionem*, de las personas a la naturaleza, y no de ésta a aquéllas. Es, de nuevo, la tesis que desde Régnon se considera griega. No es que las personas nieguen la comunidad sino, muy al contrario, que la comunidad divina es siempre y sólo comunidad personal, *agápe*.

El caso del hombre es algo más complejo. En él hay por lo pronto una diferencia notable entre el orden de la constitución y el orden de la perfección, lo que no acontece en Dios. En el orden de la constitución o de la naturaleza, los momentos de personalidad y de comunidad se hallan en la misma relación que la substancia primera y la substancia segunda. A propósito de la doctrina bonaventuriana escribe Escoto: «Dice (Buenaventura) que substancia significa dos cosas. Unas veces se entiende por "substancia" la substancia segunda, es decir, la naturaleza y quiddidad, y otras veces la substancia primera o substancia. Aunque a propósito de la divinidad no pueda hablarse propiamente de substancia primera y segunda, sin embargo en la divinidad hay esencia y quiddidad, que se corresponde a la substancia primera de las criaturas»<sup>75</sup>. El momento de comunidad de los seres humanos, la substancia se-

73 «Et quoniam vera distinctio est in suppositis substantiae, manente essentia una; ideo necesse est, ibi multipliciter significari substantiam, scilicet ut communicabilem et incommunicabilem. Ut communicabilem, per modum abstractionis per nomen essentiae, et per modum concretionis per nomen substantiae; ut incommunicabilem vero, vel ut distinguibilem per nomen hypostasis, vel ut distinctam per nomen personae. Vel aliter, scilicet ut distinctam qualitercumque, et sic hypostasis; vel notabiliter et perfecte, et sic persona. Exempla horum quatuor sunt in creatura: *humanitas, homo, aliquis homo, Petrus*; primum essentiam, secundum substantiam, tertium hypostasim, et quartum personam dicit» (*Brev I, c. 4, n. 4*).

74 *I Sent d. 25, a. 2, q. 1, corp. I, 443*. Cf. A. Stohr, *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura*, I (Münster 1923) pp. 188-89. Cf. también E. Rivera, 'La metafísica del Bien...', pp. 23-38; Alejandro de Villalmonste, 'El argumento «ex caritate» en la doctrina trinitaria de San Buenaventura', en *Revista Española de Teología*, 53 (1953) pp. 521-47.

75 «Ait (Bonaventura) enim quod substantia accipitur dupliciter: uno modo dicitur 'substantia' de substantia secunda, quae est natura et quidditas, et alio modo dicitur

gunda es perfectamente diferenciable y distinto del momento de individualidad o substancia primera. En el orden de la constitución hay una preeminencia ontológica del segundo sobre el primero, como lo demuestra el clásico tema del principio de individuación, que S. Buenaventura no sitúa en la materia, ni en la forma<sup>76</sup>, sino en la conjunción actual de ambos coprincipios. «Es posible una tercera postura, bastante más plena, según la cual la individuación surge de la conjunción actual de la materia con la forma»<sup>77</sup>. Se ha afirmado con frecuencia que mediante esta teoría San Buenaventura concede al singular el máximo relieve compatible con los postulados del realismo aristotélico. Y es verdad, pero por una razón distinta a la que suele aducirse. La preeminencia del singular, y por tanto de la persona, viene exigida por el *ordo perfectionis*, hasta el punto de que en éste hay una anterioridad formal del momento de personalidad sobre el de comunidad, ya que la comunidad es a este nivel siempre y sólo —como en Dios— comunidad de personas, comunidad personal. En el hombre la comunidad sobrenatural, fundada en la *agápe*, es siempre, como en Dios, comunidad de personas. Por el contrario, hay comunidades naturales, fundadas en el *éros* —y en su correlato aristotélico, la *órexis*—, tanto entre los seres irracionales como entre los hombres, cuando éstos se hallan vertidos unos a otros no por razón de la *agápe* sino por la tendencia natural (*órexis*) o el impulso (*éros*)<sup>78</sup>.

En resumen: San Buenaventura intenta elevar su bellissimo edificio intelectual mediante la equilibrada combinación de dos fuentes distintas, la aristotélica y la platonizante. Esto le obliga a distinguir dos órdenes en la consideración metafísica de la realidad, el orden constitutivo (*quoad absolutiorem*) y el orden perfectivo (*quoad perfectionem*). Visto desde el primero, el Bien es un predicado trascendental del Ser; para el segundo el Bien, el Amor, es la esencia de Dios y el principio de toda otra realidad. Desde el punto de vista constitutivo, Dios es una naturaleza subsistente en tres personas; desde el perfectivo, en cambio, es el amor-*agápe* del Padre que se difunde en el Hijo y se expresa en el Espíritu. Las realidades creadas son obra de ese amor, que en los seres puramente naturales aparece como *éros* y *órexis*, y en los personales

de substantia prima, subsistente. Licet autem in divinis non sit proprie substantia prima et secunda, tamen in divinis est essentia et quiditas correspondens substantiae secundae in creaturis, et est ibi persona subsistens correspondens substantiae primae in creaturis» (*Lectura I*, dit. 26, q. un: *Opera Omnia*, XVII, pp. 328-29, Civitas Vaticana, 1968).

<sup>76</sup> *II Sent.*, d. 3, p. 1, art. 2, q. 3: II, 106-109.

<sup>77</sup> «Ideo est tertia positio satis plenior, quod individuatio consurgit ex actuali coniunctione materiae cum forma, ex qua coniunctione unum sibi appropriat alterum; sicut patet cum impressio vel expressio fit multorum sigillorum in cera quae prius erat una, nec sigilla plurificari possent sine cera. nec cera numeratur, nisi quia fiunt in ea diversa sigilla. Si tamen quaeras, a quo venit principaliter; dicendum, quod individuum est *hoc aliquid*. Quod sit *hoc*, principaliter habet a materia, ratione cuius forma habet positionem in loco et tempore. Quod sit *aliquid*, habet a forma. Individuum enim habet *esse*, habet etiam *existere*. Existere dat materiae formae, sed essendi actum dat forma materiae. Individuatio igitur in creaturis consurgit ex duplici principio» (*Ibid.*).

<sup>78</sup> Cf. M. M. Laurent, *Réalisme et richesse de l'amour chrétien. Essai sur Eros et Agape*, cap. 2, «Aristotle: amour ou désir?», cit., por E. Rivera, 'Amour personnel...', p. 202, nota 28.



como *agápe*. Analizadas desde el orden constitutivo, en las cosas creadas hay una prioridad ontológica del momento específico sobre la individualidad, de modo que la comunidad es anterior a las personas: de aquí que en las comunidades «naturales» haya una prioridad del bien común sobre el bien individual. En el orden perfectivo, sin embargo, la perspectiva se invierte, de modo que el amor liberal o amor-*agápe* de que son capaces las personas se convierte en raíz de la comunidad personal o comunidad de *agápe*. Esta comunidad personal no es natural, sino sobrenatural, vive en la tierra a semejanza de lo que es la vida trinitaria de Dios: es la comunidad del *corpus mysticum* <sup>79</sup>.

Pese a sus muchas diferencias, y a que en él la penetración del aristotelismo es incomparablemente mayor que en San Buenaventura, la doctrina de Duns Escoto sobre la persona y la comunidad se halla muy cercana a la de aquél y resulta prácticamente incomprensible si no se refiere a ella. No en vano la interpretación escotista de Aristóteles es profundamente platónica, o, si se prefiere, aviceniana. Como San Buenaventura, Escoto comienza estableciendo una distinción radical entre naturaleza y persona. «Anteriormente a todo acto del entendimiento, dice, se da la realidad de la esencia, por la que ésta es comunicable, y la realidad del supuesto, por la que éste es incommunicable; y anteriormente esta realidad no es *formaliter* aquella, o la una no es *formaliter* idéntica a la otra, según se expuso antes al precisar lo que significa el término *formaliter*» <sup>80</sup>. La naturaleza o esencia de una realidad cualquiera es, por tanto, formalmente distinta a su supuesto. El supuesto no hace referencia a la esencia, sino a la subsistencia. *Suppositum est singulare subsistens* <sup>81</sup>. Pero no es en esto lo único ni lo principal en que coinciden los planteamientos de San Buenaventura y de Escoto. Lo más importante es que para éste, como para aquél, la diferencia fundamental entre naturaleza y supuesto está en la *communicabilitas*: la naturaleza es comunicable, en tanto que el supuesto es incommunicable. Y como la *incommunicabilitas* es una propiedad negativa, la negación de la comunicabilidad, la doctrina escotista de la supositalidad ha sido clásicamente denominada «teoría del modo negativo». Así, Suárez afirma que para Escoto «el supuesto difiere de la naturaleza por algo negativo, y no por añadirle algo positivo;... para la razón de supuesto se requiere, además de la entidad total de la naturaleza, la negación de unión con otro o carencia del modo de existir en otro» <sup>82</sup>. El supuesto en general,

79 Cf. Enrique Rivera, 'San Buenaventura desde dentro', en *Naturaleza y Gracia*, 21 (1974) pp. 221-67.

80 «Ante omnem actum intellectus est realitas essentiae qua est communicabilis, et realitas suppositi qua suppositum est incommunicabile; et ante actum intellectus haec realitas formaliter non est illa, vel, non est formaliter eadem illi sicut prius exponitur est quid est formaliter» (Ord. L. I, dist. II, p. 2, n.º 403; la referencia a que alude el texto es al n.º 390).

