

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXVIII  
Enero-Junio 2022  
Número 73

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

**Pedro Riquelme Oliva**

*La Iglesia de Murcia, reducto de catolicidad en el Sexenio Democrático español (1868-1874).....* 1-32

**Gloria Silvana Elías**

*La persona humana: el aporte de Juan Duns Escoto.....* 33-51

**Álvaro Pereira Delgado**

*Aproximación bíblica a la experiencia del miedo.....* 53-75

**Jon Mentxakatorre Odriozola**

*Subcreator: antropología lingüística y physis entre Adán y Tolkien.....* 77-98

**Ludmila B. Maevskaya & Khaisam Muhammad Aga**

*Development of Ibn Taymiyyah's ideas in the works of Sayyid Qutb (1906-1966)....* 99-110

**Martín Carbajo Núñez**

*Education and Integral Ecology. The Role of Family, Spirituality and University....* 111-128

**João Manuel Duque**

*Catolicismo, Modernidade e Pós-Modernidade.....* 129-142

**Verónica Murillo Gallegos**

*Escotismo en Nueva España: ley natural y evangelización.....* 143-161

**Álvaro Roca Palop**

*La posibilidad de recuperar la inocencia de todo hombre.....* 163-186

**Claudio César Calabrese - Fernando Brambila - Eduardo de la Vega Segura - Anthony Torres Hernández**

*Energía y medio ambiente. Una mirada desde la Encíclica Laudato Si'.....* 187-204

**Jesús Sánchez-Camacho – José David Urchaga-Litago – Ninfa Watt**

*Reforma educativa en el tardofranquismo. Una mirada desde el periodismo religioso de la revista Vida Nueva.....* 205-221

### NOTAS Y COMENTARIOS

**Ángel J. Navarro Guareño – Anna de Montserrat Vallvè – Eloi Aran Sala - Francesc Xavier Marín Torné - Anna Eva Jarabo Fidalgo**

*Los lugares de culto como experiencia educativa (I): Fundamentación pedagógica. La Basílica de la Sagrada Familia de Barcelona, un ejemplo paradigmático.....* 223-238

### DOCUMENTA

**Francisco Gómez Ortín**

*Bio-bibliografía de Miguel Palao Rico.....* 239-243

**BIBLIOGRAFÍA.....** 245-284

**LIBROS RECIBIDOS.....** 285-286

# CARTHAGINENSIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012  
<http://www.revistacarthaginensia.com>  
e-mail: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)



Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3  
E-30001 MURCIA

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesial y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

## **Director / Editor**

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España)  
Correo-e: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

## **Secretario / Secretary**

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España)  
Correo-e: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

## **Staff técnico / Technical Staff**

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

## **Consejo Editorial / Editorial Board**

Vincenzo Battaglia (Pontificia Università Antonianum, Roma, Italia), Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie. Universität Innsbruck, Österreich), Rafael Luciani (Boston College. Boston, Massachusetts. USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormunt, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal) Rafael Sanz Valdivieso (Instituto Teológico de Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia).

## **Comité Científico / Scientific Committee**

J. Andonegui (Facultad de Filosofía. Universidad del País Vasco. Bilbao. España), M. Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile), S. R. da Costa (Instituto Teológico Franciscano. Petrópolis. Brasil), H. J. Klauck (Facultad de Teología. Universidad de Chicago. USA), M. Lázaro Pulido (Facultad de Teología. Universidad Católica de Portugal. Lisboa. Portugal), F. López Bermúdez (Universidad de Murcia. Murcia. España), F. Manns (Facultad de Sagrada Escritura. Pontificia Universidad Antonianum. Jerusalén. Israel), L. C. Mantilla (Facultad de Teología. Universidad de San Buenaventura. Bogotá. Colombia), B. Monroy (Instituto Teológico Franciscano. Monterrey. México), M. P. Moore (Universidad del Salvador. Area San Miguel. Buenos Aires. Argentina), D. Sanchez Meca (Facultad de Filosofía. Universidad Nacional a Distancia (UNED). Madrid. España).

## **Secretaría y Administración**

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2022 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

## **Antiguos directores**

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

## **LA PERSONA HUMANA: EL APORTE DE JUAN DUNS ESCOTO**

### **HUMAN PERSON: THE CONTRIBUTION OF JOHN DUNS SCOTUS**

**GLORIA SILVANA ELÍAS**

Conicet-Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales.

Universidad Nacional de Jujuy

gloriasilvanaelias@gmail.com

Orcid: 0000-0002-5992-844X

Recibido 15 de noviembre de 2019 / Aprobado 18 de abril de 2020

*Resumen:* El trabajo tiene como propósito analizar la noción de persona en Duns Escoto, para poder comprender cuál es la novedad que añade esta categoría a la noción aristotélica de sustancia, y si ello aporta algo efectivamente diferente al pensamiento filosófico y al filosofar. En este sentido, podemos afirmar que, en su intento de superar la visión naturalista boeciana, el filósofo que revoluciona el concepto de persona fue Ricardo de San Víctor, y es Duns Escoto en el siglo XIII quien va sistematizar la reflexión al respecto.

*Palabras clave:* Duns Escoto; Persona; Sustancia; *Ultima solitudo*.

*Abstract:* The purpose of this work is to analyze the notion of person in Duns Scotus, in order to understand what is the novelty that adds this category to the Aristotelian substance, and if it contributes in something to philosophical thinking. In this sense, we can affirm that, in his attempt to overcome the Boecian naturalist vision, the philosopher who revolutionizes the concept of person was Ricardo de San Víctor, and it is Duns Escoto in the thirteenth century who systematizes the reflection on the matter.

*Keywords:* Duns Scotus; Person; Substance; *Ultima solitudo*.

## Introducción

¿En qué reside la novedad de pensar al ser humano como persona? ¿Por qué el término persona es tan caro para la antropología filosófica en particular, y para las humanidades y la religión en general? ¿Qué añade este concepto a la noción de sustancia? El propósito de este escrito es poder abordar la riqueza del término persona cuando ingresa al ámbito filosófico cristiano y, principalmente, cuando se vuelve motivo de reflexión del filósofo y teólogo franciscano Juan Duns Escoto<sup>1</sup>. Para ello, primeramente se realizará una aproximación a la noción aristotélica de sustancia o ὑποκείμενον y su relación con el término οὐσία. A partir de allí, se analizará la noción de πρόσωπον en la antigua Grecia y cómo es el pasaje que tales términos realizan hacia el medioevo, mediados ya por el pensamiento cristiano. Se buscará evidenciar cómo el nuevo enfoque que aparece en este periodo revoluciona la comprensión que de lo humano se tenía hasta ese momento. Posteriormente, se abordará la persona desde la hermenéutica propuesta por Juan Duns Escoto, puesto que es en dicho autor en donde esta nueva noción alcanza una precisión aún mayor. Finalmente, se describirán aquellos aportes que Juan Duns Escoto otorga a la temática, los cuales hacen que la persona, a partir del siglo XIII y en adelante, sea asumida como novedad, como misterio, como centro de libertad.

### 1. Nociones de sujeto y sustancia

Como expresan Barbara Cassin, Étienne Balibar, y Alain de Libera en el artículo «Sujet»<sup>2</sup>, la forma *subiectum* es compleja y acusa varios cortes en su entramado semántico y filológico. Siguiendo los análisis de Francisco Naishtat<sup>3</sup>, se puede al menos indicar tres sentidos fuertes del término sujeto:

<sup>1</sup> El presente artículo se enmarca dentro del proyecto Fondecyt de Iniciación N° 11170810 “Primacía del ser o primacía del ente. Un estudio comparado entre Enrique de Gante y Duns Escoto” (investigador responsable Dr. Hernán Guerrero Troncoso), y fue presentado en el VI Congreso Nacional de Filosofía de ACHIF, Pucón (Chile), 22-25 de octubre, 2019. Agradezco a mi colega Guerrero Troncoso la lectura detenida que tuvo para con mi escrito, puesto que sus comentarios y sugerencias colaboraron en la mejora del mismo.

