

## DECIR LA «PERSONA» SEGÚN ESCOTO<sup>1</sup> (UN INTENTO DE INTERPRETACIÓN)

Isidoro Manzano  
Antonianum, Roma

### RESUMEN

Escoto trata la persona en un ambiente intelectual en el que se ha realizado ya un considerable esfuerzo intelectual en vistas a una comprensión y esclarecimiento de lo que es la persona. El autor de este trabajo sobre Escoto, profesor emérito del Antonianum de Roma se propone hacer comprender la originalidad del pensar escotista sobre la persona. Para ello, trata de crear el lugar en el que tiene sentido hablar de persona, según Escoto. Este lugar no es otro sino aquel en el que se supera el lenguaje ontológico.

La persona, en efecto, indica y dice algo que sobrepasa y se añade al individuo intelectual constituido o al individuo de naturaleza racional. En consecuencia, Manzano persigue e indica los caminos escotistas de acceso a esta original realidad que es la de ser persona. Estas vías son, en concreto, la vía hacia la comprensión de la persona como un «evento absoluto que acaece», la vía de la comprensión de la persona como «independencia absoluta» y la vía de la comprensión de la persona como «existencia incommunicable». Al final, el autor trata la dialéctica escotista sobre la cuestión de si la persona es de carácter de ser algo positivo real, si bien no ontológico, o es algo meramente relacional. En este último caso, se tratará de una «relación» sumamente original y diversa de la naturaleza de la relación predicamental.

**Palabras clave:** Escoto, persona.

### ABSTRACT

In Scotus the person is treated in an intellectual atmosphere in which has already been enhanced a considerable effort intellectual in views to an understanding and clarification of what is the person. The author of this work on Scotus, professor emeritus of Antonianum of Rome, intends to make understand the originality of the scotist thought on the person. For it, it is about creating the place in which makes sense speak of person, as Escoto. This place is not other but that in the one that the ontological language is overcome.

The person, indeed, indicates and she says something that surpasses and she is added the intellectual constituted individual or the individual of rational nature. In consequence, Prof. Manzano pursues and it indicates the roads access from Scotus to this original reality that is the one of being person. These roads are, in short, the road toward the person's understanding like an «absolute event that happens», the road of the person's understanding like «absolute independence» and the road of the person's understanding like «incommunicable existence». At the end, the author treats the scotist dialectic on the question of if the

---

1 Demos los lugares principales en los que Escoto trata de la persona. Estos son:

*Ordinatio* I, d. 2, 2ª parte, qq. 1-4 (II, 245-368), Ord. I. d. 23 (V, 349-364), Ord. I d.25 (V, 371-374), d.26 (VI, 1-62), d.28 (107-164). *Ordinatio* III d.1 (Está para salir el texto crítico y harán unas 58 páginas más o menos). Con algunas variantes más o menos importantes, cf. los lugares paralelos tanto de la Lectura como de las Rep. Par. *Quidlibet* q. 19 (ed. de la BAC, 662-701). Las primeras seis cuestiones del *Quodlibet* tratan también este tema. He citado las páginas para hacer ver la extensión e importancia que Escoto concede a este tema de la persona. Sobre la cuestión de la crítica textual y cómo se las hayan el texto de la d. 26 del libro primero y la q. 2 de Ord. III. d. 1 cf. las anotaciones de los editores a la d. 26 en el vol. VI de la edición Vaticana p.1\* ss.

person is of character of being something positive real, although not ontological, or she is merely something relational. In this last case, it will be about a «relationship» extremely original and diverse of the nature of the relationship as predicament.

**Key words:** Scotus, person.

El individuo de naturaleza espiritual, sea aquel infinito, como lo es Dios, o finito, considerado como de esclarecer la dimensión de persona que el hombre inscribe en la comprensión que él se hace de sí mismo. El hombre y todo supuesto de naturaleza espiritual es un qué y es al mismo tiempo, pero no por lo mismo, un alguien o persona.

Se dice con frecuencia que la filosofía griega descuidó e, incluso, desconoció lo que era el ser personal del hombre. Creo que esta afirmación debería ser matizada. Los griegos tuvieron una conciencia subida de lo que era ser persona, pero no la reflejaron en su especulación o bien no la hicieron objeto de estudio ni la tematizaron suficientemente. Lo personal es un dato vivencial perteneciente a la comprensión que el hombre se hace espontáneamente de sí mismo. Lo que hace la filosofía es tematizar este pre-dado en la experiencia que de sí mismo tiene todo hombre<sup>2</sup>. Es lo que, a su modo, hace la teología con respecto a los datos revelados: mostrar el contenido inteligible y real dado en lo confesado ingenuamente.

Sin embargo, es cierto también que el desarrollo de la tematización y de la conceptualización de lo que es ser persona fue fuertemente provocado y promovido por el hecho de confesar que hay un Dios trino en personas, por una parte, y por hecho de confesar que hubo un hombre, Jesús de Nazaret, que era hombre y Dios en unidad de persona, por otra. Los mismos primeros creyentes, que confesaban estas espléndidas realidades reveladas, tampoco comprendieron desde el principio y tuvieron claro qué es eso de ser persona, qué es eso de la unión hipostática, etc. Hubo necesidad de una historia cultural del pensamiento para proponérselo como problema encontrando así el orto de una intensa especulación sobre qué es ser persona en vistas a comprender estos misterios. Dentro de este movimiento general de voluntad de entender lo que se creía, no en vistas a disolver el misterio creído, sino en vistas a comprenderlo para adherirse más a él, es donde se encuentra y se ubica la especulación de los teólogos sobre la persona. El mismo Escoto trata del misterio del ser personal en un ambiente exquisitamente teológico, como no podía ser menos.

Cuando Escoto entra en escena con su especulación subida sobre la persona en vistas a hacer comprender tanto el Misterio trinitario como el de la Encarnación se encuentra pensando dentro de una tradición en la que se ha tratado de ver ya, antes que él, cómo están las cosas en estas cuestiones.

Dentro de la Escolástica se habían impuesto en concreto cuatro caminos especulativos fundamentales en vistas a la determinación de qué entendemos por persona. Estos cuatro caminos señalados y seguidos son: a) el camino de San Agustín intentando aprehender la persona en el horizonte de una relación, de una relación subsistente, b) el camino de Boecio<sup>3</sup>, que intentaba aprehenderla como momento categorial, dentro de las categorías reales de Aristóteles, quien la define como una «*rationalis naturae substantia individua*», como «una sustancia individual de naturaleza y de índole interna espiritual», c) el camino de Ricardo de San Víctor<sup>4</sup>,

2 Valga como ejemplo, la definición de Cicerón: «intelligendum est duabus quasi nos a natura indutos esse personis, quarum una communis est ex eo quod omnes participes sumus rationis {...}; altera autem quae proprie singulis est tributa» (De Off. I,107).

3 Boecio: *De duabus naturis*, cap.3. Sobre Boecio, cf. Lutz-Bachmann M., «Natur und Person in dem "opuscula sacra" des A.M.SanBoethius», en *Th.Ph.*, 28 (1983), pp. 48ss.

4 Ricardo de San Víctor: *De trinitate*, libr. IV, cap. 22. Sobre Ricardo, cf. Hofmann P., «Analogie und Person. Zur Trinitätsspekulation Richards v.SanViktor», en *Th.Ph.*, 59 (1984), pp. 191 ss

expresado en diversas modalidades, intentando comprenderla en el horizonte de la existencia como «*naturae intellectualis incommunicabilis existentia*», como «existencia incommunicable de una naturaleza espiritual» y, por fin, d) aquel otro camino de los Maestros de entonces para quienes la persona ha de ser comprendida como «*hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente*», como «supósito o sujeto distinguido por una propiedad perteneciente a la dignidad».

El responsable de la continuidad de estas varias significaciones de persona en la Escolástica fue Alejandro de Hales<sup>5</sup>, quien las trae y enumera, pero sin hacer un esfuerzo en vistas a penetrarlas y discernirlas en sus contenidos inteligibles.

De Alejandro pasan a sus inmediatos seguidores escolásticos, tales como Alberto Magno, Buenaventura, etc.

San Buenaventura<sup>6</sup>, sin discutir las en el fondo, manifiesta su preferencia por la definición de los Maestros y reduce las demás comprensiones a ésta.

Alberto Magno<sup>7</sup>, después de una discusión de ellas bastante bien conseguida, las reduce todas a la definición de Boecio que él, sin duda, considera como la mejor definición de la persona.

Su discípulo Santo Tomás se ahorra el esfuerzo de discutir las y acepta la definición de persona de Boecio como un axioma que no se discute. Mas, cuando trata de las personas divinas, las comprende como relaciones subsistentes, en perspectiva agustiniana; y para que no faltara nada, dando respuesta a una objeción, recupera el Angélico el carácter de incommunicabilidad de ella, de inspiración ricardiana. Si bien miramos, la persona está comprendida por el Angélico como la racionalidad o como el carácter intelectivo y constitutivo espiritual (inmaterial) de la esencia del hombre. Habiendo reducido la individuación a ser una pura negación de lo otro, por una parte, y siendo la persona una positividad óptica, por otra, Santo Tomás conceptualiza e identifica la persona con el carácter intelectual o espiritual de la naturaleza. Lo que hace a toda naturaleza intelectiva ser persona, en general, como aquello en lo que consiste el ser personal es formalmente la espiritualidad o intelectualidad inmaterial de la esencia. Es, en consecuencia, la «*intellectualitas*», realizada como sustancia o momento de una sustancia la que hace que un ente sea persona.

Esta ambigüedad sobre lo que constituye la persona no le satisface a Escoto. La persona no puede ser sustancia espiritual en un dominio y ser relación subsistente en otro. Si a esto añadimos que, según San Buenaventura, la persona se dice propiamente dentro del dominio del hombre y sólo, traslaticiamente, se dice de Dios, esto es, de modo impropio, comprenderemos las dificultades y las ansiedades que todo esto producirá en un espíritu que ama conceptos claros y distintos, esto es, «unívocos», so pena de dejar todo en la oscuridad.