81 *Lectura I*, dist. 2, pars 2, q. 1-4.

82 «Sed haec responsio declinat in opinionem Scoti statim tractandam, quod suppositum differat a natura per aliquid negativum, et non quia addat illi aliquid positivum; nam haec responsio supponit ad rationem suppositi, praeter totam entitatem naturae, requiri negationem unionis ad aliud seu carentiam modi existendi in alio» (*Disp. Met. disp. 34, sec. 2, n.º 5*).

y la persona en particular, se definen, pues, por la incomunicabilidad. «Cabe decir, pues, que nuestra naturaleza no es personalizada con personalidad creada por algo positivo como por razón formal. Más allá de la singularidad no se encuentra ninguna entidad positiva por la que la sustancia singular fuera completamente incomunicable. Sólo se añade a la singularidad la negación de la comunicabilidad o de la dependencia, es decir, el ser incomunicado»<sup>83</sup>. Lo cual quiere decir, naturalmente, que Escoto, como antes San Buenaventura, se decide resueltamente por la definición de Ricardo de San Víctor. *Ratio autem personae accipitur a Ricardo "De Trinitate": "Persona est rationalis naturae incommunicabilis substantia"»*<sup>84</sup>. Y quiere decir también que, como antes San Buenaventura, desvía el punto de gravedad de la definición. Para Ricardo, en efecto, toda ella giraba en torno al término *existentia*. Para San Buenaventura y Escoto, por el contrario, su término más importante es el de *incommunicabilis*, hasta el punto de que estos dos autores no creen ilícito sustituir la palabra *existentia* por la de *subsistentia* y aún por la de *substantia*, siempre que por tal se entienda la *substantia prima*. «Digo que hay algo común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, que se encuentra tres veces en ellos, y que se expresa por los nombres de persona o subsistente. Y afirmo que no se trata de segunda intención, ya que según Ricardo en el libro IV "De Trinitate", "la persona es la existencia incomunicable de una naturaleza intelectual"»<sup>85</sup>.

Ahora bien, el supuesto en general y la persona en particular no tienen un sólo modo de incomunicabilidad sino dos, así como tampoco la naturaleza o esencia es comunicable en una única forma, sino también en dos. «La naturaleza... se comunica de ambos modos y tiene una doble comunicabilidad, contraria a la doble incomunicabilidad del supuesto»<sup>86</sup>. La naturaleza puede ser comunicable, bien *per identitatem*, bien *per informationem*, y el supuesto incomunicable con la doble incomunicabilidad opuesta. «Algo se dice comunicable o por identidad, de modo que aquello que se comunica sea *ipsum* (es decir, el mismo ser al que se comunica), o por información, de modo que aquello que se comunica sea *ipso* (es decir, por el ser), pero no *ipsum* (es decir, no el ser mismo). Del primer modo el universal se comunica al singular, y del segundo la forma a la materia. De donde se sigue que en cualquier naturaleza, cuanto es de sí y por su propia razón de naturaleza, es co-

83 «Potest igitur dici quod nostra natura est personata personalitate creata, non aliquo positivo tanquam ratione formali; quia ultra singularitatem non invenitur aliqua entitas positiva, qua singulare complete sit incommunicabile, sed tantum singularitate superadditur negatio communicabilitatis sive dependentiae, quae est incommunicari» (*Quaestiones quodlibetales*, Q. 19, art. 3, n.º 63).

84 *Lectura I*, dist. 2, pars 2, q. 1-4.

85 «Ideo dico quod est aliquid commune Patri et Filio et Spiritu Sancto, quod tripliciter numeratur in eis, et hoc exprimitur nomine personae vel subsistentis. Et sic dico quod non dicit intentionem secundam, nam secundum Richardum IV 'De Trinitate', persona est existentia incommunicabilis in natura intellectuali» (*Lectura I*, dist. 23, q. un).

86 «Natura... utroque modo est communicabilis, et habet duplicem communicabilitatem, oppositam duplici incommunicabilitati suppositi» (*Lectura I*, dist. 2, pars. 2, q. 1-4).

municable en ambos modos: pues es, en primer lugar, comunicable a varios supuestos, cada uno de los cuales es *ipsum* (es decir, es la misma naturaleza), y lo es, además, como forma *quo* (forma por la que) el singular o el supuesto es quiditativamente ser o un sujeto que posee la naturaleza. El supuesto, por el contrario, es incommunicable con la doble incommunicabilidad opuesta»<sup>87</sup>. La comunidad de información es, pues, la que tiene la forma respecto de la materia en todo ser real, y la comunidad de identidad la que tiene la naturaleza (de aquí que Escoto la denomine *natura communis*) respecto de sus supuestos singulares. Pero esto que es verdad vistas las cosas desde la naturaleza, no lo es vistas desde el supuesto, pues éste es incommunicable, y por tanto no se reduce a la pura comunicabilidad de la naturaleza. Es la segunda parte de la cuestión. «Vista desde el supuesto, la naturaleza no se halla en la relación de un universal al singular, porque también en los accidentes se encuentra la singularidad sin que se dé en ellos la razón del supuesto. Mas no sólo en el orden de los accidentes se advierte que la naturaleza no se halla respecto al supuesto en la relación del universal al singular, sino también en el orden de la substancia, pues el Verbo asumió una naturaleza humana «átoma» o singular, según el Damasceno, pero sin embargo no asumió el supuesto de nuestra naturaleza»<sup>88</sup>.

Así pues, si la naturaleza tiene respecto del supuesto una *communicabilitas per identitatem*, el supuesto tiene respecto a la naturaleza una *incommunicabilitas per identitatem*. Junto a ella, tiene también una *incommunicabilitas per informationem*. «Tampoco se encuentra la naturaleza, vista desde el supuesto, como un *quo* (forma por la que) a un *quod* (sujeto que), pues a todo *quo* corresponde su propio *quod* (sujeto que) o *quis* (quién), de forma que la naturaleza, así como es un *quo*, tiene también su propio *quid* o *quis* que no le convierte en supuesto, y el supuesto, así como es un *quod* o *quis*, tiene también su propio *quo*, por el que es subsistente»<sup>89</sup>. Con lo que quedan esclarecidos los dos modos de incommunicabilidad del supuesto: tiene, en primer lugar, una incommunicabilidad *ex identitate*, ya que «el supuesto es singular por necesidad»<sup>90</sup>, y en segundo término posee una incommunicabilidad *ex informatione*, ya que «no puede ser *quo* (por el que) respecto de otro ser,

87 «Ubi sciendum quod communicabile dicitur aliquid vel per identitatem, ita quod illud cui communicatur sit 'ipsum', vel per informationem, ita quod illud cui communicatur sit 'ipso', non 'ipsum'. Primo modo universale communicatur singulari, et secundo modo forma materiae. Natura igitur quaecumque quantum est ex se et de ratione naturae est communicabilis utroque modo, videlicet pluribus suppositis, quorum quodlibet sit 'ipsum' —et etiam ut 'quo', tanquam forma, quo singulare vel suppositum sit ens quiditative, vel habens naturam; suppositum autem est incommunicabile duplici incommunicabilitate opposita» (Ord. I. d. II, nn. 379-80).

88 «Natura non se habet ad suppositum sicut universale ad singulare, quia in accidentibus etiam invenitur singularitas sine ratione suppositi, et in substantia nostra natura atoma assumpta est a Verbo, secundum Damascenum, non tamen suppositum nostrae naturae» (Ord. L. I, dist. II, n.º 378).

89 «Neque se habet natura ad suppositum sicut, 'quo' ad 'quod', nam cuicumque 'quo' correspondet proprium 'quod' vel 'quis', et ita, sicut natura est 'quo', ita habet proprium 'quod' vel 'quis' quod non contrahit ad suppositum, et sicut suppositum est 'quod' vel 'quis', ita habet suum proprium 'quo' quo subsistit» (Ord. L. I, dist. II, n.º 378).