<sup>2</sup> Barbara Cassin, Étienne Balibar, y Alain de Libera, «Sujet: Subjectivité et assujettissement», en *Vocabulaire Européen de Philosophie*, comp. por Barbara Cassin (París: Seuil, 2004), 1243-1253.

<sup>3</sup> Quiero agradecer al Profesor Dr. Francisco Naishtat el desarrollo de su Seminario “Filosofía contemporánea: Sujeto, Subjetividad y subjetivación en el horizonte del filo-

1. La forma ὑποκείμενον y su versión latina *subiectum*, definido por su función de “subyacer a...”, concebida como la atribución lógico-predicativa de subyacencia o “sub-yectidad” de la sustancia respecto de los accidentes que inhiere en ella (y asimismo en la relación entre materia y forma). Aquí, en esta acepción, la forma ὑποκείμενον no tiene nada que ver con las nociones de persona y alma. La ψυχή, el “sí mismo” (ἑαυτόν) griegos y su eticidad en las figuras del “cuidado de sí” y del “conocimiento de sí” –apunta Naishtat en sus seminarios– no proceden de la cuestión del ὑποκείμενον, antes bien, aparecen en un registro antropológico desprendido de la cuestión gramatical y ontológica de la sub-yectidad (*Subjektheit*).

2. Sujeto como *conscientia*. Es la que prima en la filosofía cartesiana, aun cuando estrictamente Descartes emplea el término *cogito* y no *conscientia*, cuyo uso en el *corpus* cartesiano se declina todavía en el plano cristiano medieval de la intención y la culpabilidad. Locke usó el término *consciousness*, que confluyó luego en la noción filosófica de subjetividad (*Subjektivität*), definida a través de la dualidad sujeto/objeto kantiana. Como indica el filósofo argentino, la figura resultante del sujeto trascendental como expresión y, a su vez, sustrato formal del juego de las facultades de la razón pura, define por vez primera un sujeto común al conocimiento, a la moral y al derecho, que será decisivo en la conformación moderna de la teoría del estado y de la sociedad civil.

3. La tercera acepción fuerte es la forma “súbdito”, que hunde sus raíces en la teoría de la soberanía (teología política). Subjetivación y asujetamiento –que son los dos aspectos claves de la filosofía del siglo XX– tienen un antecedente mediato en la filosofía medieval. La filosofía contemporánea ha elaborado este tema del sujeto a través de la figura compleja del “a-sujetamiento” (como un someterse y, a la vez, sin embargo, como un constituirse en *sujet*)<sup>4</sup>.

---

sofar contemporáneo”, realizado en la Fac. de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Argentina, en el segundo cuatrimestre del año 2011. El profesor analiza las tres acepciones más destacadas del artículo *Sujet* anteriormente mencionado, y es en ese análisis en el que baso esta parte de mi escrito.

<sup>4</sup> Siguiendo la línea de la teoría del sujeto que lo concibe como atravesado por el doble proceso de sujeción y subjetivación, vale destacar lo que muchos estudiosos de esta temática se ven impelidos a hacer, y que es dejar evidenciada la oposición latina *subiectus/subiectum*. Podemos acordar que el término *subjectus* se usó para referirse a aquel que está bajo la sujeción del poder y de la norma del soberano o del orden político y legal, mientras que *subiectum* se usó como ὑποκείμενον en sentido aristotélico, y que Heidegger denunció como lo que está por debajo, como una sustancia estable e impersonal. Como hace notar Aguilar Rivero, en ninguno de los dos casos se trataría de un sujeto de autodeterminación.

Volviendo a la acepción inicial, y originaria, *subiectum* es lo que subyace a determinadas cualidades, o aquello a lo que se les atribuye, de allí la expresión latina “*subiectum attributionis*”. Esto posibilita tanto una perspectiva lógica como una perspectiva ontológica, puesto que el ὑποκείμενον griego es soporte de predicados cuanto de accidentes. Teniendo en cuenta estas dos vertientes de análisis, Silvia Magnavacca<sup>5</sup> sintetiza una serie de derivados que puede tener el término que acá nos ocupa. En efecto, desde el punto de vista lógico, el *subiectum* o bien puede ser el sujeto de predicación (*subiectum praedicationis*), y en este sentido decimos que es el sujeto lógico, o bien puede referirse a aquellas expresiones cuyo sujeto gramatical no coincide con el sujeto lógico, denominándosele *subiectum grammaticum*. En cuanto al sentido metafísico del término, Magnavacca explica que la diferencia consiste en que lo que inhiere en el *subiectum* no son sencillamente predicados lógicos, sino cualidades reales, y aquí cabe decir que el sujeto es sustancia (*subiectum inhaesionis*)<sup>6</sup>. Vale recordar que ya en Aristóteles aparecen estas acepciones cuando afirma: “el término οὐσία se usa, si no es en muchos, al menos en cuatro significados principales, pues tanto «lo que es ser esto», el universal y el género parecen ser la οὐσία de cada cosa, siendo el sujeto la cuarta acepción”<sup>7</sup>. De allí que en un pasaje del *Organon* Aristóteles diga: “No es lo mismo ser esto o aquello que ser absolutamente”<sup>8</sup>, esto es, no es lo mismo ser *esse simpliciter* que ser *esse secundum quid*, puesto que esta última modalidad marca una relación de atribución, la cual, a su vez, puede ser de predicación según la esencia –género– o de predicación según el accidente. Sólo el ser *simpliciter* es o existe, y sólo él merece llamarse οὐσία o sustancia<sup>9</sup>.

Ahora bien, hasta acá hemos venido analizando qué derrotero tuvo el término sujeto en líneas generales, y vimos cómo en la antigüedad dicho concepto se configura desde la noción de sustancia, adoptando otro sentido en la modernidad y en la actualidad. Pero, ¿qué aconteció con el término en el medioevo? El término que aparece como novedad en este periodo es

---

Cfr. Mariflor Aguilar Rivero, «Sobre la transmisión y el sujeto», *Revista Andamios*, vol. 8, núm. 15, enero-abril (2011): 402.

<sup>5</sup> Silvia Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval* (Bs. As.: Miño y Dávila, 2005), 661-662.

<sup>6</sup> Magnavacca, *Léxico...*, 661.

<sup>7</sup> Aristóteles, *Metafísica VII*, 1028b 36 (Madrid: Gredos, 2003), 284.

<sup>8</sup> Corresponde estrictamente a Aristóteles, *Tópicos IX (Ref. Sof.)* 5, 167 a 2, en *Organon (Tratados de lógica)*, Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín. (Madrid: Gredos, 1982), 317.