Cuando Escoto se encuentra en el deber de determinar un concepto que le parece importante y digno de ser pensado a fondo y, además, encuentra soluciones divergentes y encontradas, deficientes en el fondo, entonces dedica a la determinación de ese concepto una muy extensa especulación, cargada de precisiones y sutiles matizaciones, como es costumbre en él en tales casos, de muy difícil seguimiento por parte del lector.

Escoto desarrolla una especulación subida en torno a qué es eso de ser persona en sí, tratada dentro de un ambiente teológico y en vistas a solucionar problemas teológicos; concretamente, en vistas a dar razón y de comprender el Misterio trinitario y el Misterio cristológico.

5 Hüfnagel A., «Die Wesensbestimmung der Person bei Alexander v.Hales», en *FrZThPh.*, 71 (1957), pp. 148ss.

6 Hüfnagel A., «Bonaventuras Person-verständnis», en *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (FS M. Schmaus), München, 1957, pp. 843 ss. Cf. También mi trabajo: «El concepto de persona humana según San Buenaventura», en Chavero Blanco, Fco. de A. (ed.), *Bonaventuriana. Miscelanea in onore di J. Guy Bougerol, ofm.* (Bibliotheca Pont. Aten. Antoniani, 28) Roma 1988, pp. 391-416 y la bibliografía dada aquí.

7 Hüfnagel A., *Das Person Problem bei Albertus Magnus*, (BGPThMA Suppl., bd 4) Münster, 1951.

Pero es que la persona se dice también del hombre y de los Ángeles. En consecuencia, se pregunta por un concepto «unívoco» de persona que, en cuanto tal, se diga con verdad tres veces de Dios, una sola vez de dos naturalezas espirituales en Cristo y que se diga una sola vez de una naturaleza racional finita. Cada una y todas las naturalezas espirituales son naturalezas intelectivas o espirituales y, además, cada una es, si bien en conformidad de su modo ontológico, «persona». Según Escoto, lo repetimos, no se puede mantener la afirmación de que la persona es, por una parte, relación subsistente en Dios en el dominio divino y simple grado intelectivo en los demás entes espirituales finitos, porque, en este caso, la persona es nombre de contenido radicalmente equívoco a la manera como lo es «león» para denominar a fray León, para denominar una constelación, un animal o una ciudad.

A Escoto no le sirve, pues, esa ambigüedad exquisita de Santo Tomás según la cual la persona es, por una parte, una sustancia o naturaleza individual de índole intelectiva y, por otra, la persona es una relación subsistente. Tampoco le puede valer la afirmación de San Agustín según la cual de Dios decimos tres personas para tener respuesta a quien nos pregunta. Esto sería mera figura poética semejante a cuando decimos el «agua cantarina» a quien nos preguntara sobre el rumor del agua al despeñarse o «el lazo rojo de tus labios ya solo amor tiene en su lazada» a quien nos preguntase sobre qué son los labios o el amor. Ni, por fin, tampoco le puede satisfacer la conceptualización de persona como siendo una «propiedad perteneciente a la dignidad», como la habían teorizado los Maestros y fue aceptada después y desarrollada por el Seráfico. La consecuencia es que hay que preguntarse de nuevo por el ser de la persona.

A todo lo anterior se suma la opinión de Enrique de Gante para quien la persona es una mera construcción de la mente o es un concepto de «segunda» intención. Y precisamente contra él va dirigida la discusión entablada en la distinción 23 de la *Ordinatio* 1<sup>8</sup>.

En su diatriba contra el Gandavense, Escoto trata de matar dos pájaros de un tiro. Contra Enrique, tratará de mostrar que la persona es una realidad de primera intención, esto es, a su concepto le corresponde una realidad objetiva, la persona. Y, además, esta realidad de persona es un real «unívoco» que se dice verdaderamente y con verdad real de todos y cada uno de los entes que son personas.

Escoto, escalador experto, aborda el tema directamente y sube a la cima por el camino corto del repecho. Nosotros no somos escaladores tan expertos y tendremos que buscar caminos indirectos y en zigzag para llegar a la cima.

A Escoto, pensador poco imaginativo y que busca conceptos claros y distintos prefiere analizar y conceptualizar con precisión.

El método de Escoto es ejemplar. Parte siempre de los hechos. En nuestro caso, parte del hecho revelado de la Trinidad de personas en Dios o del hecho revelado de la personación por el Verbo de una doble naturaleza, de la divina y de la humana, y se eleva a una teorización filosófica o aclaración especulativa de los términos que intervienen en la cuestión dada en vistas a hacer comprender el hecho dado. Que Cristo, por ejemplo, es una persona que personaliza dos naturalezas está ahí como dato revelado. Pero hace falta especular en el hecho de la unión, entre otras cosas, qué es ser persona. Y esto es lo que hace él en cuanto filósofo y teólogo o en cuanto teólogo que debe saber distinguir entre naturaleza, persona, unión, etc. Escoto es un creyente como lo son todos los que confiesan que el Verbo se hizo carne u hombre. Él intenta amar a Cristo y adorarle igual que todo fiel cristiano y todo santo intenta venerar y honrar estos misterios. Pero él es también maestro y profesor que debe intentar con iguales fuerzas hacer comprender el misterio dentro de la posibilidad concedida al entender humano y «*pro nunc*». De aquí nace esa voluntad exquisita de precisar y sutilizar en vistas a aclarar. Si el simple creyente debe esforzarse en amar y venerar del modo mejor posible el misterio, el teólogo

---

8 Ord.I, d. 23 (V, 349 ss.). Muy a tenerse en cuenta es la Adnotatio de la sabia Comisión Escotista en la página 1\*.

debe también esforzarse al máximo en tratar de hacer comprender la riqueza interna e inteligible del misterio.

No vamos a seguir paso a paso el camino concreto realizado por el Sutil, ni vamos a seguirle en el orden de sus razonamientos, porque es demasiado escabroso y dificultoso. Nuestro intento, en efecto, es el de sorprender en su inmediatez la idea que nuestro autor se hace de persona, pensada y comprendida dentro de cuadros de pensamientos que están supuestos y desarrollados en otros contextos por el Sutil. Nuestros pasos concretos a dar serán, en primer lugar (I.-), tratar de determinar el *lugar* (die *Erörterungsort*, que diría Heidegger) en el que hay que situar el problema de la persona en vistas a poder comprender su contenido. En segundo lugar (II.-), determinar y tratar de comprender las vías de acceso a la persona propuestas por el Sutil. En tercer lugar (III.-), trataremos de desarrollar la dialéctica de Escoto en torno a la cuestión de si la persona es de índole «relacional» o de índole de una «entidad». En cuarto lugar (VI.-), trataremos de dar los trazos fundamentales que de la idea de persona se hace Escoto.

## 1. DETERMINACIÓN DEL LUGAR EN EL QUE ACONTECE LA PERSONA

Es importante la previa determinación del lugar (el *Erörterungsort*) en donde tiene sentido hablar de persona. Por esta determinación previa del lugar entendemos una designación y acotación de lo real dentro del cual puede aparecernos algo así como la persona. El lugar debe ser un lugar dentro de lo real ya que, para Escoto, la persona tiene la realidad de una primera intención y no es un concepto meramente lógico y no es, ni siquiera, un concepto lógico «*cum fundamento in re*», sino que es real en sí. Pero es un real en sí «*sui generis*» y original.

Pues bien, en un momento determinado dentro del discurso cristológico, Escoto enuncia y propone la cuestión la más difícil: la de determinar qué es ser persona, puesto que ella no se identifica con la entidad individual. La persona, pues, no se identifica con la *haecceitas* o con ser este o aquel, sino que le sobrepasa.

El problema viene propuesto de este modo porque Jesucristo ha asumido la naturaleza humana «esta» o «*in atomo*», como se expresa Escoto. Es la naturaleza individual formalmente como individuo la que Cristo ha asumido. Pero Cristo no ha asumido la persona humana en cuanto tal. Y esta naturaleza humana individual ha permanecido igual por el hecho de haber sido personada por el Verbo o por el hecho de que hubiera sido personada por su propia persona. Escribe Escoto:

Hay que ver en qué relación está aquello por lo que la naturaleza humana espiritual está constituida como persona con respecto a aquello por lo que ella está constituida como singular e individual; y es evidente que no es debido a lo mismo la razón por la que ella es formal y ultimativamente individuo y por la que ella está personada, ya que el Damasceno, en el libro 3, cap.11 dice que el Verbo asumió la naturaleza «*in atomo*» (individuo), pero no la persona<sup>9</sup>.

Comprender lo que se añade a la naturaleza individual espiritual es cuestión más difícil de lo que, a primera vista, pudiera aparecer, nos dice Escoto. En efecto, en este tercer artículo de la distinción primera del libro tercero se trata de hacer comprender que la persona es cosa distinta del ser individual del individuo espiritual<sup>10</sup>.

9 Ord.III, d.1,q.1 n. 21: «oportet videre quomodo se habet illud, a quo natura intellectualis dicitur persona ad illud, a quo natura talis est singularis et individua; et patet quod non eodem formaliter et ultimate est individua et personata hac personalitate creata, quia secundum Damscenum Lib.3, cap.11, Verbum assumpsit naturam in atomo, non tamen personam».

10 Ord.III, d.1, n.22 del texto que se editará críticamente: «Tertius articulus est difficilior, quia ibi oporteret ostendere distinctionem naturae creatae a personalitate creata».

Es verdad que los dos textos citados están directamente referidos al plus más que añade la persona creada (o divina en el caso de la encarnación) al individuo humano. Pero es que si hubiéramos de tratar el problema dentro de la teoría trinitaria aparecería el mismo problema y aparece de hecho, si consideramos, primero que la naturaleza divina, identificada esta vez con su ser «*haec*», no constituye formalmente el ser tripersonal Dios. Las tres divinas personas se encuentran también como algo distinto de la esencia que es, en Dios, estrictamente individual o «*haec*».

Por consiguiente, tanto en el discurso intradivino como en el discurso humano, la persona se encuentra fuera de la comprensión de la individualidad y como algo ulterior al ser individuo. Persona e individuo no son lo mismo en el hombre ni en Dios.