90 «Suppositum de necessitate es singulare» (Ord. L. I, dist. II, n.º 378 in fine).

porque es subsistente, no pudiendo por ello ser acto de otro subsistente»<sup>91</sup>. Ambos modos de incomunicabilidad constituyen la razón formal de la supositalidad. Suárez lo expuso nitidamente: «Escoto, *In III dist.* 1, q. 1; *dist.* 6, q. 1; *In I*, *dist.* 13; *Quodl.* q. 19, a. 3, dice que el supuesto creado no añade a la naturaleza singular ninguna realidad positiva, sino sólo la negación de la dependencia actual (*incommunicabilitas per identitatem*) y la negación de la dependencia aptitudinal (*incommunicabilitas per informationem*) con respecto a algún supuesto; pues si la humanidad de Cristo no es supuesto se debe únicamente a que está unida de manera sustancial al Verbo y depende de El; luego la negación de esta dependencia pertenece a la razón de supuesto. Escoto añade que también es necesaria la negación de la dependencia aptitudinal por causa del alma racional, la cual no sólo es supuesto mientras permanece unida al cuerpo —ya que se encuentra en acto en un supuesto—, sino que tampoco es supuesto cuando está separada, sino sólo apta para depender de un supuesto, o más bien para entrar en composición con él. Y si se objeta que tampoco la humanidad de Pedro puede llamarse supuesto por ser apta para unirse, por ejemplo al Verbo divino, Escoto responde negando que sea apta, sino que únicamente no le repugna, lo cual equivale a decir que no es apta con una potencia y aptitud natural, sino sólo con una capacidad obedencial. Y cuando es asumida o unida en acto, aunque ciertamente conserve la misma negación de aptitud natural, pierde, empero, la negación de dependencia actual en virtud de la unión actual, y por ello deja de ser supuesto o persona»<sup>92</sup>. Y esto que se dice de los supuestos creados y de la persona de Cristo vale también, según Escoto, para las personas de la Trinidad. Más aún, la crítica implacable que Escoto hace de la definición de Boecio está basada, en primer lugar, en el hecho de que no es aplicable a las personas divinas<sup>93</sup>, y en segundo, que de ella se sigue, en el orden de lo

91 «Non potest esse 'quo' respectu alterius, quia est subsistens, non potens esse actus alicuius subsistentis» (*Ord L. I*, *dist.* II, n.º 378, *in fine*).

92 «Secunda opinio est Scoti, *In III*, *dist.* 1, q. 1, et *dist.* 6, q. 1, et *In I*, *dist.* 13, et *Quodl.*, q. 19, a. 3, qui ait suppositum creatum nihil rei positivae addere naturae singulari, sed solum negationem dependentiae actualis et aptitudinalis ad aliquod suppositum; humanitas enim Christi suppositum non est solum quia substantialiter est unita Verbo et ab illo pendet; ergo negatio huius dependentiae est de ratione suppositi. Addit vero Scotus etiam esse necessariam negationem aptitudinalis dependentiae, propter animam rationalem, quae non solum dum corpori unita est non est suppositum, quia actu est in supposito, verum etiam dum est separata suppositum non est, quia apta est pendere a supposito, seu potius illud componere. Quod si obiicias etiam humanitatem Petri non posse dici suppositum quia apta est uniri, verbi gratia, Verbo divino, respondet Scotus negando esse aptam, sed solum non repugnantem, quod est dicere non esse aptam potentia et aptitudine naturali, sed capacitate tantum obedientiali. Quando autem actu assumitur vel unitur, quamvis revera retineat eandem negationem aptitudinis naturalis, amittit tamen negationem actualis dependentiae per actualem unionem, et ideo desinit esse suppositum vel persona» (*Disp. Met.*, *Disp.* 34, *sec.* II, n.º 8).

93 «Et etiam non conveniret proprie Deo, quia individuum non est nisi ubi est dividuum, quod non convenit Deo; similiter, tantum proprie nomen personae conveniret homini, qui solus proprie dicitur rationalis» (*Ord L. I*, *dist.* 23, q. un. Según los editores, estas líneas no son de Escoto, aunque convienen con su pensamiento).

creado, la supositalidad del alma separada, y en el de lo increado, el carácter personal de la divinidad <sup>94</sup>.

Era precisa toda esta prolija exposición de la doctrina escotista de la persona, a fin de resaltar en ella el tema de la incomunicabilidad, de modo que ahora podamos pasar desde él al que directamente nos atañe, el de la comunidad. Resumiendo lo expuesto hay que decir que para Escoto la naturaleza es formalmente comunicable (*natura communis*), en tanto que la persona es formalmente incomunicable (*incommunicabilis substantia*). Esta fundamental importancia concedida a la comunicabilidad coloca a Escoto en la corriente neoplatónico-bonaventuriana. Pero, como ya insinuamos antes, la profunda penetración del aristotelismo hace que esta *communicabilitas* ya no se entienda completamente en el sentido del *bonum diffusivum sui* del Pseudo-Dionisio. Al estudiar el problema «de las personas y producciones en Dios», Escoto analiza el argumento según el cual «la virtud sumamente activa se difunde sumamente» <sup>95</sup>, así como el de quienes, fundándose en la naturaleza del bien, arguyen que «el bien es de suyo comunicativo» <sup>96</sup>. Siguiendo a los maestros franciscanos, Escoto acepta este principio, y asigna al *bonum* la doble causalidad eficiente y final; además, y siguiendo también la tradición franciscana, lo eleva a la categoría de *amor liberalis* o *agápe* <sup>97</sup>, pero se niega a ver en esta causalidad eficiente una «razón necesaria» de la Trinidad, al modo de San Buenaventura, pues para ello «sería necesario probar que la comunicación de una idéntica cosa o naturaleza es algo posible, porque si fuera imposible o contradictorio había que concluir que no puede darse una comunicación de bondad» <sup>98</sup>. Más que *communicatio*, lo que se da en la pura naturaleza es *communitas*; de ahí la idea de la *natura communis*. Bien entendido, que para Escoto en los seres personales además de la *communitas* natural hay una *communicatio* personal, basada en la *liberalitas* o *amor liberalis*, es decir, en la *agápe*. «Digo que en cualquier orden de sujetos agentes, y sobre todo en aquel en que el principio activo de suyo no es imperfecto, se llega a un último principio activo absolutamente perfecto, es decir, a un agente que obra por la plenitud de su perfección y se dice agente por liberalidad... Ahora bien, ninguno que obra por liberalidad realiza su acción para perfeccionarse a sí mismo en ella. Pues así como tratándose de acciones humanas es liberal aquel hombre que hace o da no esperando retribución, así también se dice liberal aquel agente que de ningún modo se perfecciona por su misma producción o por efecto producido» <sup>99</sup>.

94 «Quia sic sequeretur animam esse personam, quod est inconueniens, et deitatem esse personam» (Ord L. I, dist 23, q. un).

95 «Virtus summe activa summe se diffundit» (Ord L. I, dist. II, n.º 249).

96 «Bonum est de se comunicativum» (Ord L. I, dist. II, n.º 250).

97 Cf. Ord. L I, d. 2, p. 2, n.º 234.

98 «Opporteret probare quod communicatio eiusdem rei vel naturae esset possibilis, quia ad impossibile includens contradictionem non est potentia nec communicatio bonitatis» (Ord L. I, dist. II, n.º 256). Enrique Rivera, 'Hacia una fenomenología del amor en el pensamiento de J. Duns Escoto', en *Naturaleza y Gracia*, 13 (1966) pp. 289-314, esp. 302-3, 305-6 y 311-13.

99 «Dio quod in omni ordine agentitum, praecipue ubi principium activum de

En resumen, para Escoto la *communitas* es propiedad que pertenece a la naturaleza, en tanto que la persona es formalmente *incommunicabilis*. La «comunidad» es natural, no personal. Ahora bien, en el orden de las personas hay una comunicación de la bondad personal, de la *agápe* o *amor liberalis*, que funda un nuevo orden en la relación entre las personas: es el orden de la comunión, *communio*. Frente o sobre la comunidad natural está la comunión personal, basada en la efusión del amor liberal de *agápe*.

### 3. TOMAS DE AQUINO

La completa y definitiva penetración del *Corpus Aristotelicum* en el horizonte latino medieval acaece, como es bien sabido, en la primera mitad del siglo XIII, y se convierte en sistema teológico coherente en la obra de Santo Tomás de Aquino. La teología de Santo Tomás es radicalmente aristotélica, lo que no quiere decir que haya usufructuado todo Aristóteles, ni tan siquiera que su sistema esté fundamentado sobre lo mejor del pensamiento de aquél. Veamos, pues, el tratamiento que los temas de la persona y la comunidad reciben en una teología metafísico-especulativa de corte aristotélico, como es la de Santo Tomás de Aquino.

La adopción del aristotelismo como ideología teológica básica supone un radical cambio de horizonte de interpretación de la realidad. Toda la teología platonizante estructuraba la realidad entera a partir de la idea del Bien, un Bien que se difunde de modo increado e infinito en la Trinidad, y de forma creada y finita en los seres intramundanos. Para toda la corriente neoplatónica, Plotino, Proclo, Pseudo-Dionisio, *Liber de causis*, la *Summa Halensis*, San Buenaventura, el propio Escoto, el Bien divino es no sólo causa final de todos los seres, sino también su causa eficiente. Más aún, si todos los seres se ordenan finalmente al Bien divino (causa final), es porque él fue quien los hizo (causa eficiente). Hay que esperar a la irrupción del aristotelismo, y más concretamente a la obra de Santo Tomás, para ver afirmada la tesis de que el Bien no ejerce absolutamente ningún influjo eficiente sino sólo al final: «Si el bien es lo que todas las cosas apetecen, y lo que se apetece tiene razón de fin, es evidente que el bien tiene razón de fin»<sup>100</sup>. Ahora bien, si el bien ya no es causa eficiente de las cosas, es porque ha dejado de ser un término trascendente para convertirse en un simple trascendental del Ser, es decir, porque ha habido un destronamiento de la categoría de Bien en favor de la categoría de Ser: «El concepto de Ser precede al de Bien... Pues lo primero que el entendimiento capta de las cosas es el ser... Luego el concepto de ser precede al de bien»<sup>101</sup>. El Bien ya no es causa

se non est imperfectum, status est ad aliquod principium activum simpliciter perfectum —quod scilicet agens agit ex plenitudine perfectionis et dicitur agens ex liberalitate... Nullum autem agens liberaliter agit quod ex actione sua exspectat perferi. Sicut enim in actibus humanis liberalis est ille qui agit vel dat non exspectans retributionem ,ita, similiter, agens dicitur liberale quod nullo modo perficitur a productione vel producto» (*Ord L. I, d. 2, p. 2, n.º 234*).