<sup>9</sup> Corresponde a Aristóteles, *Categorías*, 5, 2 a 12 ss., en *Organon...* 32-35.

la voz griega *πρόσωπον*, traducida al latín como *homo*, y al español como persona. Señala la máscara teatral o papel que desempeñaba el actor de la obra, utilizando dicha máscara como una caja de resonancia. Así, persona refería al personaje que hacía resonar su voz a través de una máscara. Otro sentido originario del término persona es el que se le dio en el ámbito jurídico como “sujeto legal”, y que sería éste el que luego se adoptó en el ámbito filosófico, específicamente en el ámbito cristiano. La noción de persona tuvo mayor uso específico en el ámbito teológico cristiano, claro ejemplo de ello es el uso de dicho término en el concilio de Nicea de 325, a propósito de si Cristo tiene más de una naturaleza y más de una persona<sup>10</sup>. La distinción entre naturaleza y persona ya va indicando una clave de reflexión para lo que será, finalmente, el elemento determinante de diferenciación entre sustancia y persona. De hecho, en los textos teológicos vamos a ver aparecer el vocablo *ὑπόστασις* (*hipóstasis*), que no es *οὐσία*, no es comunidad, sino algo sobrepuesto. Dado esto último, en el ámbito filosófico cristiano se prefirió el término *πρόσωπον* (*persona*), porque su sentido de máscara efectivamente manifestaba lo sobrepuesto a la simple individualidad sustancial.

## II. La noción de persona en el medioevo

Uno de los primeros filósofos de la patrística latina que abordó la noción de persona e intentó distinguirla de la idea de sustancia (aunque corresponda cronológicamente a fines de la antigüedad) fue San Agustín (354-430), a propósito de poder diferenciar las personas divinas en la Trinidad y la naturaleza de las mismas. Para ello retomó los conceptos aristotélicos de *πρὸς τί* (*relación*), fundamentalmente en el tipo de relación que se da entre amigos<sup>11</sup>.

Al asumir una línea reflexiva marcada por la vinculación de las personas, apareció en Agustín una noción procedente de un nuevo ámbito en la filosofía, que fue justamente el de la interioridad, y usó así la voz experiencia, como un modo de explicar por qué cada relación entre personas es, valga la

<sup>10</sup> Cfr. José Ferrater Mora, «Persona», en *Diccionario de Filosofía*, ed. por Josep-Mariás Terricabras, tomo III (Barcelona: Ariel, 1999), 2760.

<sup>11</sup> Augustine, Saint. *De Trinitate. Corpus Christianorum Serie Latina*, vol.50. (Ed. W. J. Mountain and F. Glorie, Turnhout: Brepols, 1968), 255. Afirma Agustín en *De Trinitate* VII 4, 7, 255: “Itaque loquendi causa de ineffabilibus, ut fari aliquo modo possemus, quod effari nullo modo possumus, dictum est a nostris graecis una essentia, tres substantiae: a latinis autem, una essentia vel substantia, tres personae; quia sicut iam diximus non aliter in sermone nostro, id est, latino, essentia quam substantia solet intelligi”.

aparente redundancia de la afirmación, personal, es decir, en ella se le va a la persona su propia personalidad, surgiendo así la idea de irrepitibilidad de la persona, por un lado, pero también la de intimidad.

En el caso de Boecio (480-525), en su opúsculo *Contra Eutychem et Nestorium*, el término ya aparece en el título de la obra, y es en el capítulo 3 de la misma en el que lleva a cabo una estricta definición: “sustancia individual de naturaleza racional”<sup>12</sup>. Boecio ubica la definición en el marco de una ontología de la esencia, en donde la individualidad es el factor decisivo en el orden ontológico, y la racionalidad hace lo propio en lo relativo a la personalidad. Aquí, la personalidad es de un carácter intrínseco para la “sustancia individual de naturaleza racional”, ella no agrega nada a la sustancia, sino a la individualidad.

Pero el aporte decisivo que dará un giro a la definición inicial, lo introduce Ricardo de San Víctor (1110-1175), quien en *De Trinitate* elabora una definición que busca liberarse de lo estático del enfoque metafísico y otorgar dinamicidad a aquello que quiera llamarse persona. Como señala Plantinga, en términos históricos, lo que resulta es que Ricardo de San Víctor “tiende a distanciarse de las analogías de carácter psicológico dominantes de Agustín hacia la analogía agustiniana del amor refinada por éste en el siglo XII”<sup>13</sup>. De los escritos de Ricardo de San Víctor se pueden extraer dos definiciones del término que acá nos ocupa: “*persona divina sit divinae naturae incommunicabilis exsistentia*”<sup>14</sup> que hace hincapié en la incommunicabilidad de la existencia; y “*persona sit existens per se solum iuxta singularem quemdam rationalis exsistentiae modum*”<sup>15</sup>, en la que la incommunicabilidad de la existencia es racional y tiene un cierto modo singular. Propongo que la novedad de este enfoque lo abordemos a partir de un filósofo y teólogo del siglo XIII, Juan Duns Escoto (1266-1308), pues él, recuperando las definiciones de Ricardo de San Víctor, y alimentado del espíritu de Francisco, avanza en una perspectiva colmada de novedad para la época.

<sup>12</sup> Boecio, *Contra Eutychem et Nestorium c. 2*, (*Monachii – Lipsiae: ed. C. Moreschini, Saur, 2005*), 214.

<sup>13</sup> Cornelius Plantinga, «Social Trinity and Tritheism», in *Trinity, Incarnation and Atonement. Philosophical and Theological Essays*, ed. by R. J. Feenstra & C. Plantinga (Notre Dame: Library of Religious Philosophy, 1989), 21.

<sup>14</sup> Richard de Saint-Victor, *De trinitate IV c. 18*, ed. J. Ribailier, (Paris: Vrin, 1958), 181: “*Quantum ad divina nihil aliud est persona divina quam incommunicabilis exsistentia*”.

<sup>15</sup> Saint-Victor, *De trinitate IV c. 24*...189.

### III. Juan Duns Escoto: orden predicamental y existencia como condición de la persona

Escoto lleva a cabo una profusa producción sobre lo que es ser persona<sup>16</sup> a los fines de analizar el misterio trinitario y el misterio de la encarnación. En efecto, en el Sutil aparece con fuerza la preocupación por encontrar una definición unívoca de persona, que pueda explicar tanto el dato revelado al que adhiere desde el cristianismo, por el que cree en un Dios Trino, es decir, en tres personas distintas que comparten una única naturaleza, por una parte, como la noción de persona en tanto sujeto histórico, temporal, como es Jesús de Nazaret, hombre y Dios en unidad de persona. Esta actividad se carga de complejidad y riqueza si tenemos presente que, cuando escribe, está debatiendo a la vez con cuatro líneas dominantes en el siglo XIII, a saber:

- a) La vía agustiniana, que la concibe en el horizonte de una relación sustancial;
- b) La vía boeciana, que asume la persona como un momento categorial;
- c) La vía de Ricardo de San Víctor, quien la comprende como una existencia incomunicable, y por tanto, más allá de lo meramente sustancial;
- d) La vía de los Maestros, que la conciben como supósito o sujeto distinguido por una propiedad que tiene que ver con la dignidad.

Es Alejandro de Hales el que recoge y enumera estas vías, y desde él la retoman Alberto Magno, Buenaventura, entre otros. En el caso de Buenaventura, lejos de tener una visión platónica de lo corpóreo como algo despectivo o despreciable, el alma no se encuentra prisionera en este mundo, antes bien, se encuentra feliz de estar unida a él, y es el alma la forma del cuerpo<sup>17</sup>. Para el Seráfico, el hombre es relacionalidad, la cual configura tanto la dimensión de lo corpóreo como la dimensión del ser personal. En efecto, aquí la persona humana es relacionalidad, aun cuando algunos teólogos solo lo aceptaban para la Trinidad divina. Buenaventura se atreve a

---

<sup>16</sup> Algunos de los lugares donde trata el concepto de persona *Ordinatio*, I, d. 23: *Utrum persona secundum quod dicit aliquid commune patri et filio et spiritui sancto, dicat praecise aliquid secundae intentionis*, vol V 349-364; d. 25: *Utrum persona in divinis dicat substantiam vel relationem*, vol. V, 371-374; d. 26: *Utrum personae constituentur in esse personali per relationes originis*, vol. VI, 1-6; d. 28, vol. VI, 107-164; *Ordinatio* III, d. 1, vol. IX, 1- 117; *Quodlibet* q. 19: si la unión de la naturaleza humana al Verbo en Cristo es sólo dependencia de la naturaleza asumida respecto de la persona del Verbo (Madrid: BAC, 1960), 662-701.