Para comprender mejor y más claramente el lugar en el que aparece la persona demos en resumen lo que nos dice Escoto con respecto al orden ontológico y óntico constitucional de ser «individuo» y su correlato la existencia. Citemos para ello el texto que justifica y en el que se condensa la explicitación que vamos a hacer ulteriormente. Este texto nos dice:

Digo que la última distinción en la coordinación predicamental es la distinción individual y esta es el último acto que pertenece *per se* a la coordinación predicamental; pero a ella no pertenece *per se* la existencia actual; la existencia actual es un acto último, pero posterior a toda la coordinación predicamental. Esta distinción (la de la existencia actual comprendida como acto) es, de alguna manera, como accidental, aún cuando no sea verdaderamente un accidente; sigue sin embargo a toda la coordinación según lo entitativo; y en la medida en que es acto, distingue, y en lo que es acto último, distingue ultimativamente<sup>11</sup>.

Tratemos de comprender lo dicho aquí abigarradamente.

Según Escoto, solo lo existente es real; mientras que algo no exista, no es real. Sin existir, los entes son conceptos vacíos, que existieran en Dios como posibles etc. Pero esos posibles pensados, mientras no existan, no serán reales en sí, aún cuando puedan ser reales en el pensamiento o en Dios; en una palabra, esos entes serán entes mentales. Sólo lo que existe es real. Y lo que realmente existe, existe como individuo.

La individuación, como sabemos, es al acto último constitutivo de algo en el orden esencial. Toda esencia, compuesta o simple, se concretiza en la entidad individual, trámite la diferencia individual, para ser «esta». En dominio de ente finito, hay una distinción formal entre esencia y su individuación correspondiente. En dominio de ente infinito, en Dios, su «heccidad» se identifica sin residuo con su Esencia infinita.

Escoto nos habla de una coordinación quiditativa, predicamental y ontológica a la vez, pensándola en la estructura del árbol de Porfirio, esto es, de géneros más lejanos a géneros más próximos hasta llegar a la especie, *phylon* o naturaleza común, ahora coartada a ser ésta o a ser individuo. A primera vista, esta estructura del árbol porfiriano parece gobernar el pensamiento de Escoto. Pero ello no es así. Escoto parte, por el contrario, del individuo que es la realidad óntica y ontológica en su plenitud. Eso sí, todos los momentos que encontremos en el individuo serán reales, porque real, sumamente real, es el individuo. Por ser real en el individuo, todos los componentes de la esencia «hombre» se dan realmente en el individuo humano como

11 Ord. II; ed. Vaticana, VII, 421: «Dico quod ultima distinctio in coordinacione praedicamentali est distinctio individualis et illa est ultimum actum, per se pertinentem ad coordinationem praedicamentalem; sed ad hanc non per se pertinet existentia actualis; existentia autem actualis est ultimus actus, sed posterior tota coordinacione praedicamentali. Quae distinctio quasi quodammodo accidentalis est, licet non sit vere accidentalis, sequitur tamen totam coordinacionem secundum esse quiditativum: eo ergo modo quo est actus, distinguit: in quo est actus ultimus actus, ultimate distinguit».

Sobre la idea que Escoto se hace de la existencia, cf. Wolter, A., «Is existence for Scotus a perfection, a predicate or what?», en *De doctrina I. Duns Scotus* (Studia Scholastica - Scotistica, 2) Romae, 1968, pp.171 ss..

esencia, naturaleza común o *phylon*, de sí individualizados y de sí capaces de se abstraídos y predicables en su contenido a todo individuo de la misma especie.

A este modo de considerar lo quiditativo en el individuo lo vamos a llamar «orden entitativo, ontológico o quiditativo. Él es, desde el punto de vista metafísico, el orden fundamental que domina a todo otro orden y es determinante.

Concretamente es fundamental con respecto al orden existencial. Escoto concibe la existencia como la posición del individuo fuera de sus causas, tanto intrínsecas como extrínsecas siendo estas últimas las que formalmente conceden la existencia al individuo y, por lo tanto, conceden al existente el contenido definido por el orden esencial u ontológico. Y, desde este punto de vista, el orden existencial, sin abograr ni quitar nada el orden ontológico, es primario.

La existencia en cuanto tal es un «acto». Pero no es un acto comprendido dentro de la teoría aristotélica y tradicional de «potencia-acto». En este orden de «potencia-acto» u orden ontológico, es el individuo la suprema realidad. La existencia no concede acto alguno en este sentido. La existencia es un «acto» *sui géneris*. Por esto recordando a Avicena, Escoto nos dice que este acto que es la existencia parece ser un acto accidental, sin ser accidental propiamente. Y es evidente que si el individuo es la concreta plenitud de ser, su existencia, como modo suyo, es lo que le concede concreción existencial.

Vista la existencia desde el punto de vista del orden esencial, toda entidad dice una aptitud a existir, todo lo que es de índole de lo entitativo es un «*aptum esse*», un algo apto a existir. Pero, viéndolo desde la perspectiva de la existencia fáctica, toda entidad implica y envuelve a su propia existencia concreta y fáctica como su modo. De esta manera, la materia tiene una entidad propia y una existencia propia, Lo mismo se diga de la forma como *forma partís* y acto de la materia en el orden quiditativo, y de la esencia como «compuesto» de materia-forma. También esta esencia tiene su existencia fáctica y concreta distinta de las otras existencias fácticas. Y el individuo, como entidad distinta de la esencia, tiene su existencia propia como entidad individual.

Como podemos ver, el orden esencial y el orden existencial van *pari passo* y de modo que la existencia fáctica es «modo intrínseco» de toda entidad y, en consecuencia, de toda esencia y de todo individuo. Sobre todo, la existencia es modo intrínseco de todo individuo en el que ser individuo y existente se identifican manteniendo la diferencia del modo y de lo modificado.

Comprendo que la especulación anterior es complicada y sutil. Pero era necesaria para comprender lo que sigue.

Y lo que sigue es que si es el individuo existente, incluyendo al individuo ópticamente tal y la naturaleza intelectual y espiritual, siendo el individuo lo único que realmente es real en su plenitud, este individuo de naturaleza espiritual existente es el supuesto y la condición necesaria, pero no suficiente, para ser persona. La naturaleza individual y espiritual del hombre asumido por la Persona del Verbo es individuo asumido, pero de sí no es persona. Ser persona dice en el existente individual espiritual un plus y un carácter que no es de la naturaleza de lo quiditativo. Cristo, en efecto, ha asumido íntegramente al individuo humano existente y no la persona humana, sino que la ha sustituido, como lo decían los textos arriba citados.

La consecuencia inmediata es que la persona no es de índole de la entidad ni de la existencia comprendida como modo intrínseco de la entidad correspondiente. La persona está más allá del individuo espiritual existente, que es, esto no obstante, su presupuesto necesario. Si no hay supuesto espiritual, no puede haber persona.

Y sin embargo, la persona no es una construcción mental, sino que es real, pero no real quiditativo.

En estas condiciones y bajo estas premisas, el ámbito de lo real en el que podamos designar algo como persona, debe ser un ámbito que esté más allá del ámbito y del dominio ontológico y más allá del ámbito del dominio categorial, así como de la existencia como modo del modo entitativo. Lo cual debe significar también que los conceptos y las leyes que rigen el dominio

ontológico tales como «comunicación» o participación etc., no nos sirven para comprender lo que la persona es ni nos sirven para comprender las leyes que rigen el dominio personal.

Hoy estamos invitados, pues, a pensar este dominio de lo personal y de qué es ser persona en un ámbito de lo real que no es ontológico ni cosmológico. Nos basta citar la obra *Au-trement qu'être ou au delà de l'essence* de Lévinas o aquella otra de *Dieu sans l'Être* de J. L. Marión para orientar un poco nuestro pensamiento. No olvidemos tampoco a aquellos autores que afirman que hemos asistido, en la historia del pensamiento occidental, a un entificación u ontologización gigantesca del real (Zubiri) o, expresado negativamente, hemos asistido a un *olvido* del Ser (Heidegger). La llamada a pensar lo real sin ontologizarlo se hace hoy apremiante. Debemos aprender, pues, a pensar lo real sin ontologizarlo. Son invitaciones del moderno y del posmoderno, sin duda.

Comoquiera que ello sea y comoquiera que nos situemos frente a esa mentalidad lo cierto es que Escoto nos invita y hace un enorme esfuerzo especulativo para comprender la persona más allá de las estructuras ontológicas de lo real. Y si la persona es lo digno de ser pensado por excelencia, Escoto nos invita a pensarla en un dominio no perteneciente al Ser. Este dominio, apenas indicado, es un dominio que sobrevuela y se pone más allá del Ser.

Indiquemos brevemente que esta llamada a pensar dominios no ontológicos no es extraño en el pensamiento de Escoto. Las así llamadas «pasiones», simples o disjuntas o diferencias últimas del ente, en efecto, son «*per se* inteligibles» y no por ello son del dominio de la ontología o no son formalmente del tipo de lo entitativo.

En español tenemos un modo de designar algo que no es realidad óptica, pero que es real utilizando «hay». Hay gente, hay peras en el cesto, pero también hay enfermedad y hay dolor y hay muerte. Mas, como los médicos nos dicen en los últimos casos, el dolor y la enfermedad no tienen realidad ninguna en sí o son nada; hay solamente hombres enfermos u hombres que sufren dolor etc. El pensar lo negativo y el pensar aquello que trasciende lo ontológico es un pensar sumamente dificultoso. Extendiendo el discurso, hablamos en metafísica de «diferencia», de «contingencia», de «existencia», de «facticidad» etc. Y pensamos que estos conceptos (i) son perfectamente reales y eficaces, funtores diríamos, pues, que determinan activa y eficazmente un campo y dominio dominándolos.

Algo así hay que decir en torno al dominio dominado por la persona. Lo que es la persona determina un ámbito de lo personal que califica intrínsecamente su ámbito.

Sí, por un salto mortal, asumiéramos que este mundo ha sido creado por las tres divinas Personas y no por un Primero apersonal, deberíamos decir entonces que este mundo, más que naturaleza o más que criaturas, sería un mundo personal, pues que a su origen se encuentra la persona. Pero esto es otro tema.