<sup>100</sup> «Cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat» (*S. Th. 1, q. 5, a. 4, resp.*).

<sup>101</sup> «Ens secundum rationem est prius quam bonum... Primo autem in concep-

eficiente del Ser, sino que es un predicado suyo. Frente a la proposición, el Bien es causa eficiente del ser, aparece esta otra, del ser se dice el bien, porque el ser es bueno. Dios deja así de estar más allá del ser, como de modo explícito unas veces, e implícito las demás, pensaban los teólogos platonizantes. San Buenaventura intenta buscar una posición de equilibrio entre el Bien y el Ser. El propio Escoto concede el Bien más de lo que le correspondería en pura tradición aristotélica. En Santo Tomás el asunto se decide clarísimamente en favor del ser.

Dios es el Ser, el que es, y como tal ser debe concebirse como «causa eficiente primera» de todos los demás seres, ya que han sido creados por él. Pero las cosas del mundo tienen también su ser, y por tanto poseen su propia causalidad, hasta eficiente, la que se va a denominar «causa eficiente segunda». Estas causas segundas son verdaderas causas. Lo «causa eficiente» (segunda) del calor está en el fuego, y no sólo en Dios (causa eficiente primera). De este modo el mundo creado adquiere una verdadera autonomía dentro de la teología cristiana. «El hombre medieval... veía en primer plano la divinidad. Entonces fue una grave cuestión (para resolver la cual se necesitaron unas cuantas centurias), crear el área intelectual dentro de la cual las cosas, dependientes de Dios, poseyeran, sin embargo, una verdadera realidad y actividad propias. Fue la idea de la causalidad segunda, que permitió la constitución de una verdadera filosofía de la naturaleza que fuera algo más que una vaga metáfora teológica»<sup>102</sup>. Las causas próximas de las cosas son verdaderas causas. En consecuencia, el estudio filosófico —no el teológico— de las realidades intramundanas podrá centrarse en el análisis de estas causas próximas o segundas, abstracción hecha de las remotas o últimas. Así, en Santo Tomás los problemas de la «persona» y de la «comunidad» reciben un tratamiento intramundano que posee verdadera autonomía, aunque tales problemas no puedan considerarse completamente escudriñados hasta que no se corone la anterior reflexión filosófica desde la teología. En lo que sigue nosotros nos limitaremos al primer punto del análisis, es decir, al estudio filosófico intramundano que Santo Tomás hace de la persona y de la comunidad.

Para su análisis filosófico de la persona, Santo Tomás parte del concepto metafísico que él considera más básico y fundamental, el de «naturaleza». Naturaleza significa, según él, «la esencia específica, que es lo que se expresa en la definición»<sup>103</sup>. Naturaleza es, pues, la substancia segunda quiddidad o esencia de la cosa, lo que es capaz de ser formulado en forma de definición esencial<sup>104</sup>. Hasta tal punto es para él este concepto primario a la hora de analizar cualquier realidad, en nuestro caso concreto la realidad humana, que si de ésta hay que decir que es personal es, precisamente, porque en ella hay elementos que escapan a este

tione intellectus cadit ens... Ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum» (S. Th. I, q. 2, a. 2, corp.).

<sup>102</sup> Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, ed. cit., p. 346.

<sup>103</sup> «Natura enim significat essentiam speciei, quam significat definitio» (S. Th., I, q. 2, a. 2, resp.).

<sup>104</sup> «Dicitur substantia 'quidditas rei', quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei» (S. Th. I, q. 29, a. 2, resp.).

primer nivel de consideración metafísica; de tal forma que si esos elementos no se dieran, sería supérfluo querer hallar una «distinción real» entre naturaleza y supuesto o persona. Habría sólo una «distinción de razón», denominándose naturaleza en cuanto que es esencia y supuesto en cuanto que es subsistente. «Si a los elementos específicos no se pudiera añadir algo, no habría necesidad ninguna de distinguir la naturaleza y el supuesto, que es el individuo subsistente de una naturaleza. Y esto porque no habría diferencia alguna entre ambos. Pero sucede que en algunas realidades subsistentes se puede hallar algo que no se incluye en la noción de especie, como son los accidentes y los principios individuantes; esto aparece sobre todo en las cosas que están compuestas de materia y forma. Y, por tanto, en tales casos se da una diferencia real entre naturaleza y supuesto... Por el contrario, si se encuentra alguna realidad en la cual no existe nada que no esté comprendido en su esencia o naturaleza, como sucede en Dios, entonces no hay en ella distinción real entre naturaleza y supuesto, sino solamente distinción ficticia o conceptual: esa realidad será llamada naturaleza en cuanto que es una esencia, y será llamado supuesto en cuanto que es subsistente»<sup>105</sup>.

Ahora bien, de hecho, todas las realidades intramundanas se hallan compuestas de materia y de forma. De aquí que en ellas sea preciso distinguir la naturaleza del supuesto, es decir, la substancia segunda de la substancia primera. «Esencia, propiamente, es aquello que expresa la definición. La definición abarca los principios específicos, pero no los individuales, y de aquí que, en los seres compuestos de materia y forma, esencia significa no la materia sola ni la forma sola, sino el compuesto de materia y forma en cuanto son principios de la especie»<sup>106</sup>. Concretando el tema al caso del hombre, diremos que «el alma, la carne y los huesos pertenecen a la esencia del hombre»<sup>107</sup>, pero no «esta» materia y «esta» forma, es decir, no esta alma, esta carne y estos huesos de «este hombre».

Si «el» hombre se halla en el orden de la naturaleza, esencia o substancia segunda, «este» hombre pertenece al orden de la substancia primera. Esta substancia primera recibe diferentes nombres según los

105 «Et si quidem his quae ad rationem speciei pertinent nihil aliud adiunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturae, quod est individuum subsistens in natura illa: quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia: sicut maxime apparet in his quae sunt ex materia et orma composita. Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum... Si qua vero res est in qua omnino nihil est aliud praeter rationem speciei vel naturae suae, sicut est in Deo, ibi non est aliud secundum rem suppositum et natura, sed solum secundum rationem intelligendi: quia natura dicitur secundum quod est essentia quaedam; eadem vero dicitur suppositum secundum quod est subsistens» (S. Th. III, q. 2, a. 2, resp.; cf. Suárez, *Disp. Met.*, Disp. 34, sec. 3, n.º 1).

106 «Essentia proprie est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur principia speciei, non autem principia individualia. Unde in rebus compositis ex materia et forma, essentia significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia et forma communi, prout sunt principia speciei» (S. Th. I, q. 29, a. 2, ad 3).

107 «Anima enim et caro et os sunt de ratione hominis» (*Ibid.*).



respectos o perspectivas desde los que se analice. «En cuanto existe por sí y no en otro, se llama *subsistencia*, pues subsistente llamamos a lo que existe por sí y no en otro; en cuanto es portadora de determinada naturaleza, se llama *realidad de naturaleza*, como "este hombre" es una realidad de naturaleza humana; y en cuanto es sujeto de accidentes se llama *hipóstasis* o *substancia* (primera)»<sup>108</sup>. A «esta» realidad concreta se la llama, pues, *hipóstasis* o *substancia primera* en cuanto que es sujeto de accidentes. «Aunque lo universal y lo particular se hallan en todos los géneros, sin embargo, el individuo se halla de un modo especial en el género de substancia, porque la substancia se particulariza por sí misma, y los accidentes, en cambio, por su sujeto, que es la substancia; una blancura, por ejemplo, es esta blancura, por cuanto está en este sujeto. De aquí, pues, la conveniencia de que los individuos del género de substancia tengan, con preferencia a los otros, un nombre especial, y se llamen *hipóstasis* o *substancias primeras*»<sup>109</sup>. Naturalmente, esta substancia primera es primera porque en ella está incluida la segunda, es decir, «la misma naturaleza específica, además de los otros elementos que están al margen de la noción de especie»<sup>110</sup>; por eso a la substancia primera no se la denomina ya simplemente *naturaleza*, sino *realidad de naturaleza*. Pero, con todo, el concepto de hipóstasis o substancia primera no dice todo, ni aún lo más importante de «esta» realidad concreta. De ahí la importancia del término *subsistencia*, o su equivalente, *supuesto*. El supuesto es «la máxima plenitud de la substancia»<sup>111</sup>, aquello que es completísimo en el género de substancia. Esta máxima plenitud se adquiere por el hecho de existir en sí y no en otro, es decir, por tener subsistencia. De aquí que el supuesto se defina como «la substancia completa, en sí misma subsistente, con independencia de todo otro sujeto»<sup>112</sup>, o también, como *subsistens distinctum in natura aliqua*<sup>113</sup>. La razón formal del supuesto está, pues, en la subsistencia, no en la existencia. Ricardo de San Víctor, según vimos, ponía todo el acento de su definición de la persona en el término existencia. Santo Tomás, no, y ello porque tiene un concepto de existencia radicalmente distinto del ricardiano. La existencia en él no designa el sujeto de posesión de la propia naturaleza (Ricardo) sino el acto de lo que es desde

108 «Quod per se existit et non in alio, vocatur 'subsistentia': illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur 'res naturae'; sicut 'hic homo' est res naturae humanae. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur 'hypostasis' el 'substantia'» (S. Th. I, q. 29, a. 2, resp.).