<sup>17</sup> S. Bonaventurae, *Sermo I in Sabbato Sancto*, 4. *Opera Omnia*, vol. IX. Studia et cura PP. Collegii a S. Bonaventura. R.P. David Fleming (Quaracchi: Claras Aquas, 1901), 269.

definir persona como relación, lo que no es visto como un accidente, sino como propio del orden de la persona<sup>18</sup>.

Por otra parte, Buenaventura no adherirá a una comunidad de univocidad entre persona creada y Persona divina, sino que más bien buscará explicar el tema desde la relación analógica. La disyuntiva que se le presenta a Buenaventura en *I Sent.*, d. 25, a 2, q 2, es si el ser creado es de la misma naturaleza que la del Creador, puesto que, de ser así, no habría nada nuevo en el acto creador, a la vez que llevaría a cierta fragmentación de la perfección divina, lo que sería inconveniente. Pero si lo contrario, entonces habría cierta adición a la naturaleza de Dios, lo cual también sería inconveniente. Por ello, Buenaventura optará por una comunidad de analogía, que puede establecerse ya sea entre individuos distintos pertenecientes a una misma especie, o bien entre dos individuos específicamente diferentes. Desde este enfoque, asumirá que persona se dice propiamente del dominio del hombre, y solo de modo impropio se dice de Dios. Para Buenaventura, la analogía es ley según la cual es efectuada la creación misma<sup>19</sup>. En cambio, para Duns Escoto, si persona se dice de la Trinidad, del hombre, y de los ángeles, debe ser posible alcanzar una conceptualización que se diga con justeza y unívocamente de cada uno de ellos. Pues bien, ingresemos propiamente al autor que acá nos ocupa.

Duns Escoto asume la crítica que le realiza Ricardo de San Víctor a Boecio, en tanto que entender la persona como unión sustancial, esto es, de alma y cuerpo, parte de categorías aristotélicas y se enmarca la misma en un orden ontológico-categorial. De hecho, aún nos encontramos en el plano de la estructura ontológica del ente. Individuo no es idéntico a persona. En *Ordinatio* I, d.23, q.un., el Sutil lleva adelante su famosa afirmación sobre qué entiende por persona, que considero necesario introducirla en este momento para poder ahondar ya en su posición. Afirma: “Respondo a la cuestión aceptando la definición de Ricardo IV *De Trinitate*, c. 22, es decir, que la persona es la existencia incomunicable de naturaleza intelectual, cuya definición expone y corrige la definición de Boecio, que dice que la persona

---

<sup>18</sup> Solo para indicar algunos lugares en que hallamos estas afirmaciones: *Quaestiones disputatae De misterio Trinitatis*, q.2, a.2, n.9, vol. V, 62; *Collationes in Hexaëmeron*, coll. 12, n. 14, vol. V, 386. Studia et cura PP. Collegii a S. Bonaventura. R.P. Aloysii a Parma (Quaracchi: Claras Aquas, 1891).

<sup>19</sup> Un estudio detallado sobre la definición de naturaleza y persona en San Buenaventura podemos encontrar en Gerald Cresta, «“Miram concordia et harmonia”: la relación naturaleza-persona en San Buenaventura», *Revista Scripta et Mediaevalia* 2 (2009): 11-29.

es sustancia individual de naturaleza racional; porque ésta implicaría que el alma es persona, lo que es falso”<sup>20</sup>.

La expresión “existencia incommunicable” viene a substituir el término “sustancia” usado por Boecio con el fin de expresar la idea de una οὐσία que es sujeto, y nunca predicado. No obstante, Escoto entiende que es inconveniente porque se podría incurrir en el error de identificar persona con alma, y porque además tal término reduciría a la persona al mero ámbito de la naturaleza, sin salirnos del orden ontológico-categorial. Para poder comprender cabalmente esto, propongo podamos analizar primeramente este orden de naturaleza que el Sutil entiende necesario superar -sin que ello signifique desechar-, si se quiere hablar de persona. Veamos ello<sup>21</sup>.

Cuando el Sutil analiza el tema de la creación de los ángeles en su obra célebre *Ordinatio*, libro II, d. 3, p. 1, se pregunta en qué reside la distinción de ángeles en personas, es decir, inquires por la diferencia que cabe entre especie y principio de individuación, lo cual es claramente una pregunta de carácter metafísico. En efecto, según su interpretación, además de la unidad numérica por la que cada cosa es eso, esto es, una unidad, existe una unidad menor que la numérica correspondiente a una naturaleza común

---

<sup>20</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 23, quaestio unica: utrum persona secundum quod dicat aliquid commune Patri et Filio et Spiritui Sancto, dicat praecise aliquid secundae intentionis, vol V. Studio et cura commissionis scotisticae praeside P. Carolo Balic (Roma: Ed. Crítica Vaticana, 1959), 355-357: “Respondeo ad quaestionem quod accipiendo definitionem personae quam ponit Richardus IV *De Trinitate* cap.22, quod est « intellectualis naturae incommunicabilis existentiæ », per quam definitionem exponitur vel corrigitur definitio Boethii dicentis quod persona est « rationalis naturae individua substantia » (quia sic sequeretur animam esse personam, quod est inconveniens, et deitatem esse personam), dico quod nihil est in hac definitione Richardi quod significet intentionem secundam, quia est natura rei –sine opere intellectus– est in Patre natura intellectualis et entitas incommunicabilis”.

<sup>21</sup> Las distinciones 23 a 34 de *Ord.*, I, se centran en analizar si es la misma persona la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo, y si la persona es algo sustancial o una relación. Las distinciones subsiguientes hasta el final del libro I (35 a 48) están enfocadas en la ciencia y omnipotencia de Dios. El libro II en su distinción primera, va a centrarse en la relación que tiene Dios con lo creado, y esto lo conducirá a que en la quaestio 4 de la distinctio 1, y en toda la distinctio 2, indague acerca del ángel, y si es que existen tales inteligencias separadas, cuál es su naturaleza, si cada uno es una especie y si existe una diferencia de especie entre el ángel y el alma. Es desde esta tesitura que Escoto llegará a plantearse en la distinctio 3, pars prima del libro II, qué es lo que opera como principio de individuación en los ángeles, ya que ellos no poseen materia, y se inicia así tal vez una de las partes de la obra escotista más divulgada y conocida por los estudiosos de este periodo, que versa sobre qué hace de un ente un individuo.

que comparten las cosas, y que él llama *natura communis*<sup>22</sup>. Lo curioso que tiene esta naturaleza es su indiferencia tanto a la universalidad como a la singularidad<sup>23</sup>, es decir, hay una naturaleza común que comparten los entes, pero ella en sí misma no es ni universal ni singular, aunque tiene su propio grado de unidad. Baste pensar que si por la especie y el género se definen la quiddidad de un ente, por ejemplo, animal racional, ello no trae de suyo individualidad, porque la individualidad no se da en el orden de la quiddidad; de hecho, para Escoto, la entidad individual se da en un orden diverso al de la quiddidad; excepto el ser infinito, ninguna quiddidad contiene aquello que le permite ser *haec*. Entonces, ¿cómo hace Duns para superar el orden de lo común (naturaleza) para entrar en el orden de lo individual (principio de individuación)? Pues lo hace postulando un principio de individuación novedoso y distinto de todo lo que se venía desarrollando desde Aristóteles y hasta ese momento, y es lo que en la escuela escotista se denomina la *haecceitas*<sup>24</sup> como *ultima realitas entis*: “Es la realidad última del ser que es materia, o forma, o compuesto, de manera que cualquier entidad común, pero aún determinable, puede ser nuevamente determinada, si es una, en muchas realidades formalmente distintas, de las cuales formalmente ésta no

<sup>22</sup> Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio*, II, dd. 1-3. Vol. VII. *Studio et cura commissionis scotisticae praeside P. Carolo Balic* (Roma: Ed. Critica Vaticana, 1973), 395.