Volvamos a nuestro discurso principal y expresemos brevemente y con precisión lo alcanzado. Según lo expresado antes debemos buscar algo así como lo que es persona en un dominio que no es el ontológico. Lo que es persona debe de ser buscado más allá del Ser, más allá de lo entitativo. Ella no puede ser encontrada como una entidad dentro de las estructuras ontológicas de lo real. Se trata de algo que conceda al singular o al individuo algo más y le coloque dentro del ámbito de lo real y del valor, mas sin contenido ontológico alguno.

Llamemos a estas cosas que no tienen realidad óptica alguna, pero que tienen una inteligibilidad por ser o son «*per se intelligibles*», «condiciones metafísicas» de la realidad. Pues bien, entre estas condiciones metafísicas se encuentra la persona y es como condición metafísica cómo la persona ha de ser pensada en última instancia.

El *Erörterungsort*, el lugar y ámbito en el que tenemos que pensar la persona para hacerla inteligibles, es un lugar y un dominio de lo no ontológico o quiditativo. El ámbito de lo personal es dominio de lo real, sin duda, pero, insisto, no es real perteneciente al dominio de lo real quiditativo.

Terminemos este apartado refiriéndonos un poco al estatuto gnoseológico de la persona, una vez que sabemos que no es de índole de lo quiditativo ni de lo existencial correlato, pero

que, esto no obstante, es un positivo o de primera intención y, en consecuencia, es un «*per se intelligibilis*». Ya que estamos llamados a entrar en su aprehensión sin entificarla, no podemos ir a ella directamente, sino bordeando y por camino indirecto y oblicuo. Este camino no es otro que el decirlo significativamente. En un momento determinado nos dice Escoto que decir algo con significado nos hace conocer más distinta y determinadamente que lo que podemos conocer ya que, como nos dice taxativamente Escoto «algo puede ser significado más distintamente que como lo podemos conocer»<sup>12</sup>.

Los dos principios mencionados, a saber, que la persona no cae de parte de lo entitativo y quiditativo y que podamos decir más claramente con significado real que lo que podemos entender, nos van a servir como principios de lectura de las afirmaciones de Escoto sobre la persona.

Es esto último lo que vamos a intentar hacer en el apartado siguiente.

## 2. VÍAS DE ACCESO A LA PERSONA PROPUESTAS POR ESCOTO

Escoto no nos ha propuesto vías de acceso a la persona como indica el apartado. Es el intérprete el que le ha dado este nombre y el orden en el que estas vías serán tratadas. Pero eso sí, su contenido es rigurosamente escotista, como se verá.

### a) La persona como un «evento absoluto» que acaece

¿Qué intentamos decir con esto? Diríamos que es el resultado de las afirmaciones escotistas, que iremos desgranando en lo que sigue.

En primer lugar, Escoto nos dice que la naturaleza individual finita en cuanto individual o la naturaleza infinita de Dios en cuanto singular o «*ut haec*» no puede constituir lo que es persona, ya que, como momentos entitativos que son, son entitativamente comunicables. Pero veamos.

La naturaleza infinita divina como individua se comunica a las tres divinas personas, como es evidente. Pero lo que no es tan claro es cómo esta naturaleza divina infinita pueda soportar ser tres divinas personas.

Dentro del ente finito espiritual, su naturaleza humana y cada uno de sus momentos constitutivos ontológicos son también comunicables. Dentro del orden creacional, ontológico y categorial, la materia se comunica a la forma que le informa y la forma se comunica a la materia a la que informa para formar el compuesto sustancial o esencia. Por otra parte, la naturaleza humana común se comunica al hombre «singular», a Platón o a Sócrates en cuanto individuos; y se comunica como un universal o, más bien, como *natura communis* al singular para constituirse en «*se-ipsam*», como hemos dicho. En general, todo aquello que es entitativo y ontológico es comunicable de sí, y se comunica de hecho. Esta es la razón por la cual Escoto no podría aceptar la definición de aquellos que dicen ser la persona una entidad comprendida como «subsistencia» en el orden entitativo (Cayetano) o como el carácter espiritual de una naturaleza (Sto. Tomás). Todo lo entitativo es comunicable, mientras que la persona, si bien pueda ser sustituida, es de índole de lo incomunicable.

En tan difícil cuestión, recojamos lo esencial de lo que nos dice Escoto en larga discusión sobre el particular resumido brevemente en dos afirmaciones precisas.

Y sea la primera: La Esencia divina no contiene, formal o virtualmente, las personas divinas.

No las contiene en ninguno de los modos cómo la Esencia divina contiene internamente otras perfecciones simples o puras, identificadas realmente por razón del grado infinito en que

12 Ord.I, d. 22;V, 343: «*Distinctius potest aliquid significari quam intelligi*».

se realizan, pero diferenciadas formalmente, esto es, una perfección, la sabiduría por ejemplo, no dice lo mismo que las otras, la justicia por ejemplo. Pues bien, la persona divina no está contenida en la Esencia divina de este modo, ya que ella, la persona, no es perfección ni no perfección y, ciertamente no infinita como persona en la Esencia divina. Pero las personas divinas están fundadas o enraizadas en la Esencia divina sin que ésta las precontenga formalmente. Pero tampoco las puede producir en el sentido de que las contenga virtualmente. Ellas están en la Esencia de tal manera que son previas a las producciones mismas que las declaran. Como un «*prius natura*», las personas están en Dios como principios dominantes de la Esencia en la Esencia.

El Padre, que intuye inmediatamente la esencia actualmente existente, ve en ella sin confusión tanto la Esencia que se comunica como su propio ser persona de Padre incomunicable con respecto a la persona del Hijo del Espíritu Santo y al revés: cada una de las personas se vería a sí misma en la Esencia como no idéntica formalmente con la Esencia y vería la Esencia como comunicable por identidad a las tres divinas personas. Escoto acota la diferencia existente entre las perfecciones puras en la Esencia y las personas en la Esencia diciendo que la perfección de la persona no puede decirse perfección quiditativa, como lo son aquéllas, ni no perfección quiditativa. Pero por no ser perfección quiditativa o no perfección en este sentido, no por ello deja de ser perfección en sí. La persona es una perfección de género o tipo diverso de las perfecciones ontológicas o quiditativas puras. Las personas divinas, pues, a pesar de estar enraizadas en la naturaleza divina individual, no se identifican con ésta. Desde este punto de vista podemos decir que a la Esencia divina le acontece absolutamente ser tripersonal y éstas aparecen como personas en la Esencia<sup>13</sup>; pero no por ello podemos decir que las Personas divinas estén precontenidas formal o virtualmente en la Esencia divina.

Abandonemos la justificación de lo que acabamos de decir, a saber, que la Esencia divina no precontiene formal o virtualmente, esto es, la Esencia divina no es principio productivo o causal de la persona divina, aún cuando sea su principio justificante. Es problema, harto sutil y difícil, cuyo desarrollo nos llevaría lejos de nuestro asunto.

Sin embargo, digamos que un desarrollo del tema nos llevaría a concluir que las personas divinas son más «principio» que la misma Esencia divina. Diríamos las personas son los principios, los más originarios, tanto de la Esencia divina como, en consecuencia, de todo ente creado. «Principio» aquí no debería significar «causar» o «producir», sino que debería significar algo así a como hablamos de «principio dominante» en el sentido a como decimos en música que la clave «sol» o «fa» domina una melodía. La realidad última y «principal» de Dios no es de índole ontológico, sino de índole de la persona, de índole de lo personal. Pero no es debido a que alguna persona produzca o cause otras personas. Lo repito, esta primacía de las personas sobre la Esencia divina no implican «causación» o «producción» alguna de la Esencia. Estos fenómenos, el de producir, engendrar, causar etc., son fenómenos que pertenecen al ámbito de la naturaleza, al ámbito de lo ontológico. Y la persona y su ámbito no se mueve o es comprensible en el ámbito de lo ontológico y quiditativo. En consecuencia, esta primacía de las personas sobre la Esencia debería ser entendida en el sentido de ser las personas «principio-fundamento» de la Esencia divina. La consecuencia es que, por lo mismo, la Esencia divina está ya, de antemano, caracterizada como «personal»; ella es una naturaleza personada por tres divinas personas. Y, en consecuencia, lo creado es, ya de antemano y originariamente, también de carácter personal. De aquí, que el orden creacional o crear suponga la complección del orden intradivino<sup>14</sup>.

13 Cf. Ord.I, d. 2, la parte 2ª qq. 1-4. Cf. una muy buena exposición del tema en Wetter, Fr., *Trinitätslehre des J.D.Skotus*» (BGPhThMA, 41/5) Münster, 1967, pp. 52 ss.

14 Ord. II, d. 1, q.1 (VII, 1): «Utrum primaria causalitas respectu causabilium de necessitate sit in tribus personis».

Este es el régimen y la condición de las personas con respecto a la naturaleza divina que ellas personalizan haciéndola intrínsecamente naturaleza divina personada y, en consecuencia, de índole personal, tomando, esta vez, ser «personada» como adjetivo calificativo intrínseco: la naturaleza divina es intrínsecamente personal porque personada por las tres divinas personas. Debido, a esto Dios no puede crear sin su previa constitución trinitaria en orden intratrinitario de las personas divinas<sup>15</sup>.

Mantengamos la afirmación de que la naturaleza divina no precontiene, formal o virtualmente, las personas divinas. Estas, las tres personas en Dios, aparecen en la Esencia como un «*factum absolutum*» y sin más. Es el «*fāctum absolutum*» que los creyentes creen sin más. Las tres divinas Personas comparten y dominan la naturaleza idéntica, si bien se deba a la Esencia dar de sí la aparición del absolutum irrepetible que es cada persona.

Y, ahora, añadamos como segunda afirmación importante que la Esencia divina, las Personas divinas o una Persona divina determinada, la del Verbo por ejemplo, tampoco precontienen la persona creada o finita. La Esencia divina, así como no contiene formalmente o virtualmente las personas divinas, tampoco precontiene virtual o formalmente, la persona creada al modo cómo ella, la Esencia divina, precontiene las perfecciones creadas de los entes creados. Las precontiene, indirectamente o, por cuanto por identidad, comunica toda la realidad quidditativa de la Esencia a cada Persona divina o, por cuanto por creación, precontiene y crea toda la realidad quidditativa del ente finito espiritual.