109 «Licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuatur per subiectum, quod est substantia: dicitur enim haec albedo, in quantum est in hoc subiecto. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis: dicuntur enim 'hypostases', vel 'primae substantiae'» (S. Th. I, q. 29, a. 1, resp.).

110 «Ipsa natura speciei, et superadduntur quaedam alia quae sunt praeter rationem speciei» (S. Th. III, q. 2, a. 2, resp.).

111 III Sent 4, 5, q. 3, a. 3.

112 «Substantia individua quae ponitur in definitione personae, importat substantiam completam per se subsistentem separatim ab aliis» (S. Th. III, q. 16, a. 12, ad 2).

113 I Sent d. 25, q. 1, a. 3; cf. S. Th. I, q. 29, a. 4; De pot. q. 9, a. 4 y 6.

su esencia. La existencia para Santo Tomás no da ni quita nada de lo perteneciente al orden substancial, es mero «acto» de lo que es la esencia. De donde resulta que la substancia se hace sujeto en sí, supuesto en sí mismo perfectamente subsistente, por una realidad substancial distinta de la existencia, mediante la cual le pertenece propiamente existir y sustentar los accidentes. La relación de la existencia con el sujeto es como la de algo tenido por éste, que es el verdadero sujeto de ella. En la doctrina de Santo Tomás de la distinción real entre esencia y existencia, debe ser considerado como un axioma que la existencia no determina la manera o perfección de la substancia, sino que es determinada por ésta. «La existencia pertenece siempre a la esencia»<sup>114</sup>.

La razón formal de la supositalidad no consiste, pues, ni en el carácter de hipótesis o substancia primera, ni en el de realidad de naturaleza. La supositalidad posee una cierta *entitas positiva*, dice más que substancia individual o individuo de naturaleza. Es la subsistencia, el carácter o la nota de incomunicabilidad. Supuesto o subsistencia es lo mismo que substancia *incomunicable*<sup>115</sup>. Una cosa subsiste cuando tiene en sí misma su existencia, con entera independencia de otro sujeto y con absoluta incomunicabilidad. Pero esta incomunicabilidad no es una entidad puramente negativa, como podría sospecharse por el carácter negativo del término, sino algo real positivo, una *entitas positiva*. De otro modo, dice Santo Tomás, sería muy difícil de explicar la unión de la naturaleza humana individual de Cristo, íntegra y perfecta en la línea de naturaleza humana, con el Verbo divino. En Cristo está la naturaleza humana completa, la hipótesis o substancia primera, pero no ese modo positivo que expresamos mediante el vocablo incomunicabilidad; de aquí que su naturaleza humana no sea subsistente ni, por lo tanto, verdadero supuesto.

Pero de Cristo decimos no sólo que es supuesto, sino también, y más propiamente, que es *persona*. ¿En qué se diferencia la supositalidad de la personalidad? Santo Tomás responde que en la razón. Las substancias primeras irracionales dotadas de incomunicabilidad o subsistencia son supuestos; las substancias primeras racionales dotadas de incomunicabilidad o subsistencia son personas. «Persona significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, o sea, el ser subsistente en la naturaleza racional»<sup>116</sup>. Si hay que decidirse por alguna definición, Santo Tomás se decide siempre por la de Boecio: persona es una substancia individual de naturaleza racional<sup>117</sup>. Pero explicita siempre que esa definición sólo es aceptable a condición de entender la *substantia* como *subsistentia* y la *individualitas* como *incommunicabilitas*. «La persona se contiene en el género de substancia no como una especie de la misma, sino como determinando su modo propio de existir»<sup>118</sup>; la substancia,

114 «Cum esse semper ad essentiam pertineat...» (*De pot* q. 9, a. 5 ad 19).

115 Cf. *I Sent* d. 25, q. 1, a. 2 ad. 1.

116 «Persona significat id quod perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura» (*S. Th.* I, q. 29, a. 3).

117 *S. Th.* III, q. 2, a. 2.

118 «Persona continetur quidem in genere substantiae, licet non ut species, sed ut specialem modum existendi determinans» (*De pot* q. 9, a. 2, ad 6).

por tanto, debe interpretarse como subsistencia. Por otra parte, advierte repetidamente que el término «individual» de la definición se refiere, no al individuo de la naturaleza, sino al individuo de la subsistencia; «individual», por tanto, debe hacerse sinónimo de «incomunicable»<sup>119</sup>. Mediante estas modificaciones, por otra parte, Santo Tomás cree que la definición de Boecio se torna apta para ser aplicada a Dios: Dios no es «individuo» en cuanto opuesto a dividido o divisible, pero sí en cuanto que comunicable; y aunque tampoco es propiamente hablando «subsistencia», sí lo es si por tal se da a entender el hecho de que existe por sí<sup>120</sup>. Más aún, la incomunicabilidad y la subsistencia no se dan plenamente más que en él, de donde se deduce que, en el rigor de los términos, a él es a quien más conviene el término de persona. «La dignidad de la naturaleza divina excede a toda otra dignidad, y por ello el nombre de persona conviene sobre todo a Dios»<sup>121</sup>.

Una vez analizado el concepto tomista de persona, vengamos a su idea de la comunidad. Y lo primero que debe decirse es que este segundo concepto recibe en Santo Tomás una elaboración metodológicamente muy similar a la de aquél, lo que no puede extrañar, ya que está pensado desde los mismos principios metafísicos. De nuevo aparecen en primer lugar las ideas del Ser y de la Naturaleza. Si para los teólogos platonizantes la comunidad originaria de todas las cosas era la comunidad en el Bien, para el teólogo aristotelizante Tomás de Aquino la base de toda comunidad, aún de la trinitaria, está en el Ser. «*Essentia sumitur ab «esse», quod est communissimum*»<sup>122</sup>. Hasta tal punto es así, que el orden del Ser, lo que se denomina el «orden transcendental», es designado por Santo Tomás muchas veces con la expresión *ordo communissimus*. El ser es la más común de las realidades<sup>123</sup>. Tras él tienen el carácter de comunísimos todos los que se denominan transcendentales del ser; así, la unidad, la verdad y la bondad. El *bonum* como transcendental es el más radical y amplio bien común, el «bien comunísimo», sin el cual sería imposible la existencia de cualquier otro tipo de «bien común»<sup>124</sup>.

Todas las cosas naturales tienen realidad, son «entes» en tanto en cuanto participan del Ser. No hay realidad posible sin participación del Ser y de los transcendentales del ser. De ahí que todas las cosas reales participen del orden transcendental, y posean por tanto una «comunidad» metafísica radical, la que les da el hecho de su participación en el ser y, en consecuencia, en los transcendentales del ser. Así, todos los entes naturales son unos, verdaderos y buenos, pues participan en la unidad, verdad y bondad del ser. Ni que decir tiene que a esta participación en

119 Cf. *III Sent* d. 5, q. 2, a. 1 ad 2; *De pot* q. 9, a. 2, ad 5; q. 9, a. 6, c; *S. Th.* I, q. 29, a. 1 ad 2; q. 29, a. 3, ad 4; q. 29, a. 4 ad 3; q. 30, a. 4c.

120 Cf. *S. Th.* I, q. 29, a. 3 ad 4.

121 «*Dignitas divinae naturae excedit omnem dignitatem: et secundum hoc maxime competit Deo nomen personae*» (*S. Th.* I, q. 29, a. 3 ad 2).

122 *S. Th.* I, q. 29, a. 1 ad 4.

123 Cf. *Contra Gent.* II, 54.

124 *S. Th.* I, q. 5, a. 3; I, q. 17, a. 4 ad 2; I, q. 49, a. 1, 3c ad 3; I-II, q. 18, a. 1c, 3 ad 3.

la unidad transcendental del ser le corresponde con toda propiedad el título de «comunidad» transcendental. Todas las cosas naturales, realidades o entes, forman una absoluta y radical comunidad metafísica. La naturaleza es formalmente una, es naturaleza común.