<sup>23</sup> Cfr. Scotus, *Ordinatio*, II, dd. 1-3, n.7, 402: “Aliqua est unitas in re realis, absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis, quae unitas est naturae secundum se; et secundum istam unitatem propriam naturae, ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularem; non ergo de se est sic una unitate illa, scilicet unitate singularitatis”.

<sup>24</sup> Se ha podido comprobar que Escoto utilizó dicho término, aunque fue su discípulo Antonio Andreas el que la popularizó. Pérez-Estévez, en su publicación “El individuo en Duns Escoto”, afirma que Robert Adrews, en su ponencia ‘«Haecitas»: its Origin and Dissemination’, presentada en el Neunundzwanzigste Kölner Mediaeuistentagung, en septiembre de 1994, y no publicada todavía afirma que aparece dos veces en las *Quaestiones subtilissimae super Libros Metaphysicae*, seis veces en *Reportata Parisiensia* y que fue usada una vez por Juan Quidort de Paris, contemporáneo de Duns Scoto, en su *Determinatio*. Cierto es que Escoto más bien utiliza el término “haec” para referirse a esa última diferencia individuante por lo que se obtiene este individuo, haec, pero también es cierto que el término en cuestión, es de su autoría. Por ejemplo, en *Rep. Parisiensia* II, d. 12, q. 6, n. 13, o bien *Quaestiones subtilissimae super Libros Metaphysicae* VII, q. 13, n.9 y n. 26. Cf. Antonio Pérez-Estévez, « El individuo en Duns Escoto», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 23 (1996): 87-146.

sea aquélla, porque una es formalmente la entidad de un singular, mientras que la otra es formalmente la entidad de una naturaleza”<sup>25</sup>.

De lo que se trata es de evidenciar que la quiddidad y la individualidad se dan en un orden ontológico-categorial, que no es aún la persona. Este aspecto, iniciado en parte por Agustín al referirse a la noción de relación, es efectivamente postulado y sostenido por Ricardo de San Víctor y Escoto, quienes se atreven a pensar una dimensión real, más allá de los límites de lo propiamente ontológico. Además, Escoto precisa que el ser un esto singularísimo, o –usando el término acuñado por sus discípulos– una hecceidad, no constituye aún el ser personal; la entidad singular que culmina con la hecceidad es la perfección última en el orden ontológico, pero ser una naturaleza “haec” no es aún el ser personal, sino más bien condición de posibilidad. Es decir que la hecceidad no es la existencia de ese individuo, o dicho de otra manera, la individualidad no implica de suyo la existencia, aunque la existencia supone la condición de singular; el existir es de un orden diverso que el ontológico-categorial. El ente individual es “aptum esse”, posee la aptitud para alcanzar la existencia.

Ahora bien, hemos dicho ya que en el Sutil la existencia se da en un orden diverso al ontológico. Cabe destacar cómo ya en el medioevo estamos ante la presencia de un término que muchos creen surgido en la contemporaneidad, cuando ello es desconocer el origen de este término. En el caso específico que acá nos ocupa, Escoto –siguiendo el planteo de Ricardo de San Víctor– asume el término existencia, y a mi parecer ambos lo entienden como haber sido causado por una causa que lo pone fuera de sí<sup>26</sup>. Detengámonos en esta idea. La noción de existencia en Escoto nos conduce inevitablemente al orden de la causalidad, expresamente abordado por el Sutil en *Ordinatio I, d.*

---

<sup>25</sup> Scotus, *Ord. II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 15, 484*: “ista entitas materia vel forma vel compositum, in quantum quodlibet istorum est natura, -sed est ultima realitatis entis quod est materia vel quod est forma vel quod est compositum; ita quodcumque commune, et tamen determinabile, adhuc potest distingui (quantumcumque sit una res) in plures realitates formaliter distinctas, quarum haec formaliter non est illa: et haec est formaliter entitas singularitatis, et illa est entitas naturae formaliter. Nec possunt istae duae realitates esse res et res, sicut possunt esse realitas unde accipitur differentia (ex quibus realitas specifica accipitur), - sed semper in eodem sunt realitates eiusdem rei, formaliter distinctae”.

<sup>26</sup> Análoga posición presenta Alfredo Culleton, «Tres aportes al concepto de persona: Boecio (sustancia), Ricardo de San Víctor (existencia), y Escoto (incomunicabilidad)», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17 (2010): 65. Cf. Ricardo de S. Víctor, *De trinitate* IV c. 11-12, ed. Ribaillier, 173-175.

2, p.1, q.1, cuando trata sobre el ser de Dios y su unidad<sup>27</sup>. Sin intención de ingresar en este artículo a analizar la posición escotista sobre los posibles en la mente divina<sup>28</sup> y los instantes de naturaleza por lo que se llega a la producción divina *ad extra*, esto es, el acto creador, quisiera reflejar ello en un pasaje de una contundencia y claridad profunda que, al respecto de la noción de existencia en el Sutil, escribe Vicente Llamas Roig. Dice:

De la pura idealidad o estatuto inteligible de una *aliquitas* (potencia lógica), huérfana de *esse simpliciter ratitudinal*, a la entidad intencional pre-existencial del *esse hoc aliquid*, la esencia auditada ejemplarmente como intención (*res rata*) en su estadio de concreción (el *esse essentiae* se escorza en credencial ontológica o intencional, no nominal, de la *aliquidad* como *quidditas*, haciendo de aquélla una verdadera intención de creación, más allá de la pura diligencia lógica de una idea), y de este último al *concretum existens* por legación efectiva (causalidad eficiente)<sup>29</sup>.

En suma, lo real para Escoto es lo singular existente. Ni la hecceidad ni la existencia es la persona, pero las supone. Como expresa Vicente Llamas, la individualidad es la positividad última en el orden predicamental o también llamado ontológico-categorial, por el que la entidad asume una “expectativa ontológica” al *esse*, al existir<sup>30</sup>. La existencia inaugura en Escoto, como remarca Llamas Roig, un orden diverso al predicamental, aunque concomitante, porque existir es “*esse extra causam*”<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Juan Duns Escoto, *Obras del Doctor Sutil. Dios Uno y Trino* (Madrid: BAC, 1960), 386ss. Como sabemos, dicha temática es retomada posteriormente en una de sus obras maduras, *Tratado acerca del Primer Principio*, cap. 3, De la triple primacía del Primer principio (Madrid: BAC, 1960), 622-624. Aquí afirmará Escoto: “alguna naturaleza es contingente; por lo tanto, capaz de ser después de no ser; por lo tanto, efectable no por sí ni por nada –en ambos casos el ser derivaría del no-ser–, sino por otro”, 623.