Mas así como la persona humana finita no está precontenida formal o virtualmente en la Esencia divina, tampoco la persona humana finita está precontenida de ninguno de estos modos en las Personas divinas. La persona finita, cual la del hombre, no está precontenida, en especial, en la Persona del Verbo.

Esto nos lo dice Escoto rechazando el decir de Guillermo de Gerra<sup>16</sup> y, sobre todo, rechazando la opinión de Sto. Tomas<sup>17</sup>. Veamos.

Sto. Tomas usa y abusa de eso que los tomistas, y posiblemente él mismo, llama el *actus essendi*. El *actus essendi* de la creatura está dado por la Esencia de Dios Creador quien, creando, concede toda la realidad a una esencia concebida como pura receptividad. Es al «*actus essendi*» a lo que se debe que un ente no sólo sea lo que es, sino que sea en tal grado o como una naturaleza «tal», como naturaleza humana por ejemplo etc. Este «*actus essendi*» concede a la naturaleza humana ser de índole espiritual y, en consecuencia, le concede, por lo mismo, ser persona como grado ontológico superior por ser inmaterial o espiritual. En la concepción cayetanista, el «*actus essendi*» concedería al hombre la «*entidad subsistente*», por cuanto aquél, el «*actus essendi*», concede todo lo que de positivo y entidad diversificada hay en lo real realizado. El «*actus essendi*», efecto de Dios, constituye no sólo al ente en su entidad, sino que le concede el modo o el grado: a unos, como seres apersonales y, a otros, como seres personales de cualquier modo se comprenda la persona: o como la espiritualidad de la naturaleza o como lo subsistente comprendido entitativamente.

Si quisiéramos criticar este «*actus essendi*» a partir de los principios desde los cuales K. Popper critica conceptos tales como la «libido» freudiana o como critica la «materia» del mo-

15 Es un tema que, como decíamos, Escoto desarrolla en la distinción primera de *Ordinatio* II (VII, 1). El principio creador, según Escoto, no es la Esencia, sino que el principio creador es «trinitario» o son las tres divinas personas, si bien creen por actividad libre «omnipotente». Y esta es la razón por la que si Dios-Trino ha querido crear y crea es en vistas constituir con lo creado una Alianza con personas en la que Cristo aparece como el «primero». Dejo este tema de la creación por la Trinidad y no por una Esencia y que es de suma importancia en el pensamiento escotista, como hemos apuntado breve y simplemente. Pero indico y repito: las personas no son las causas de nada, sino que dominan la actividad natural y la actividad libre omnipotentes. Y, a fuer de tal, las personas son las «responsables» últimas del obrar de Dios ad intra y ad extra.

16 Cf. los textos que se aportan como fuentes en Lect. III dis.1, pp.

17 Sum. Theol. III, q.2, a.2, 3

nismo de Marx, este «*actus essendi*» se nos convertiría en algo así como un concepto y palabra «pantalón» que lo explica todo, esto es, no explica nada.

Escoto desconoce y no ha usado los principios de crítica de Popper. Pero Escoto ha dejado bien claro que la personación de la naturaleza humana por el Verbo no se debe a ningún «*actus essendi*». Ni el «*actus essendi*» de Dios obrando «*ad extra*» y que creara esta naturaleza concreta personada por la persona del Verbo, ni el «*actus essendi*» del Verbo es la razón en virtud de la cual la naturaleza humana está personada por la de Él. El «*actus essendi*», si tuviera sentido, sería, sin duda, el fundamento de todo lo que hay de entitativo, también, sin duda, de la naturaleza humana «ésta», pero no de su persona, ya que ésta no es de índole óntico u ontológico, o no es de lo que puede crearse. Exactamente como no es de lo que puede crearse la «contingencia» o las diferencias últimas que son, esto no obstante, «*per se*» inteligibles, como decíamos.

Que el «*actus essendi*» de la esencia de Dios o del Verbo (Santo Tomás) o que la persona del Verbo (Gerra) no resuelva el problema, nos lo dice Escoto en la crítica a la que somete estas dos opiniones tomadas «*per modum unius*». En efecto, este modo de esclarecimiento del problema es deficiente por dos razones, nos dice Escoto. Y lo es, porque los que quieren esclarecerlo de este modo, se contradicen; y porque ni la naturaleza divina ni la persona del Verbo precienten la persona humana o finita. Escoto recoge esta opinión del modo siguiente:

Mas esto (la personación de la naturaleza humana por la persona del Verbo) se prueba de otra manera, a saber, diciendo que la persona divina contiene e incluye en sí virtualmente la perfección de cualquier persona creada; luego con respecto a la naturaleza creada puede suplirla por la persona de la naturaleza increada en virtud de lo cual la persona creada estaría constituida en dependencia de la naturaleza increada como siendo el término de aquella.

Pero el argumento es deficiente en dos sentidos según Escoto:

En primer lugar, porque al poner, los que así argumentan, que la realidad “persona” no es perfección en absoluto, ponen, al mismo tiempo, que aquello que es la razón de contener virtualmente muchas perfecciones y, en cuanto es de sí, infinitas, conllevaría necesariamente que la persona (divina) fuera perfección simple; de este modo, si la persona divina precontuviera las realidades de una persona creada, contendría, por igual razón, infinitas personas en número, y de este modo, la persona sería perfección simple, lo que ellos niegan.

Además, de este modo la esencia divina, así como contiene perfectamente la naturaleza creada, también la persona divina contendría de igual modo a la persona creada; y la tendría que contener aún más, ya que su esencia es absolutamente infinita, lo que no es la entidad personal (divina); pero la esencia divina, por su perfección, no puede constituir la esencia de ninguna de las personas creadas en razón a que pueda suplirla formalmente en la naturaleza creada, por mucho que contenga virtualmente a ésta (a la naturaleza creada); luego mucho menos la persona divina puede suplir aquella persona con respecto a la persona creada.

De donde no es la perfección de la entidad personal la razón de contener virtualmente ninguna persona creada, sino que la razón es porque aquella entidad personal (del Verbo) es independiente; y el independiente en cuanto tal, puede terminar la dependencia de lo otro referido a Él en la línea de algo que, por su índole interna y natural, es de naturaleza de tener que terminarse a algo como a término. De estas maneras, lo que, por su propia naturaleza, es dependiente, tiene a la persona por término final y no la naturaleza (divina del Verbo); luego la persona divina en cuanto independiente, puede justificar suficientemente la dependencia a ella de la naturaleza creada»<sup>18</sup>.

18 Ord.III, d.1: «Sed istud p r o b a t u r aliter: quia persona divina continet et includit in se virtualiter perfectionem cuiuscumque personae creatae, ergo respectu naturae creatae supplere potest vicem naturae increatae et personae creatae ad terminandum dependentiam naturae creatae.

El texto es enrevesado, sin duda. Pero es claro en lo que quiere decir, a saber, que ni la naturaleza divina ni la persona divina contienen y, por consiguiente, no pueden causar o producir la persona finita. Lo que produce o causa la naturaleza divina es un ente precontenido en ella.

Por lo mismo, tampoco la naturaleza divina puede terminar la naturaleza humana para concederla ser persona.

Escoto abre su discusión sobre el hecho de la encarnación por la propiedad personal del Verbo con una objeción en la que se afirma que la personación de la naturaleza humana se realiza con respecto a la esencia divina y no con respecto a la segunda persona, ya que es la esencia divina la que precontiene a la persona humana<sup>19</sup>. La respuesta de Escoto a esta objeción suena:

A lo primero está claro que la mayor es falsa y, por lo tanto, ella no es la razón para probar la posibilidad de la encarnación<sup>20</sup>.

Pero tratemos de esclarecer las cosas para hacer comprender lo que aquí Escoto nos dice de una manera precisa, pero de difícil intelección.

Sabemos que, por haber sido creadas las cosas (también la naturaleza humana), éstas se comprenden como un algo en sí («*ad se*», puntualiza Escoto) que está constituido por una relación trascendental con respecto a su Creador. Todo lo que es de índole de la entidad, está constituido como un «*ad se*» trascendentalmente referido a Dios. Cuando se trate de una naturaleza espiritual individual, además de esta relación trascendental constitutiva a Dios Creador, comporta, por su actividad superior, una capacidad a perfeccionarse con todo objeto, también con Dios. Pero ninguna de estas dos relaciones es apta para justificar que una naturaleza espiritual pueda ser personada por Dios. O, dicho de otro modo, ninguno de esos dos tipos de relaciones trascendentales se mueve en el horizonte de la personación. La relación trascendental de toda naturaleza espiritual a personarse es una relación completamente original y concreta, a saber, la de estar trascendentalmente vertida a terminarse en su propia persona. Una persona que, como hemos dicho, no coincide con la entidad individual. Se comprende, entonces, que, en el caso en el que se trate de la personación de la naturaleza humana por la persona del Verbo, es ésta, la persona del Verbo la que hace de término a la naturaleza humana individual asumida. En la posición tomista hay confusión de tipos de dependencias, la dependencia obediencial de toda criatura con respecto al Creador y la dependencia a perfeccionarse con cualquier entidad, finita o infinita, y esta otra en virtud de la cual toda naturaleza espiritual está tensa a rea-

Istud argumentum dupliciter deficit:

Primo, secundum eos qui sic arguunt, quia p o n u n t realitatem personalem in divinis non esse perfectionem simpliciter; illud autem quod est ratio continendi virtualiter multas perfectiones et, quantum est de se, infinitas, oportet quod sit perfectio simpliciter; persona autem divina si contineret realitates unius personae creatae, pari ratione et infinitas, et ita entitas personalis eius esset perfectio simpliciter, quod i p s i negant.

Praeterea, ita perfecta continentia est in essentia divina respectu naturae creatae sicut in persona divina respectu personae creatae, immo quoad aliquid magis, quia essentia est absolute infinita, non sic entitas personalis; sed essentia illa ex perfectione sua non potest esse formaliter essentia alicuius personae creatae, ut suppleat formaliter vicem naturae creatae, quantumcumque contineat virtualiter, ergo multo magis nec persona illa potest supplere personam illam respectu personalitati creatae.