Esto no obsta, sin embargo, para que dentro de ella misma puedan establecerse distintos grados de participación en el ser y, en consecuencia, grados diversos de comunidad. La naturaleza es una, pero es posible y necesario distinguir entre distintos tipos de naturaleza, como por ejemplo, la naturaleza del caballo, la naturaleza del hombre o la naturaleza de la piedra. A este segundo nivel naturaleza significa, según ya vimos en el concreto caso de la naturaleza humana, aquel conjunto de notas o propiedades de una cosa que puede ser expresado por medio de una definición esencial, confeccionada de acuerdo con el patrón aristotélico del género próximo y la diferencia específica. Naturaleza es aquí, por tanto, sinónimo de quiddidad, especie o esencia específica. En este sentido, todos los entes que poseen una misma naturaleza o substancia segunda forman una comunidad, poseen comunidad de naturaleza o substancia segunda. Así, todos los hombres tienen una misma «naturaleza humana», poseen *comunidad de naturaleza*. Y como el tipo de naturaleza que se posee viene determinado por el grado de participación en el ser, la comunidad de naturaleza supone o conlleva la comunidad en todos los transcendentales del ser, por ejemplo, en la bondad. Así, por tener comunidad de naturaleza la especie humana posee comunidad en el bien, o, como suele decir Santo Tomás, «bien común». La doctrina tomista del bien común no está fundada, como tantas veces se ha sospechado, en principios de orden moral, sino en principios de orden metafísico. La diferencia metafísica que existe entre el bien individual y el bien común es la misma que media entre la substancia segunda y la substancia primera, entre la esencia y la subsistencia, entre la naturaleza y el supuesto. «El bien común de la ciudad y el bien singular de una persona no difieren solamente según lo mucho o lo poco, sino según diferencia formal; pues una es la razón del bien común y otra la del bien singular, lo mismo que se distinguen el todo y la parte»<sup>125</sup>. Este pensamiento, que Santo Tomás encontró incoado en Aristóteles<sup>126</sup>, aparece repetido múltiples veces en sus obras<sup>127</sup>. «Cada persona individual es a la comunidad entera como la parte al todo»<sup>128</sup>. «La parte ama naturalmente al todo más que a sí misma, y el individuo naturalmente ama más el bien de su especie que el suyo particular»<sup>129</sup>.

125 «Bonum commune civitatis et bonum singularis unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam. Alia est enim ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis» (S. Th. II-II, q. 58, a. 7, ad 2).

126 «El bien de la multitud es mayor y más divino que el bien de uno», *Et. Nic.* I, c. 2, n. 8: 1094b 8-10.

127 Cf. S. Th. II-II, q. 39, a. 2, dif. 2; II-II, q. 152, a. 4 ad 3.

128 «Quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum» (S. Th. II-II, q. 64, a. 2).

129 «Unaquaeque pars diligit naturaliter totum plus quam se. Et quodlibet singulariter diligit plus bonum suae speciei, quam bonum suum singulare» (S. Th. I, q. 60, a. 5 ad 1).

«Lo común es anterior a lo propio si ambas realidades son de un mismo género; pero, cuando se trata de realidades de distinto género, nada impide que lo propio sea anterior a lo común»<sup>130</sup>. *Homo est pars communitatis, et ita id quod est, est communitatis*<sup>131</sup>. Queda, pues, claro que todos los hombres forman una comunidad específica y tienen un bien común que es formalmente distinto y ontológicamente previo al bien individual. Esto, que en Aristóteles estaba muy claramente apuntado, en Santo Tomás se convierte en doctrina explícita. Pero para probarla no acude sólo a Aristóteles, sino también al testimonio revelado. Sabemos por el Génesis, en efecto, que toda la especie humana procede de un solo hombre, de Adán. En consecuencia, todos formamos una «comunidad física». «Todos los hombres nacidos de Adán pueden ser considerados como un solo hombre, en cuanto que poseen la misma naturaleza participada de aquél, lo mismo que todos los miembros de una comunidad civil son considerados como un solo cuerpo, y la comunidad como un solo hombre»<sup>132</sup>.

Los hombres, pues, forman comunidad física *in quantum conveniunt in natura*, es decir, en cuanto poseen una misma naturaleza, especie, esencia o substancia segunda. Pero además de substancia segunda, el hombre posee substancia primera, esto es, hipóstasis, y subsistencia o supuesto. Aún más, cada hombre es supuesto racional, pues es halla dotado de inteligencia, voluntad y libertad; es, en fin, persona. Ahora bien, a la razón formal de la personalidad pertenece, según vimos, la negación de la comunidad, la *incommunicabilitas*, que también puede ser denominada, con ciertas restricciones, *individualitas*. Así, del mismo modo que en el orden del ser hablamos de una «comunidad transcendental» o «bien comunísimo», y en el orden de la naturaleza humana de una «comunidad natural, esencial o específica», o también de un «bien común», en el orden de la personalidad humana es preciso afirmar la «individualidad o incommunicabilidad personal», así como el «bien individual». Los actos humanos son siempre y formalmente actos individuales, *actiones sunt suppositorum*. Por tanto, los actos humanos, en cuanto éticos, no son nunca primaria ni formalmente «comunes» sino «individuales». Este es el principio fundamental de la ética tomista. La único que en ellos puede ser común es el «término», el «objeto» especificante de la acción, el *finis effectus*, la «pasión» producida por el agente en el paciente. Ahora bien, para que esos actos éticos, en sí formalmente individuales, puedan ser considerados «buenos», han de respetar un orden, que es precisamente el orden de la naturaleza. De aquí que la norma próxima de moralidad sea la *natura humana*. Y como esa naturaleza humana tiene, además de un momento de individualidad, otro de comunidad, resulta que los actos humanos no podrán ser consi-

130 «Commune est prius proprio si utrumque sit unius generis: sed in his quae sunt diversorum generum, nihil prohibet proprium prius esse communi» (S. Th. III, q. 7, a. 13 ad 3).

131 S. Th. II-II, q. 64, a. 5.

132 «Omnes homines qui nascuntur ex Adam posunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo» (S. Th. I-II, q. 81, a. 1).

derados rectos, honestos o buenos si no se ordenan debidamente a la comunidad. Brevemente, el hombre en cuanto persona es físicamente individual e incomunicable, pero desde esa individualidad física necesita recuperar a un nivel noético y ético lo común, o expresado de otra forma, es noética y éticamente comunitario. Así, en el concreto tema de la ética, el hombre reasume, desde el «bien particular», el «bien común»; un bien común que ahora no tiene, es obvio, el sentido físico que anteriormente analizamos, sino un sentido ético. «El bien particular se ordena al bien común como a su fin, porque el ser de la parte es por el ser del todo; por eso (dice Aristóteles, *I Et Nic* 1: 1094 b 10, que) el bien del pueblo es más excelente que el bien de un solo hombre»<sup>133</sup>. «Lo óptimo en todos los seres causados es el orden del universo, en el que consiste el bien del universo; como también en las cosas humanas, (como dice Aristóteles en *I Et Nic* 1: 1094 b 9-10), el bien de la nación es más excelente que el bien de uno solo»<sup>134</sup>. «El que busca el bien común de la multitud, consecutivamente busca el bien particular suyo»<sup>135</sup>. «El bien común es mejor que el bien particular»<sup>136</sup>. «El hombre es por naturaleza animal político o social. Evidéncialo el hecho de que un hombre no se basta si vive solo»<sup>137</sup>.

La comunidad o sociedad a la que Santo Tomás se está refiriendo en todo esto no es, como en un primer momento pudiera suponerse, la comunidad de los hijos de Dios, por tanto la Iglesia, sino la sociedad civil o política. «Como el hombre es parte de la comunidad doméstica, así ésta es parte de la ciudad, que es la comunidad perfecta»<sup>138</sup>. La comunidad civil o política merece con toda justicia el nombre de comunidad humana perfectísima, pues sólo en ella la vida humana adquiere, como ya dijera Aristóteles, autarquía o suficiencia. Adviértase que esta suficiencia no se refiere sólo a los bienes materiales o terrenos, sino también a los morales y espirituales. Y ello en un doble sentido. En primer lugar, porque la comunidad política si bien tiene una base natural o física, no se constituye como tal comunidad más que por el consenso de voluntades, es decir, por un acto formalmente ético: «La sociedad no parece que sea otra cosa que la reunión de los hombres en vistas a conseguir unidos un cierto fin»<sup>139</sup>. Pero además, y en segundo lugar, porque sí, como queda dicho, la vida humana no posee auténtica suficiencia más que en el marco de la comunidad política, la moral humana, que



133 «Bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem: esse enim partis est propter esse totius; unde et bonum entis est divinius quam bonum unius hominis» (*Contra Gent* III, c. 17).

134 «Optimum in omnibus entibus causatis est ordo universi, in quo bonum universi consistit: sicut et in rebus humanis bonum gentis est divinius quam bonum unius» (*S. Th.* II-II, q. 47, a. 10 ad 2).

135 «Ille qui quaerit bonum commune multitudinis, ex consequenti quaerit bonum suum» (*S. Th.* II-II, q. 47, a. 10, ad 2).

136 «Bonum commune est melius quam bonum unius» (*S. Th.* II-II, q. 47, a. 10).