<sup>28</sup> Tales tópicos los abordo en Gloria Silvana Elías, «Duns Escoto: el querer divino como fundamento del querer humano contingente», *Revista Cuadernos* 34 (2008): 281-291; Gloria Silvana Elías, «Los posibles en la mente divina y su relación con el principio de no contradicción», en *Lenguajes del pensar medieval. Colección Filosofía*, comps. por Virginia Aspe Armella y Laura Corso (México: Universidad Panamericana de México, 2018), 32-55.

<sup>29</sup> Vicente Llamas Roig, «Metafísica del *quod est*: coordenadas sutiles para una teoría analítica del ente», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol 44 (2017): 138.

<sup>30</sup> Cf. Llamas Roig, «Metafísica del *quod est*: coordenadas sutiles para una teoría analítica del ente», 145.

<sup>31</sup> Cf. Llamas Roig, «Metafísica del *quod est*: coordenadas sutiles para una teoría analítica del ente», 159.

¿Qué es, entonces, el ser personal? Si no se reduce al orden ontológico-predicamental ni tampoco al orden de la existencia, entonces ¿qué es ese otro orden? Para responder a ello, y coincidiendo con la propuesta exegética que elabora Isidoro Manzano al respecto<sup>32</sup>, abordaremos aquellos aspectos que destaca el Sutil.

#### a) Aspectos del ser personal en Duns Escoto

Por lo que hemos venido viendo hasta acá, queda expresado que la naturaleza individual no es la persona, tampoco la existencia individual. Escoto entenderá la persona como una existencia incomunicable de naturaleza intelectual, autodeterminada en su obrar y *ultima solitudo*<sup>33</sup>. Despleguemos el sentido de esta definición. La noción de persona expresa una realidad positiva en grado sumo, una realidad que se autoafirma, que es autónoma y existe plenamente, que no es relativa, sino que posee un ser absoluto<sup>34</sup>. Desde su perspectiva creacionista, el Sutil manifiesta que la persona posee una relación personal con Dios, la cual es completamente original, en tanto la persona es el término de la relación personal. La creatura proviene de Dios, es efecto, pero la persona posee una dimensión real que supera el mero vínculo de dependencia ontológica<sup>35</sup>. En efecto, en este orden de dependencia de la creatura al Creador, Manzano en reiteradas ocasiones insiste en distinguir la dependencia obediencial ontológica de la naturaleza creada, de un lado, de

<sup>32</sup> Por ejemplo, las tesis sostenidas en Isidoro Manzano, «Ontología de la persona humana según Escoto», *Antonianum*. Annus LXXVIII- Aprilis- Iunius- Fasc.2 (2003): 321-356; Manzano, «Decir la 'persona' según Escoto (Un intento de interpretación)», *Revista Española de Filosofía Medieval* 14 (2007): 11-31.

<sup>33</sup> Cf. Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio*, III, d. 1, p. 1, q. 1, n. 68. Vol IX. Studio et cura commissionis scotisticae praeside P. Barnaba Hechich (Roma: Ed. Critica Vaticana, 2006), 32: "(...) quia ad personalitatem requiritur ultima solitudo sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae". También Cf. *Reportata Parisiensis*, III, d.1, q.1, n. 4. Tomo XXIII (París: Vivès, 1894), 236.

<sup>34</sup> Es notable que Ricardo de San Víctor ha influido en la concepción de persona que desarrolla Escoto. Cf. Saint-Victor, *De trinitate*, IV c. 18, 180: "Proprietas autem personalis pro certo est incommunicabilis. Proprietas personalis est ex qua unusquisque habet esse is qui ipse est. Personalem proprietatem dicimus, per ceteris omnibus singulari proprietate discretum. Si igitur personalem proprietatem communicabilem esse contendas, idem est ac si dicas unam personam posse esse duas".

<sup>35</sup> Respecto de la relación de dependencia ontológica de la creatura a Dios, es por supuesto fundamental la lectura de *Quaestiones Quodlibetales* 12. Introducción, resúmenes y versión de Felix Alluntis (Madrid: BAC, 1968), 424-443.

la elección e intelección “por la cual toda naturaleza espiritual está tensa a realizarse hacia su personación por la persona propia”<sup>36</sup>. La persona es de un dominio real no ontológico<sup>37</sup>, es una perfección de género diverso al de las perfecciones ontológicas o quiditativas, y cuya existencia es comunicable, esto es, insustituible por la persona de otro. Ni la naturaleza, ni la naturaleza individualizada, ni la naturaleza individualizada que existe, es aún persona. Aunque la naturaleza sea una realidad que es *suppositum per se* a la persona, la persona no es tal por su naturaleza; este hombre, nos dice, no es persona por ser hombre, sino por el ‘quo’ propio de la persona: este hombre es persona por ser persona, por la ‘*suppositalitas*’. Leemos a Escoto:

Tampoco se encuentra la naturaleza respecto del supuesto en la relación de un ser ‘por el que’ a un sujeto ‘que’, pues a todo ‘por el que’ corresponde su propio ‘que’ o ‘quien’, y así, siendo la naturaleza un ‘por el que’, tiene su propio ‘que’ o ‘quien’, el cual no la contrae a la razón de ser de un supuesto, y así también, siendo el supuesto un ‘que’ o ‘quien’, tiene su propio ‘por el que’, por el cual subsiste, y con todo, concomitantemente el supuesto es singular por necesidad, y asimismo no puede ser ‘por el que’ respecto de otro ser, porque es subsistente, no pudiendo por ello ser acto de otro subsistente. Con esto queda insinuado un doble modo de comunicabilidad<sup>38</sup>.

En este pasaje, vemos una noción de incomunicabilidad que puede ser entendida de doble manera: por un lado, la relativa *incommunicabilitas ut quod* de la individualidad personada; y por el otro, la absoluta *incommunicabilitas ut quo*, que es justamente el ser alguien<sup>39</sup>. Y ¿qué estamos queriendo indicar con ello? Que la persona humana no se reduce al orden quiditativo sin más. En efecto, el concepto de dependencia óptica se funda en la relación de determinación y ejecución que tiene la voluntad divina respecto de qué cosa crear, y en el caso concreto de los seres humanos, a quiénes otorgarles la existencia<sup>40</sup>. Pero dicha dependencia ontológica se consume en la inde-

<sup>36</sup> Manzano, «Ontología...», 339.

<sup>37</sup> Manzano, «Decir la ‘persona’...», 17.

<sup>38</sup> Ioannis Duns Scotus. *Ordinatio*, I, d. 2, p.2, q.4, vol II. Studio et cura commissionis scotisticae praeside P. Carolo Balic (Roma: Ed. Crítica Vaticana, 1950), 300.

<sup>39</sup> Sobre la doble incomunicabilidad Cf. Llamas Roig, «Metafísica del *quod est*: coordenadas sutiles para una teoría analítica del ente», 149ss.

<sup>40</sup> Giovanni Lauriola, «Il concetto di persona in Duns Scoto come scelta ermeneutica», en [https://www.academia.edu/7303070/Persona\\_ed\\_ermeneutica](https://www.academia.edu/7303070/Persona_ed_ermeneutica), con acceso el 03/11/2019.

pendencia de la persona. Es decir, no debe entenderse que la negación de la dependencia signifique desconocer la dependencia ontológica de la creatura al Creador, sino explicitar que esa dependencia ontológica no le incumbe al ser personal. En este sentido, la persona es independencia absoluta, a la vez que tiene en sí el poder de autodeterminarse.

Además, la noción de incomunicabilidad va ligada a la de existencia en la definición que de persona enuncia Escoto, siguiendo a Ricardo de San Víctor, haciendo de cada individuo singular un ser irrepetible<sup>41</sup>. Es más, mientras la materia es apta para recibir la forma, y ésta es apta para informar la materia, a la existencia incomunicable que es la persona le es contradictorio la aptitud de comunicarse<sup>42</sup>. Consideramos que puede comprenderse la incomunicabilidad como la condición de intransferibilidad de la propia persona, en la que nadie puede reemplazar a alguien.