Unde non est ex perfectione entitatis personalis quod ipsa persona contineat virtualiter quamcumque personam creatam, sed ex hoc quod illa entitas personalis est independens; et independens in quantum tale potest terminare dependentiam alterius ad ipsum, quod natum est habere talem terminum; ita autem dependentia nata est habere personam pro termino et non naturam; ergo persona divina independens potest sufficienter terminare talem dependentiam naturae creatae ad ipsam».

19 Ord. III: «Utrum formalis ratio terminandi unionem naturae humanae ad Verbum sit proprietas relativa» es la pregunta y el quod non: «quia nulla proprietas personalis, sed essentia terminat, quia per illam rationem continere Verbo terminare unionem per quam convenit sibi continere perfectionem suppositi creati [...]».

20 Ord. III.

lizarse hacia su personación por y en la persona propia. Esas tres relaciones trascendentales del ente finito espiritual se mueven en campos distintos y no han de ser confundidas.

El texto paralelo del *Quodlibet*<sup>21</sup> es mucho más claro. Es también largo y por esto no lo recojo.

Resumamos en sus momentos esenciales lo intentado decir aquí. Estos son, creo, los siguientes:

En primer lugar, la persona no es de índole de lo ontológico. Por lo mismo, los principios que rigen en este ámbito no rigen con respecto a la persona. En concreto, no rige el principio de la participación. Por lo mismo, la persona acontece como un evento absoluto de la naturaleza espiritual. En cuanto tal, es un evento de y en la naturaleza espiritual. Por lo mismo. Ser persona se es absolutamente. Toda persona es un absoluto sin más. O se es absolutamente persona o no se es.

En segundo lugar, la persona no es actividad. Pero, por ser ella una persona de una naturaleza «activa», intelectual y volitivamente, ella es el principio dominante tanto de la naturaleza como de sus actividades. Debido a esto, la persona concede carácter personal intrínseco de «personal» a la naturaleza activa de la que es persona. La persona, en efecto es persona de una naturaleza activa espiritual y está en ella, «*in natura spirituali*». Pero estando en ella, está como sobrenatural o «supradominante».

Dejemos el discurso llevado en este sentido aquí y continuemos en la determinación de esta esencia especial en la que consiste ser la persona por otra vía.

#### b) *La persona en cuanto «independencia absoluta»*<sup>22</sup>

Como decíamos, la naturaleza individual humana, en cuanto ente finito que es, comporta muchas y diferenciadas dependencias. En concreto, es un ente referido en sí trascendentalmente a Dios y, a fuer de tal, dependiente de Dios, tanto en el orden estrictamente trascendental como en el orden fáctico de depender de Dios como de su causa creadora. En virtud de esta dependencia, la naturaleza finita humana, como cualquier otra naturaleza creada, está en potencia obediencial con respecto a Dios. La constitución de la persona o qué es persona no se mueve o halla su comprensión en este horizonte.

Diversa de esta dependencia, pero igualmente trascendental, es la dependencia del hombre de tener que realizarse y perfeccionarse en dependencia del objeto. Esta otra dependencia trascendental está fundada en el carácter de las potencias o actividades superiores del hombre, del entendimiento y de la libertad, que son potencias abiertas a realizarse con cualquier ente, o son potencias comprendidas como «*capax totius entes*», también con Dios. El hombre y toda naturaleza finita comporta otras muchas dependencias, de muy variada naturaleza, y que no es necesario que señalemos.

Pero la naturaleza humana individual y toda naturaleza individual espiritual, también la naturaleza individual divina, están abiertas y exigen realizarse como personas; son, por lo mismo, aptas a ser personadas en y por la propia persona.

Toda naturaleza espiritual está constituida por una relación «aptitudinal» concreta en virtud de la cual necesariamente ha de estar personada de hecho. No puede haber una naturaleza espiritual que no esté personada. No puede haber ninguna naturaleza espiritual que no esté siendo y realizándose como persona como a aquello que la termina no en el orden de su perfección óptica, sino como a aquello que la cierra absolutamente para no ser de otro en ningún sen-

21 *Quodlibet*, BAC, p. 682 ss.

22 No daremos textos confirmatorios de nuestros asertos fundamentales. Baste decir que el desarrollo de esta temática de la independencia es la clave de Escoto para hacer comprender el misterio de la personación por el Verbo de la naturaleza humana. Un concepto depurado de independencia en la que consiste la persona es fundamental para hacer comprender el misterio de la encarnación. Entre tanto, puede verse el trabajo de Migliore P., «La teoría scotista della dipendenza ipostatica in Cristo», en *Misc. Frances.*, 50 (1950), pp. 407-480.

tido. Ser persona indica la independencia absoluta en la que una naturaleza espiritual existe sin más.

La persona es aquel término independiente hacia el que estas naturales espirituales están vertidas por su propia índole de naturaleza espiritual. En cuanto tal término independiente o persona, ésta está comprendida como una «independencia» que es absolutamente absoluta. Ser dependiente es contradictorio con lo que es «persona». A la persona, formalmente, le es contradictorio depender.

Esta independencia absoluta no ha de ser comprendida a la manera a como decimos de Dios que es el Primer Ser. No siendo la persona de orden ontológico, como venimos diciendo, la «independencia» esta que define a la persona es de otra naturaleza. En efecto esta independencia se pone como término ultimativo de toda naturaleza espiritual y de la que toda naturaleza espiritual depende para constituirse naturaleza individual espiritual personalizada.

A la persona, en cuanto tal, no le corresponde otro tipo de independencia más que aquel al que le es contradictorio ser dependiente, como decíamos.

Para encontrar este tipo de independencia en la que consiste ser la persona, debemos hurgar con Escoto en la estructura propia óptica de la naturaleza espiritual. Y ésta es de tal naturaleza que exige estar personada, esto es, ser persona independiente. La naturaleza espiritual está constituida por una «aptitud» o es nacida (nata) para cumplirse en su propia persona, comprendida como lo «independiente» que la personaliza. Y es en virtud de esta aptitud por lo que la naturaleza espiritual se comunica y se hace dependiente de su propia persona como de independiente absoluto propio. O de persona ajena, como es en el caso de la Encarnación.

Escoto trata de apurar aún más el concepto de este tipo de independencia absoluta (absoluto e independencia son, aquí, lo mismo o es un pleonasma) tratando de precisarla haciendo una referencia a otros tipos de independencia que en su tiempo eran conocidos, a saber y en primer lugar, la independencia de que goza y que define la sustancia, aristotélicamente comprendida, con respecto a sus accidentes.

La sustancia es el primer ser, el separado autónomo con respecto a los accidentes y que podría existir sin accidentes. La sustancia, por una parte, es el esquema de producción de sus propios accidentes y, a fuer de tal, es el sujeto de inherencia de estos. Pero, como un plus más y más al fondo, la sustancia se define como un separado, como un independiente con respecto a los accidentes. La sustancia es un independiente comprendido sin referencia a los accidentes por lo mismo. A la sustancia le corresponde en propio este carácter de ser independiente autónomo y absoluto, incluso sin referencia, a los accidentes de los que es sujeto de inhesión<sup>23</sup>. Diríamos, el carácter más propio de la sustancia no es el de tener y ser un contenido óptico sustancial, sino su ser «independiente» con respecto a sus accidentes. Pues bien, el carácter propio e independiente de la persona es ser así con respecto al todo individual, también con respecto a la sustancia como estructura de naturaleza o de sustancia, independiente y, con todo, referida a sus accidentes.

Escoto analiza otro tipo de independiente, cual le pertenece al accidente absoluto el de la «cantidad». En el misterio eucarístico, la cantidad goza de este ser independiente. Se trata de un tipo de independencia que no es la independencia de la sustancia, pero es un tipo de independencia real: el accidente «cantidad» hace las veces de sustancia sin serlo por lo mismo con respecto a los demás accidentes del pan y del vino.

La independencia de la persona está concebida por Escoto de un modo «similar» a esta independencia y autonomía de la sustancia con respecto a sus accidentes propios, de modo «similar» a como el accidente «cantidad» se comporta en el misterio eucarístico.

Pero la independencia que define a la persona es de otro tipo. Los mentados son conceptos que nos ayudan a comprender esta independencia en la que consiste la persona. En efecto,

---

23 *Quodlibet*, BAC, 679: «[...] quando accidens inest substantia, sunt ibi duae habitudines».

la persona no es sujeto de inhesión de la naturaleza. Y no lo es porque propiamente la persona dice sólo ser «término» comprendido como un «*prius*» absoluto con respecto a la naturaleza espiritual individual completa.

Esta prioridad de la persona con respecto a la naturaleza individual espiritual no es una prioridad de naturaleza propiamente tal y, menos aún, se trata de una prioridad de tiempo. Y no es ni lo uno ni lo otro porque esta prioridad se juega entre un término, la persona, que no es de índole ontológica, y la naturaleza que es concepto ontológico.

En este sentido, podemos hablar, más bien, de ser la persona un independiente comprendido como «dominante» del ámbito ontológico<sup>24</sup>. Ser principio dominante en la naturaleza espiritual es ser «anterior» a la naturaleza comprendida como dependiente de su independiente.

Este modo y este momento de «independencia» es el que empleará preferentemente Escoto en vistas a dar cuenta de la personación de la naturaleza humana asumida por la persona del Verbo, comprendida ésta como el independiente que ahora termina la aptitud concreta de la naturaleza humana a realizarse como persona.

No siendo la persona de carácter ontológico, podríamos decir que, si por imposible, existiera la persona sin naturaleza alguna, ella sería una independencia absoluta, incluso de frente a Dios. Diríamos, la realidad «persona» es una realidad consistente en independencia, a la que le es intrínsecamente contradictorio «dependen». Por esto, lo único que admite esta realidad «persona» es la de ser simplemente «sustituida» o bien aniquilada, aniquilando la naturaleza de la que ella es persona. La persona es, de sí, independencia pura.