137 «Homo naturaliter est animal politicum vel sociale. Quod quidem ex hoc apparet quod unus homo non sufficit sibi si solus vivat» (*C. G.* III, c. 85).

138 «Sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis: civitatis autem est communitas perfecta» (*S. Th.* I-II, q. 90, a. 4 ad 3).

139 «Societas nihil aliud esse videtur quam adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum» (*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, c. 2).

es un momento de la vida del hombre, tampoco podrá ser suficiente más que en comunidad; es decir, que el hombre no puede ser suficientemente bueno (o malo) más que integrado en el seno de la comunidad política. «En todos los hombres hay un cierto impulso natural hacia la comunidad civil, como hacia la virtud»<sup>140</sup>. Así pues, la vida moral de cada individuo, aún siendo formalmente individual, es imposible que sea suficiente fuera de la comunidad política. «La bondad de una parte se aprecia en orden al todo. San Agustín dice (*Conf* III, c. 8: *M.L.* 32, 689) que "está viciada la parte que no se adapta al todo". Siendo, pues, el hombre parte de la ciudad, es imposible que un individuo sea bueno si no guarda la debida proporción con el bien común; y el todo no puede ser perfecto si sus partes no son proporcionadas a él. Por eso es imposible que el bien común de la ciudad resplandezca si los ciudadanos, al menos los encargados de gobernar, no son virtuosos. En cuanto a los demás, es suficiente para el bien común de la ciudad que sean virtuosos en aquello que concierne a la obediencia a los superiores. Por eso dice el Filósofo (*Polit* III, c. 2, n.º 6: 1277 a 20): "Una misma es la virtud del soberano y la del hombre bueno, mas no la del ciudadano y la del hombre bueno"<sup>141</sup>. La vida moral del hombre, pues, depende de su vida social, de modo que sólo en ella adquiere suficiencia y perfección. «La vida social es necesaria para el ejercicio de la perfección»<sup>142</sup>. En efecto, la perfección del hombre consiste en el ejercicio de sus virtudes morales y se adquiere por la repetición de actos virtuosos, es decir, dejándose tomar por la vida comunitaria y, sobre todo, dándose a ella, por tanto practicando y haciendo practicar a los demás las virtudes morales, ejerciendo la beneficencia con uno mismo, con todos los demás y, especialmente, con el todo de la comunidad. Brevemente, sólo intentando realizar efectivamente el bien común de todos alcanzará cada individuo *ex consequenti* su propia perfección, como la parte alcanza la perfección *ex consequenti* en su don efectivo al todo. Naturalmente, la inversa también es válida: la maldad del hombre, aún la que parezca más perfectamente individual, redundará siempre en la comunidad, de donde resulta que la perfección en la maldad no puede ser nunca individual, sino comunitaria: «lo bueno y lo malo que uno se hace a sí mismo por sus actos, redundará en la comunidad»<sup>143</sup>.

140 «In hominibus est quidam naturalis impetus ad communitatem civitatis sicut et ad virtutes» (*In Polit*, I, 1, n.º 40).

141 «Bonitas cuiuslibet partis consideratur in proportione ad suum totum: unde et Augustinus dicit, in III *Confess*, quod turpis omnis pars est quae suo toti non congruit. Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus hono communi: nec totum potest bene consistere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosus, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem, quantum ad bonum communitatis, quod illi intantum sint virtuosus quod principum mandatis obediant. Et ideo Philosophus dicit in III *Polit*, quod eadem est virtus principis et boni viri; non autem eadem est virtus cuiuscumque civis et boni viri» (*S. Th.* I-II, q. 92, a. 1, ad 3; cf. *S. Th.* II-II, q. 47, a. 10 ad 2).

142 «Vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis» (*S. Th.* II-II, q. 188, a. 8).

143 «Hoc ipsum bonum vel malum quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communitatem» (*S. Th.* I-II, q. 21, a. 3 ad 1).

La integración virtuosa en la vida de la comunidad civil o política tiene para Santo Tomás, como antes para Aristóteles, grados. Por lo menos dos: el primero es el de la *iustitia*, el segundo el de la *amicitia*. La justicia es la virtud directiva y básica de la vida en comunidad, y el fundamento para establecer una vida en amistad. «La amistad consiste en una cierta unión o sociedad de los amigos que no puede darse entre los muy distanciados o desiguales, sino que precisa de una cierta igualdad. De ahí que a la amistad pertenezca el que se use equitativamente de la igualdad ya constituida, en tanto que pertenece a la justicia el reducir las cosas desiguales a la igualdad. Una vez lograda la igualdad, la justicia ha cubierto su objetivo. De ahí que la igualdad sea el término de la justicia y el principio de la amistad»<sup>144</sup>. La perfección de la vida social está en la amistad. ¿Pero qué es exactamente la amistad? «Cinco cosas son propias de la amistad. Porque, en primer lugar, el amigo quiere que su amigo sea y viva; segundo, quiere bienes para él; tercero, se porta bien con él; cuarto, convive con él plácidamente; quinto, coincide con sus sentimientos»<sup>145</sup>.

La amistad es, pues, un estado de concordancia y de convivencia, es decir, de comunidad, entre dos o varias personas. «La amistad con una persona sería imposible si no se creyera o no se esperara poder tener alguna comunicación o familiar coloquio con ella»<sup>146</sup>. La razón de esta unión o comunión en que la amistad consiste está en la buena voluntad y en la calidad ética de los sujetos que la constituyen y ejecutan. O dicho de otro modo, la amistad consiste en actos de beneficencia, fundados en una resuelta y actuante voluntad de benevolencia para con el amigo. La benevolencia, el querer lo bueno para el amigo, funda la beneficencia, el hacer lo que es o resulta bueno para él. Una benevolencia inoperante, por tanto no benéfica, no sería verdadera amistad, pues en el fondo no merece el nombre de verdadera benevolencia. La voluntad de benevolencia tiene que manifestarse de modo social, bajo forma de actos de beneficencia. Así, la amistad, comunión de actos de benevolencia, crea, vivifica e informa la vida social, comunión de actos de beneficencia. Sin una básica comunión de voluntades, la sociedad no es más que yuxtaposición de acciones individuales. Sin la «ejecución», cuando resulta posible, de la beneficencia, la amistad queda, por otra parte, platónica y estéril. «Por lo general todos pensamos que la amistad es el máximo bien ciudadano, ya que si se da la amistad entre dos ciudadanos, las sediciones serán mínimas, que es el objetivo último de todos los legisladores, evitar las sediciones en la ciudad. De ahí que

144 «*Amicitia est quaedam unio vel societas amicorum, quae non potest esse inter multos distantes, sed oportet quod ad aequalitatem accedant. Unde ad amicitiam pertinet aequalitate iam constituta aequaliter uti; sed ad iustitiam pertinet inaequalia ad aequalitatem reducere. Aequalitate autem existente, stat iustitiae opus. Et ideo aequalitas est ultimum in iustitia, sed principium in amicitia*» (*In Et. Nic.* VIII, 7).

145 «*Quinque sunt amicitiae propriae: primo vult suum amicum esse et vivere; secundo vult ei bona; tertio operatur ad ipsum; quarto convivit ei delectabiliter; quinto concordat cum ipso*» (*S. Th.* II-II, q. 25, a. 7).

146 «*Aliquis non potest cum aliquo amicitiam habere si discrederet vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso*» (*S. Th.* I-II, q. 85, a. 5). Sobre el tema de la amistad en Santo Tomás, cf. P. Laín Entralgo, *Sobre la amistad* (Revista de Occidente, Madrid 1972) pp. 81-99.



quienes dictan leyes rectas lo hacen con este fin, que surja la amistad entre todos los ciudadanos. Dijo Sócrates que el máximo bien ciudadano era la amistad. Pues bien, la unidad de los hombres entre sí es efecto de la amistad»<sup>147</sup>. El fin último de la amistad civil o política es, como se desprende de ese párrafo, conseguir la quinta de las características que anteriormente vimos apuntar a Santo Tomás, la *concordia*, la unión de corazones, y por tanto evitar la *discordia* o la *seditio*. «Entre las cosas que tienen un mismo fin es preciso que haya alguna unión, en cuanto se ordenan al fin; por lo cual los hombres se unen también en la ciudad mediante cierta concordia para poder conseguir el bien de la misma república...; porque es propio de los amigos el querer y no querer las mismas cosas»<sup>148</sup>.