Como anticipamos, Escoto adhiere a la definición de Ricardo de San Víctor que define la persona como una *ex-sistentia*, una subsistencia personal, un ser en sí, que depende de sí, siendo el término que termina la naturaleza humana individual. Por tanto, la persona es un existente independiente, que está existiendo de un modo personalísimo (permítasenos la expresión), desde la absoluta responsabilidad de ser insustituible en la tarea de existir.

La persona acaece como un ser absoluto, pleno y acabado, es decir, subsistente en sí mismo. Como término de una relación personal, su existencia es única, irrepetible, singularísima. A la vez, en tanto no depende de otro sujeto para ser persona, sino que es término absoluto y acabado de la relación personal, es definida como *ultima solitudo*, soledad última en tanto irrepetible y profundamente solidaria, puesto que Escoto se ocupó de recuperar esa idea de dinamismo y apertura que contiene el concepto de persona propuesto por Agustín, Ricardo, Buenaventura. Todo ser personal está abierto a los otros existentes, y a Dios, origen de dicha relación. *Ultima solitudo* entonces quiere realzar el carácter de subsistente por sí de la persona, que en tanto que es existencia (y no mera sustancia individual) se configura de suyo desde un ex (relación de origen) y es *sistere* o *sistentia*, un estar presente siendo en la tarea insustituible del existir personal. Y este existir personal, lejos de ser una tarea cerrada o acabada, se configura desde el plexo relacional de hallarse en relación con otros (como destaca Agustín), en la intimidad de la relación personal, que se alimenta y se nutre de las experiencias y viven-

---

<sup>41</sup> Antonio Merino, *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico* (Madrid: BAC, 2007), 82.

<sup>42</sup> Manzano, «Ontología...», 346.

cias que cada persona tiene con otros, y en eso le va la vida, con la aguda claridad que atraviesa el pensamiento escotista que la persona de cada uno no se puede reemplazar; la muerte lleva consigo la desaparición de “esta” persona, que no será jamás substituida por otra. Perder una relación personal es perder a alguien que no volverá a existir jamás, y en tanto vínculo de intimidad, perder a alguien es perder parte de uno mismo.

En suma, en el medioevo la noción de *subiectum* como sustancia abre paso a una novedosísima comprensión de lo humano –que no estuvo presente antes en la filosofía y que en la modernidad se volverá a diluir– consistente en pensar lo humano como existencia dinámica, abierta y relacional.

## Conclusión

Escoto entiende la persona no a partir de la idea de sustancia, sino desde la noción de incomunicabilidad que retoma de la definición de Ricardo de San Víctor, y la enriquece distinguiéndola de la noción de individualidad –constituida por la *haecceitas*– así como de la noción de naturaleza. Como hemos podido observar a lo largo de este escrito, la categoría persona en Escoto se desarrolla desde una vía negativa: es incomunicabilidad, es no-ontológica, es no dependiente, etc<sup>43</sup>. Sin embargo, desde mi perspectiva, tal negatividad le viene de la limitación que el lenguaje encuentra para expresar la maravilla de lo que es la persona, acontecimiento que trasciende el orden ontológico y, por ello, el predicamental o categorial.

Hemos visto también que, aun cuando la naturaleza sea una realidad que es *suppositum per se* a la persona, ésta no es tal por su naturaleza. En efecto, enfocándonos en la persona humana, este hombre no es persona por ser hombre –afirma en Doctor Sutil– sino por el “*quo*” propio de la persona: este hombre es persona por ser persona, por el quién<sup>44</sup>. Mi personalidad es única, no es universal, es irreplicable (nótese cómo nuestro lenguaje apela a la negatividad para dar cuenta de esta plena positividad), en suma, es incomunicable. Este ser que es ser racional, que se reconoce a sí mismo en todas sus actividades y reafirma su propio ser en dicho reconocimiento, es irrepetible. Lo que acontece en cada persona tenemos la plena certeza de que le pasa inevitablemente a

<sup>43</sup> Cf. Manzano, «Ontología...», 346.

<sup>44</sup> Cf. José M. S. Rosa, «Da relacional antropología franciscana», en *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem de scotistas lusófonos*, org. por Luis Alberto De Boni (Porto Alegre: EDUSF, 2008), 281-291.

esa persona, y que, aun cuando otra quisiera sustituirla, incluso suplantarla en el dolor o en la desdicha (como a veces suele escucharse decir a una madre cuando su hijo está padeciendo alguna dolencia grave), resulta imposible.

En síntesis, la perspectiva escotista caracteriza a la persona como evento absoluto que acaece en tanto es novedad; como independencia absoluta, en tanto es capaz de elegir la existencia que quiere llevar adelante y qué relaciones configurar intersubjetivamente; y finalmente como existencia in-comunicable en tanto que la existencia de cada uno no se transfiere, no se reemplaza. Así, en cada ser humano se aloja la novedad, la irrepitibilidad, la esperanza, la utopía.

### Referencias bibliográficas:

Aguilar Rivero, Mariflor. «Sobre la transmisión y el sujeto». *Andamios*, vol. 8, núm. 15, enero-abril, México: UACM (2011):399-402.

Aristóteles. *Organon* (Tratados de lógica). Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1982.

Aristóteles. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2003.

Boethius, Severinus. *Contra Eutychem Et Nestorium*. Monachii – Lipsiae: ed. C. Moreschini, Saur, 2005.

Cassin, Barbara; Balibar, Étienne; De Libera, Alain. «Sujet». En *Vocabulaire Européen de Philosophie*, 1243-1253. París: Seuil, 2004.

Cresta, Gerald. «“Miram concordia et harmonia”: la relación naturaleza-persona en San Buenaventura». *Revista Scripta et Mediaevalia*, 2, Mendoza: CEFIM, (2009): 11-29.

Culleton, Alfredo. «Tres aportes al concepto de persona: Boecio (sustancia), Ricardo de San Víctor (existencia), y Escoto (incomunicabilidad)». *Revista Española de Filosofía Medieval* 17. Córdoba: UCOPress, (2010): 59-71.

Elías, Gloria Silvana. «Duns Escoto: el querer divino como fundamento del querer humano contingente». *Revista Cuadernos* 34, Jujuy: FHycS (2008): 281-291.

Elías, Gloria Silvana. «Los posibles en la mente divina y su relación con el principio de no contradicción». En *Lenguajes del pensar medieval*.

Colección Filosofía, comps. por Virginia Aspe Armella y Laura Corso, 32-55. México: Universidad Panamericana de México, 2018.

Escoto, Juan Duns. *Comentario a las Sentencias (Opus Oxoniense)*. Ed. Crítica a cargo de la comisión escotista dirigida por el R. P. Carlos Balic. Texto latino de r. P. Borges, traducido por Bernardo Aperribay, O. F. M., Bernardo de Madariaga, O. F. M. Y Félix Alluntis, O. F. M. Introducción a cargo de Fray Miguel Oromí. Madrid: BAC, 1960.

Escoto, Juan Duns. *Tratado acerca del Primer Principio*. Ed. Crítica a cargo de la comisión escotista dirigida por el R. P. Carlos Balic. Texto latino de r. P. Borges, traducido por Bernardo Aperribay, O. F. M., Bernardo de Madariaga, O. F. M. y Félix Alluntis, O. F. M. Introducción a cargo de Fray Miguel Oromí. Madrid: BAC, 1960.