Resumimos: este ser la persona independencia absoluta y anterior, por cuanto termina a la naturaleza espiritual individual, no es, de sí, de índole de lo ontológico ni de lo categorial.

#### d) *La vía de la «existencia incomunicable»*

En el intento de determinar qué es persona, Escoto hace intervenir otro juego de discurso. Este otro juego de discurso se expresa en términos de existencia y la persona está comprendida como *existencia incomunicable*. La existencia concreta, en efecto, no es de sí comunicable, ya que no concede acto ontológico alguno.

Para movernos en este otro juego de discurso digamos, en primer lugar, que el orden y mundo de la existencia es también un orden diverso del orden de lo ontológico y categorial, como ya decíamos.

Sabemos, por una parte, que lo existencial determina un modo especial y originario de conocer y de captación de lo real: el modo cognoscitivo de la *intuición*: la intuición es captación de lo existente en cuanto existente en su propio existir<sup>25</sup>.

Por otra parte, si bien la existencia siga el régimen de la coordinación ontológica y categorial de la realidad, no se identifica con esta coordinación, como decíamos en páginas anteriores. Esto no obstante, el dominio existencial no se distingue de la estructura ontológica y categorial como principios metafísicos, intrínsecos o extrínsecos que den y concedan ser o contenido al ente concreto individual. Existencia del individuo, existencia de la esencia, existencia de la forma etc., son, desde el punto de vista continentístico, lo mismo, existen ellos o no. Y, sin embargo, es este orden del existir el que es primario con respecto al orden ontológico. Todo esto es debido a que Escoto concede primacía absoluta al «ente existente» que es lo que realmente es real, como decíamos.

Sin embargo y por lo mismo, la existencia es lo que da y concede grado ultimativo, en el orden existencial, a lo que es ente realizado y completado en un ente determinado individual<sup>26</sup>

24 Qudolibet, BAC, 679: «[...] ut essentialiter prior accidente naturaliter posteriori».

25 Cf sobre esto el capítulo 3, D, de mi libro: *Estudios sobre el conocimiento en J. D. Escoto*, Murcia, 2000, pp 158 ss.

26 «*existentia autem actualis est ultimus actus*» del texto citado en una nota anterior.

o en su existir constituido como singular e individuo: sólo los singulares que existen, son entes existentes y lo son porque tienen existencia o existen.

Pues bien, dicho esto, se comprende la afirmación de que la existencia incomunicable se mueve dentro de este ámbito de lo existencial, pero no es la existencia conexas con ninguna de las entidades que componen el individuo singular. El individuo es indivisible en sí o le repugna dividirse en dos. Pero puede ser comunicado, incluso como individuo existenciado.

Sin entrar en cuestiones científicas y cosmológicas ulteriores, podemos ayudarnos para hacernos comprender del ejemplo del oxígeno y del corazón, por ejemplo. Tanto el uno como el otro pueden, sin perder nada de sí mismo, intervenir ahora en un compuesto diverso o en una nueva organización. Lo mismo se diga de la forma existente en el existente individuo etc. No así la existencia incomunicable en la que consiste la persona.

Ni el ser persona ni su existencia es comunicable en ningún sentido. Todo individuo, de cualquier tipo y en cuanto una totalidad determinada, esto es, naturaleza individualizada, le corresponde, por lo mismo, una existencia formalmente de las partes y del «todo». Una existencia que, como la entidad individual, cumple y coarta a la esencia a ser «ésta», coarta y cumple la existencia de todas y de cada una de las entidades a ser tales en el individuo «existente». Y, como el individuo es superior entidad con respecto a la esencia y sus componentes, así también la existencia del todo o del individuo es existencia definitiva con respecto a las otras existencias. No olvidemos que el individuo es lo que es propiamente real en el orden ontológico. Pero es real «real» (perdónese la fórmula) cuando es «ente existente». Diríamos, así como toda entidad previa al individuo se comunica y recupera en éste, así también toda existencia anterior a la existencia del individuo se comunica y recupera en la existencia del todo o del individuo.

La existencia incomunicable, si bien se mueva en el orden de lo existencia, es superante y exuberante con respecto a la existencia «totalizante» del individuo. Es un plus más. Y este plus más es lo que designa esto de ser justamente «incomunicable»: a la existencia incomunicable le repugna y le es contradictorio comunicarse. Y si la persona se define como independiente absoluto y «prior», como hemos visto, entonces la persona se comprende como siendo un evento de existencia incomunicable.

Podríamos resumir lo dicho anteriormente del modo siguiente:

Ser la «persona» un acontecimiento absoluto que acontece necesariamente a toda naturaleza espiritual individual, ser un «independiente» absoluto y primero (prior) con respecto al individuo y ser una existencia incomunicable, son tres momentos indisolublemente unidos entre sí que constituyen esta realidad original, más allá de lo real ontológico o categorial, que es la persona.

Como puede observarse, son cualidades intrínsecas que constituyen esta realidad de la persona como por conceptos meramente negativos de realidad: a la persona le repugna y le es contradictorio ser dependiente, le repugna y le es contradictorio ser comunicable, le repugna y le es contradictorio ser entidad óptica alguna. Es, en esta negatividad, en lo que consiste el concepto «unívoco» de persona; es el concepto que se cumple, por otra parte, en toda persona, se trate de la persona divina o de la persona de una naturaleza finita.

Esto constituye la solución a la cuestión propuesta en la distinción 23 de la *Ordinatio*.

La docta Comisión Escotita nos dice en nota a esta distinción que Escoto piensa la persona en la estructura o en el esquema de pensamiento en el que él construye su metafísica trascendental. Esto es rigurosamente verdad. Pero Escoto piensa la persona y el «*ens univocum*» trascendental supremo de su ontología en sentido inverso: Así como el espíritu se eleva, ascendiendo, hasta llegar a un concepto unívoco de «ente» o entidad que es, en sí, concepto real, pero negativo, ya que se comprende como «*id cui non repugnat esse*» o como «aquello a lo que no le repugna existir», de la misma manera, en su camino a la concreción, se llega a la última diferencia, la diferencia de persona, expresada también negativamente: como un no ontológico, como un evento o acontecimiento absoluto, como una independencia absoluta, o como una existencia incomunicable.

Para hacernos comprender esta incomunicabilidad existencial, Escoto nos dice que se trata de una doble negación de comunicabilidad vigente en el orden ontológico y predicamental o categorial, a saber, negación del modo en el que una parte sustancial, la materia por ejemplo, se comunica a la otra parte, a la forma, y al revés en vistas a constituir un esencia o sustancia compuesta, negación del modo en el que las partes integrantes se unen entre sí para constituir un «todo» y negación del modo cómo una esencia abstracta se comunica al individuo para constituirse en «*se ipsum*». La persona, en cuanto existencia incomunicable que es, niega estas maneras comunitivas y se pone absolutamente como existencia incomunicable o, según otra formulación, se constituye en un «*per se existens*», en un siendo en y para sí, en un siendo «*sui-ipsius*» en y de una naturaleza espiritual.

De sí, a la materia, como, también, a la forma, le corresponde una «aptitud» a comunicarse con la forma, apta por su parte, a comunicarse con la materia. Y mantienen esta aptitud, ahora realizadas o actuadas, en el acto de componerse en concreto o formando el compuesto. La existencia incomunicable no admite (le es contradictorio) esta aptitud a comunicarse y, en consecuencia, cuando se existe en existencia incomunicable, se existe así, fáctica y absolutamente, como incomunicable, esto es, como persona.

Naturalmente que esta existencia incomunicable que constituye la persona que personaliza una naturaleza individual espiritual, no significa que no pueda ser sustituida cuando se trate de una existencia incomunicable de una naturaleza espiritual finita. Pero a condición de que no se interprete esta sustitución como una unión de dos personas o de dos existencias incomunicables para hacer un «*tertium quid*» otro. Ello es contradictorio: sería una persona que fuera dos incomunicables o independientes al mismo tiempo y bajo el mismo respecto.

Tampoco admite la persona la comunicación como un concepto ontológico universal se comunica al singular para estar en él.

Y ahora estamos en la situación de comprender la afirmación de Escoto cuando nos dice que la persona es y se comprende como *ultimata solitudo*<sup>27</sup>. Esta «soledad ultimativa» no debería significar «vaciedad» u oquedad, no debería ser interpretada en el sentido del *huís clos* sartriano, herméticamente cerrado en sí. Por el contrario, ella debería ser comprendida como un tipo de realidad única y original, capaz de personar y que personaliza de hecho una naturaleza espiritual y sólo a ésta, en primer lugar. Como decíamos, la persona concede a la naturaleza espiritual individual el adjetivo calificativo intrínseco de ser naturaleza individual espiritual «personal». Si concedemos valor al dicho de Jung de que «*wirklich ist was wirkt*», «es real lo que es eficaz», deberíamos conceder a la persona suma realidad, ya que ella hace y realiza que la naturaleza espiritual sea intrínsecamente «personal», lo que no es poco.

Lo que el primer punto se nos proponía, a saber, buscar el lugar en el que aparece y ha de ser encontrado algo así como la realidad de persona, las vías de acceso a ella nos ha situado en la situación de comprenderla en una especie de intuición eidética en la que se da y manifiesta como una realidad superior y «*sui generis*», como una realidad original única y simplemente «*prior*», anterior a la realidad ontológicamente estructurada.

Si Dios, en su fondo insondable, es tripersonal, entonces su naturaleza infinita y su obrar «*ad extra*» tienen un carácter estrictamente personal. Y lo mismo se diga del hombre. Este es individuo de una comunidad y, al mismo tiempo, constituye un mundo personal, en el que él, en cuanto persona, se encuentra como fundante, porque previamente y más al fondo de ser naturaleza espiritual, él es persona.

Podemos pues concluir resumiendo lo antes dicho.

En primer lugar, la persona no es realidad óptica alguna, ni participante ni participada, ya que está más allá y es exuberante con respecto a lo real ontológico. Y, por lo tanto, no admite

---

27 Ord. III, d.1, pars prima:, q.1 n. 62.

la dialéctica de la participación propia de lo ontológico o de las perfecciones puras, ya que no es «perfección» en este sentido. Lo es en un sentido superior, sin embargo.