La comunidad civil o política, fundada en la *philia* o *amicitia*, es la principal comunidad humana, la perfectísima, puesto que en ella adquiere la vida humana auténtica *autárkeia* o *sufficientia*; pero no es la única. «El hombre no se ordena a la comunidad política según todo su ser y con todas sus cosas»<sup>149</sup>. Hay otra comunidad, la Iglesia, fundada sobre otro tipo de amor, el amor específicamente cristiano, la *agápe* o *caritas*. La sociedad civil es una comunidad «natural», pues el amor de amistad le es natural al hombre; al sociedad eclesiástica, por el contrario, es una comunidad «sobrenatural», pues el amor de caridad, la gracia, es un don gratuitamente otorgado por Dios al hombre. «El hombre no es sólo ciudadano de la ciudad terrena sino también partícipe de la ciudad eclesial de Jerusalén, cuyo gobernante es el Señor y los ciudadanos los ángeles y todos los santos, ya reinen en la gloria y reposen en la patria, ya peregrinen en la tierra. Para que el hombre partícipe de esta ciudad no basta su naturaleza, sino que precisa el ser elevado por la gracia de Dios»<sup>150</sup>. El principio formal y constitutivo de esta nueva comunidad sobrenatural está, pues, no en la «naturaleza», sino en la «gracia» aquí en la tierra, que se transforma en «gloria» en el cielo. «Como el hombre sea admitido por la divina gracia a la participación de la beatitud celeste que consiste en la visión y la fruición de Dios, se hace cuasi-ciudadano y socio de esa bienaventurada sociedad que se llama Jerusalén celeste... De ahí que el hombre que se halla unido así

147 «Omnes enim communiter putamus, quod amicitia sit maximum bonum in civitatibus; quia si sit amicitia inter cives, minime facient seditiones; et ad hoc intendunt omnes legislatores, ut civitas sit sine seditioibus. Unde omnes, qui ponunt rectas leges, ad hoc tendunt, ut sit amicitia inter omnes cives. Socrates etiam dixit, quod optimum in civitate erat, quod esset una: unitas autem hominum adinvicem est effectus amicitiae» (*In Pol.* II, 3; cf. *De perf. vit. spir.* c. 14).

148 «Eorum quorum est unus finis, oportet aliquam unionem esse in quantum ordinantur ad finem: unde et in civitate, homines per quandam concordiam adunantur ut possint consequi reipublicae bonum...; nam amicorum proprium est idem velle et nolle» (*C.G.* III, 151).

149 «Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua» (*S. Th.* I-II, q. 2, a. 4 ad 3).

150 «Homo... non solum est civis terrenae civitatis, sed est particeps civitatis caelestis Ierusalem, cuius rector est Dominus, et cives angeli et Sancti omnes, sive regnent in gloria et quiescant in patria, sive adhuc peregrinentur in terris... Ad hoc autem quod homo huius civitatis sit particeps, non sufficit sua natura sed ad hoc elevatur per gratiam Dei» (*De virt. in com.* a. 9).

a las cosas celestes posea las virtudes gratuitas que se llaman infusas. Para cuyo ejercicio se precisa del amor del bien común de toda la Sociedad, que es el bien divino, en cuanto es objeto de la beatitud... Y esta es la caridad, que ama a Dios por sí mismo y a los prójimos capaces de felicidad como a sí mismos»<sup>151</sup>.

La *agápe* o *caritas* es, en efecto, el amor con que Dios se ama a sí mismo. De ahí que Santo Tomás defina la Trinidad como *societas personarum quae est per unionem amoris*<sup>152</sup>. Y es también el amor con que Dios ama a los hombres. Así, en el estado de inocencia original, los hombres vivieron, según Santo Tomás, en una armoniosa y completa comunidad de caridad. «En el estado de inocencia los hombres vivieron en sociedad»<sup>153</sup>. Y tras el *status naturae lapsae*, cuando por medio de Cristo se consigue de nuevo restaurar la comunidad sobrenatural de los hombres (*status naturae reparatae*), esta nueva comunidad sobrenatural, la Iglesia, la Ciudad de Dios, tiene de nuevo su vínculo en la caridad, *quae est vinculum uniens civitatem Dei*<sup>154</sup>. A este nivel específicamente humano, la caridad, aunque formalmente distinta de la amistad, no puede hallarse completamente separada de ella. De aquí que Santo Tomás defina la caridad como la amistad del hombre con Dios, es decir, como amistad, no «natural», sino «sobrenatural». «La caridad consiste en la amistad del hombre con Dios, con lo que se establece una cierta asociación del hombre con Dios»<sup>155</sup>. Y así como la amistad natural definía el campo de los «amigos» por oposición al de los «enemigos», la amistad sobrenatural o caridad tiene como característica formal el hecho de abarcar tanto a unos como a otros, y como objetivo o finalidad el convertir mediante el amor de caridad a los propios enemigos en amigos. «El amor de caridad, que se tiene a todos, aún a los enemigos, es la comunicación divina por la que todos comulgan actual o potencialmente en el cuerpo único de la Iglesia»<sup>156</sup>. Claro que la conversión completa de los enemigos en amigos, y por tanto la verdadera instauración de la comunidad sobrenatural, en la tierra, será siempre incompleta e imperfecta, como incompleta e imperfecta es *in hoc statu* la caridad de los hombres. Incoada aquí en la tierra, no llegará a perfección más que en el cielo. «La caridad significa... cierta amistad... Esta comunidad del hombre con Dios, que consiste en un coloquio familiar con El, comienza

151 «Cum homo per divinam gratiam admittatur in participationem caelistic beatitudinis, quae in visione et fruitione Dei consistit, fit quasi civis et socius illius beatae societatis, quae vocatur caelestis Ierusalem... Unde homini sic ad caelestia adscripto competunt quaedam virtutes gratuitae, quae sunt virtutes infusae; ad quarum debitam operationem praexigitur amor boni communis toti societati, quod est bonum divinum, prout est beatitudinis objectum... Et haec est caritas, quae Deum per se diligit, et proximos qui sunt capaces beatitudinis, sicut seipsum» (*De Carit.* a. 2).

152 *I Sent.* d. 2 exp. text.

153 «Homines in statu innocentiae socialiter vixissent» (*S. Th.* I, q. 96, a. 4).

154 *IV Sent.* d. 46, q. 1, a. 3.

155 «Caritas est amicitia hominis ad Deum, et sic afficitur quaedam associatio hominis ad Deum» (*II Sent.* d. 27, q. 2, a. 1; cf. *II Sent.* d. 27, q. 2, a. 3, y d. 29, a. 3).

156 «Est communicatio divina secundum quam omnes communicant in uno corpore Ecclesiae vel actu vel potentia et haec est amicitia caritatis quae habetur ad omnes, etiam ad inimicos» (*III Sent.* d. 29, a. 6).

ya aquí en esta vida por la gracia y se consume en la futura por la gloria»<sup>157</sup>. La perfecta comunidad fundada en la caridad no podrá hallarse nunca en esta vida, sino en la otra. La Iglesia sólo puede denominarse comunidad perfecta por haber sido fundada por una persona divina, Cristo, y tenerle a él como cabeza del cuerpo eclesial, no por el modo de incorporación, siempre imperfecto, de los hombres a esa vida de Cristo.

Recapitulemos. Toda la teología cristiana, decíamos al comienzo, ha sido una prolongada y secular meditación en torno a la naturaleza del amor. Se inicia el camino con los breves escritos neotestamentarios, que son un continuado canto a la *agápe*. *Theós agápe estin*, escribía San Juan a fines del siglo primero, reduciendo a fórmula magistral el mensaje cristiano. Dios es *agápe*, pero el hombre no es siempre ni completamente liberalidad (*agápe*), sino que tiene una naturaleza regida por el impulso (*éros-órexís*). ¿Cómo se conjugan lo natural y lo sobrenatural, el *éros* y la *agápe* en el ser humano? Con la ayuda del pensamiento griego, la teología fue poco a poco ampliando el ámbito de la naturaleza, del *éros*, ciertamente muy reducido en el Nuevo Testamento. Este proceso, en el que muchos han visto la progresiva paganización del cristianismo, otros su necesaria racionalización y humanización, culmina en Tomás de Aquino, para quien la gracia no destruye la naturaleza, sólo la transforma y plenifica, de modo que la vida moral del hombre —y aún del cristiano— ya no tiene como norma única la *agápe*, sino la conjunción de *éros* (*appetitus, motus*) y *agápe* (*rationalis, liberalis, voluntarius*); de ahí su definición de la vida moral del hombre como *motus rationalis creaturae in Deum*<sup>158</sup>.

Santo Tomás de Aquino muere el año 1274. Tres años más tarde, en 1277, se produce la condenación del averroísmo, lo que en última instancia venía a significar también una clara advertencia de que el intento por recuperar todo el sistema aristotélico desde una perspectiva cristiana debía darse por fracasado. De aquí que desde 1277, y sobre todo en el siglo xiv, los filósofos tengan que lanzarse a la exploración de nuevas vías, a ser posible distintas de las aristotélicas. La expresión fundamental de este nuevo espíritu filosófico va a ser el nominalismo, probablemente la doctrina más original de toda la Edad Media y una de las más importantes claves de intelección, tanto de la filosofía como de las ciencias modernas. No es un azar que Pierre Duhem haya datado el origen de la ciencia moderna precisamente en 1277<sup>159</sup>.

DIEGO GRACIA

157 «Caritas... significat... amicitiam quamdam... Haec autem societas hominis ad Deum, quae est quaedam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hic in praesenti per gratiam, perficitur vero in futuro per gloriam» (S. Th. I-II, q. 65, a. 5).

158 S. Th. I, q. 2, intr., y I-II, q. 1, a. 2.

159 *Etudes sur Léonard de Vinci*, vol. 2 (Paris 1906-13) pp. 411-12.