Escoto, Juan Duns. *Quaestiones Quodlibetales*. Introducción, resúmenes y versión de Félix Alluntis, O.F.M. Madrid: BAC, 1968.

Ferrater Mora, José. «Persona». En *Diccionario de Filosofía*, ed. por Josep-Mariás Terricabras, tomo III, 2759-2764. Barcelona: Ariel, 1999.

Lauriola, Giovanni. «Il concetto di persona in Duns Scoto come scelta ermeneutica», 1992. Acceso 11/02/2019. [http://www.centrodunsscoto.it/Persona\\_ed\\_ermeneutica.htm](http://www.centrodunsscoto.it/Persona_ed_ermeneutica.htm).

Lauriola, Giovanni. «La persona come apertura alla carita' in Duns Scoto». VII Centenario della morte di Giovanni Duns Scoto. Congresso di Colonia, 2008. Acceso 11/02/2019. [http://www.centrodunsscoto.it/articoli/Persona\\_apertura\\_carita.pdf](http://www.centrodunsscoto.it/articoli/Persona_apertura_carita.pdf).

Llamas Roig, Vicente. «Metafísica del *quod est*: coordenadas sutiles para una teoría analítica del ente», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 44, Salamanca: UPSA (2017): 135-164.

Magnavacca, Silvia. *Léxico-técnico de filosofía medieval*. Bs. As.: Miño y Dávila, 2005.

Manzano, Isidoro. «Ontología de la persona humana según Escoto». *Antonianum*. Annus LXXVIII- Aprilis- Iunius- Fasc.2. Roma: Pontificia Università Antonianum. (2003): 321-356.

Manzano, Isidoro. «Decir la 'persona' según Escoto (Un intento de interpretación)». *Revista Española de Filosofía Medieval*, 14. Córdoba: UCOPress (2007):11-31.

Merino, Antonio. *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*. Madrid: BAC, 2007.

Naishtat, Francisco. «Seminario Filosofía contemporánea: Sujeto, Subjetividad y subjetivación en el horizonte del filosofar contemporáneo», dictado en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la Plata. Primer cuatrimestre de 2011.

Plantinga, Cornelius. «Social Trinity and Tritheism». In *Trinity, Incarnation and Atonement. Philosophical and Theological Essays*, ed. by R. J. Feenstra & C. Plantinga, 21-48. Notre Dame: Library of Religious Philosophy, 1989.

Rosa, José M. S. «Da relacional antropología franciscana». En *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem de scotistas lusófonos, org. por Luis Alberto De Boni, 281-291. Porto Alegre: EDUSF, 2008.*

de Saint-Victor, Richard. *De trinitate* IV c. 18, ed. J. Ribaillier. Paris: Vrin, 1958.

Saint- Augustine. *De Trinitate. Corpus Christianorum Serie Latina*, vol.50. Ed. W. J. Mountain and F. Glorie, Turnhout: Brepols, 1968.

Sancti- Bonaventurae. *Opera Omnia*, vol. V, Studia et cura PP. Collegii a S. Bonaventura. R.P. Aloysii a Parma. Quaracchi: Claras Aquas, 1891.

Sancti- Bonaventurae. *Opera Omnia*, vol. IX. Studia et cura PP. Collegii a S. Bonaventura. R.P. David Fleming. Quaracchi: Claras Aquas, 1901.

Scotus, Ioannes Duns. *Reportata Parisiensia*, tomo XXIII. París: Vivès, 1894.

Scotus, Ioannes Duns. *Ordinatio*, L. I, dd. 2-3. Vol II. Studio et cura commissionis scotisticae praeside P. Carolo Balic. Roma: Ed. Crítica Vaticana, 1950.

Scotus, Ioannes Duns. *Ordinatio*, L. I, dd. 11-25. Vol V. Studio et cura commissionis scotisticae praeside P. Carolo Balic. Roma: Ed. Crítica Vaticana, 1959.

Scotus, Ioannes Duns. *Ordinatio*, L. II, dd. 1-3. Vol. VII. Studio et cura commissionis scotisticae praeside P. Carolo Balic. Roma: Ed. Crítica Vaticana, 1973.

Scotus, Ioannes Duns. *Ordinatio*, L. III, dd. 1-17. Vol IX. Studio et cura commissionis scotisticae praeside P. Barnaba Hechich. Roma: Ed. Crítica Vaticana, 2006.

## RESEÑAS

**Accrocca, Felice**, *Francisco ayer y hoy. Vida y actualidad del santo de Asís* (EK) 270; **Amunarriz Urrutia, Antxon**, *Teología Franciscana en el medioevo* (MAEA) 250-251; **Andueza Soteras, José Manuel**, *Jesús y los esenios. Una excusa para pensar desde Jesús* (FMF) 252; **Baqués, Marian**, *En el camino. Siete miradas diversas desde la educación* (MAEA) 280; **Batiz, Jacinto**, *Cuestiones sobre la Eutanasia. Principios para cuidar la vida de quien sufre* (MAEA) 279; **Calduch-Benages, Nuria** (coord.), *San Pablo y las mujeres* (FMF) 245; **Colom, Martí**, *La tristeza del zelota* (MAEA) 281; **Elzo, Javier**, *¿Tiene futuro el cristianismo en España? De la era de la cristiandad a la era postsecular* (LOT) 271-272; **Fredriksen, Paula**, *Pablo el judío. Apóstol de los paganos* (JFCM) 246; **Fuster Camp, Ignasi**, *Persona y bien. Fundamentos antropológicos de la ética* (MASP) 269; **Gómez-Acebo, Isabel**, *Las discípulas de Jesús* (MAEA) 282; **Hernández Carracedo, José Manuel**, *La caracterización de Jesús en las notas del narrador del evangelio de Juan. Una guía de lectura para el relato* (FMF) 247-248; **Horno P.** (Coord.) González E., Ruiz C., Moñino C., *Poniendo alma al dolor* (MAEA) 273-274; **Inogés Sanz, M<sup>a</sup> Cristina**, *Susurros de angustia y amor* (MAEA) 283; **Iribarnegaray, Teresa**, *En el centro, Jesús. Lectura existencial del Evangelio de Mateo* (FMF) 249; **Kabasha, Gaétan**, *Una mano invisible. De seminarista en el exilio a sacerdote de Cristo* (MAEA) 284; **Martinelli, Paolo** (a cura di), *La Teología Spirituale oggi. Identità e missione* (FHD) 253; **Martínez Fresneda, Francisco**, *Francisco de Asís y la salvación* (FHD) 275-276; **Martínez García, J. M.**, *El movimiento ecuménico y el diálogo interreligioso* (FHD) 254; **Martínez Cano, Silvia**, *Teología feminista para principiantes* (MMGG) 255; **Martínez Gordo, Jesús**, *Entre el Tabor y el Calvario. Una espiritualidad "con carne"* (FEA) 256-258; **Pikaza Ibarrondo, Xabier**, *Felices vosotros: las bienaventuranzas* (BPA) 259-260; **Puig, Armand**, *El Sacramento de la Eucaristía. De la última cena de Jesús a la liturgia cristiana antigua* (LQG) 261-262; **Saranyana, Josep-Ignasi**, *Historia de la teología cristiana (750-2000)* (FMF) 263-265; **Schmemann, Alexander**, *¿Dónde está, muerte, tu victoria?* (FMF) 266; **Somavilla, Enrique OSA**, *XXIII Jornadas Agustonianas, El papel de la mujer en la Iglesia* (MMGG) 277-278; **Vázquez Jiménez, Rafael**, *La reforma de la Iglesia a la luz del movimiento ecuménico* (FHD) 267-268.



**INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM**  
**Servicio de Publicaciones**