En segundo lugar, la persona debe ser entrevista como un absoluto independiente que conceda el carácter personal a la naturaleza y sus manifestaciones de la que es persona. En cuanto tal, la persona es principio fundante de un nuevo orden, el orden personal.

Tercero, la persona consiste en un modo particular y propio de existencia, la existencia incommunicable, concepto negativo, pero que apunta a una riqueza positiva indecible. Expresa un contenido real irrepetible que, expresado negativamente, se realiza y cumple en cada persona.

En cuarto lugar, el orden personal que ella instituye y domina es el orden más radical y originario. El orden primordial, sin más, de lo real ontológico, incluso de lo real ontológico divino. «Al principio» está la persona, diríamos. Y lo demás es «personal» por naturaleza.

### 3. LA GRAN CUESTIÓN: SI LA PERSONA ES RELACIÓN O UN TIPO DE ENTIDAD<sup>28</sup>

Con lo dicho, no termina todo lo que Escoto enseña sobre la persona. Con lo dicho hasta aquí hemos llegado a un concepto de persona en el que la persona está comprendida en su momento de negatividad excelente, por cuanto excluida de la consideración ontológica y de su lógica interna, excluida de la participación en concreto, hasta llegar a una determinación de la misma por una ultimidad de concreción en virtud de la cual ella es «*ultima solitudo*» o la «diferencia trascendental» absolutamente última: la persona, cada persona, es lo irreductiblemente diferente sin más. Una persona en cuanto incommunicable existencial, en cuanto independencia última y en cuanto acaecimiento absoluto no puede comunicarse a otra persona en ningún sentido: serían dos diferencias absolutamente últimas que se autodestruirían, ya que es contradictorio.

Le acontece a la persona en este sentido lo que le acontece al «*ens univocum*» en cuanto es «aquello a lo que no le repugna existir»: no admite unión con otro a lo que le repugna existir. Sería un decir lo mismo, un contradictorio.

Pero a la persona le acontece también lo que le acontece al «*ens univocum*»: que se encuentra siempre realizado en diversidad modal y es en el modo donde encuentra su densificación ontológica correspondiente. Y en este correr hacia la densificación, el «*ens univocum*» encuentra en el individuo su plenitud de concreción.

Escoto, pues, buscando en este horizonte el contenido eidético de la persona, no la puede determinar al modo como determina el «*ens univocum*» ni en el modo como éste se hace modo, se hace individuo, ya que la persona es la ultimidad diferente y no puede ser participada. La persona es lo diferente que diferencia ultimativamente. Pero es una diferencia que diferencia ultimativamente y que contiene alguna realidad positiva, si bien no ontológica. Y esto es lo que trata Escoto de dilucidar en la gran cuestión en la que se pregunta si la positividad de la persona es del tipo de la entidad de la relación, sin ser propiamente relación ontológica o/y categorial o si es del tipo de la entidad, sin ser entidad ontológica.

En vistas a poner en claro la índole de la realidad de la persona, si de tipo de la relación o del tipo de la entidad, Escoto desarrolla una gran dialéctica. No será una dialéctica de «participación» de tipo platónico, en el que el concreto realice el ejemplar del mundo de las ideas y sus leyes a las que los singulares participan; tampoco se trata de una dialéctica del tipo de Hegel o de Marx, para quienes la dialéctica se confunde con la evolución de la Idea absoluta o de la Materia en ritmo de afirmación, negación y de recuperación en una realidad superior (*Aufhebung*). Lo prohíbe lo que ya sabemos, a saber que ni la Esencia de Dios o una persona

---

28 Ord. I, d, 26 (VI, 1): «Utrum personae constituentur in esse personali per relationes originis».

precontenga otra persona. La dialéctica empleada por Escoto es, más bien, de tipo kantiano. Se construye una dialéctica a fin de hacer salir a flote un modo de realidad que no podemos conocer (*Erkennen*), pero que podemos pensar (*Denken*) y, en Escoto, designar significativamente. Sobre todo, son la tercera y la cuarta antinomias kantianas las construidas para hacer aparecer la libertad trascendental como un modo de realidad diversa y superior a la realidad natural, pero que no podemos conocer.

Nosotros no vamos a seguir paso a paso el discurso escotista. Él está construido por argumentos y contraargumentos, instancias y respuestas cuyo seguimiento es difícil y escabroso. Nos interesa más considerar y reflexionar sobre el fruto logrado por este procedimiento dialéctico.

La cuestión se plantea en Escoto en los términos siguientes: si la existencia incomunicable, la independencia típica en la que consiste la persona y el acaecimiento de ser persona que acontece a toda naturaleza individual de índole espiritual, entraña y se constituye por una relación, por un «*esse ad aliud*», o por una realidad positiva, mas no entitativa, que se la pueda llamar, porque lo es, entidad absoluta; en definitiva, si su realidad está constituida por una «*entitas*» de tipo relacional o por una «*entitas*» de tipo de positivo no relacional en virtud de la cual la persona justifique la incomunicabilidad, la independencia y el acaecimiento de los que hemos hablado y pueda justificar su relacionarse, trámite la naturaleza, con otras personas o realidades. Escoto nos habla con frecuencia de una «*entitas incommunicabilis*»<sup>29</sup>, de una «*entitas personalis*»<sup>30</sup> o bien de una «*proprietas personalis vel relativa*»<sup>31</sup>, de una «*dignitas personalis*» etc. Se trate de una entidad de tipo relacional o de tipo de entidad absoluta, se tratará siempre de una «*entitas personalis*» en el sentido de ser una entidad propia de cada persona, contra la «*entitas personalis*» de la otra persona, ya que cada una de las personas es una entidad incomunicable, independiente y es acaecimiento único e irrepetible.

La razón de buscar un tipo de realidad, sea de índole relacional o de índole de una realidad no relacional, sino absoluta, la fundamenta Escoto, por una parte, en que toda negación se fundamenta en una afirmación.

Ya la consideración del ente unívoco, comprendido como «aquello a lo que no le repugna existir», se fundamenta en alguna entidad con respecto a la cual se dice no repugnarle existir y, en consecuencia, se dice alguna positividad. En efecto, la no contradicción, supone algo de lo que la contradicción está excluida. En el sentido de indicar alguna positividad, Escoto nos hablará del ente unívoco como «*possibile esse*», un posible real no contradictorio que, por lo tanto, puede existir. Lo mismo digamos de la persona: se trata de una negatividad o de un concepto negativo que debe poder ser fundado en un algo que pueda existir como incomunicable etc. Y de este algo en lo que se funda la incomunicabilidad etc., es de lo que inquiere ahora Escoto, si ha de ser de tipo de relación o de tipo de realidad absoluta y que no sea óptica u ontológica.

La posición de Escoto está clara. Comoquiera que las Escrituras y los Santos Padres parecen que han comprendido la persona divina como relación subsistente, Escoto la asume, pero haciendo ver que esto no puede ser justificado racionalmente. En efecto, contra esa concepción se podría argumentar que una «relación subsistente» significa una relación sin fundamento, en primer lugar; en segundo lugar, toda relación tiene una cierta realidad óptica, mínima dice él en algún lugar, con su existencia propia; en tercer lugar, qué sentido tiene esto de ser relación «subsistente» en cuanto subsistente y sin realidad mínima relacional y que se da en toda relación. En todo caso, sería una relación *sui generis*.

29 Ord. I, d.26 (VI, 1): «Utrum personae constituentur in esse personali per relationes originis».

30 Ord. III, d. 1: «[...] nam omnis entitas personalis independens potest sufficienter terminare istam dependentiam (de la naturaleza humana individual)» et passim. En el *Quodlibet*, la formulación de «entitas personalis» se hace terminología común (Cf. BAC, 665, et passim).

31 Ord. I, d.28; VI, 108 et passim.

Pero la opinión contraria, la que afirma alguna realidad positiva a la persona, ¿cómo puede esta realidad positiva no ser algo positivo añadido a la Esencia infinita, si bien sea una realidad positiva y privativa de cada persona? En todo caso, sería una entidad *sui generis*.

He ahí otra vez el problema íntegro.

## CONCLUSIÓN

La discusión dialéctica llevada a cabo por Escoto termina en un «impasse» o en una aporía. Una cierta superación se otea si la persona es algo que no podemos conocer, pero sí pensar o decir significativamente, esto es, con significación real.

En el pensar la persona en el ambiente actual —que no reseñaremos— el pensamiento de Escoto sobre ella no podría guiar en vistas a alcanzar una mayor claridad utilizando otros posibles medios y métodos de adquisición de la verdad. Pero esto es otro asunto.

## BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA PERSONA EN ESCOTO

Especial bibliografía sobre la persona en Escoto:

SEILER, L., «La notion de la personne selon D. Scot. Les principales applications en Christologie», en *La frn.Franc*, 20 (1937) pp. 209-248.

MÜHLEN, H., *Sein und Person nach J.D. Skotus*. Werl, 1954.

BURGER, M., *Personalität im Horizont absoluter Prädestination*. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, 40) Aschendorff-Münster, 1994.

RIVERA DE VENTOSA, E., *Doble plano metafísico de la persona en la filosofía de Duns Escoto y su interpretación en el pensamiento actual*. (Studia Scholastico-Scotistica, 5) Romae, 1978, pp. 293 ss.

HÖRES, W., «Wille und Person bei Duns Skotus», en *WiWei*, 29 (1966), pp. 188 ss.

HARTMANN, N., «Person in Einsamkeit und Gemeinschaft», en *WiWei*, 47 (1984), pp. 40 ss.

MANZANO, I. (Guzmán), «Ontología de la persona humana según Escoto», en *Anton.*, 78 (2005), pp.321-356.

Para una comprensión de la persona en el ámbito trinitario, cfr:

WÖRFFEL, E., *Seinsstruktur und Trinitätsproblem* (BGPhThMA 40/5) Münster 1965.

WETTER, Fr., *Trinitätslehre des J.D.Skotus* (BGPhThMA 41/5) Münster, 1967.

Isidoro Guzmán Manzano  
E-mail: editciscn@arrakis.es