

SANTIAGO DÍAS LOURENCO

*Universidad Austral*  
*Buenos Aires – Argentina*  
*sdiaslou@gmail.com*

## **La incomunicabilidad en el debate medieval: Ricardo de San Víctor, Tomás de Aquino y Duns Escoto**

**Resumen:** El trabajo se propone esbozar una línea histórica, a partir de la definición greco-romana de la persona, a la noción de incomunicabilidad (*incomunicabilitas existentia*). Dentro del contexto medieval latino, Ricardo de San Víctor, Tomás de Aquino y Duns Escoto, elaboraron una vía alternativa a la definición de persona, propuesta por Boecio, centrada en la noción de sustancia.

**Palabras clave:** persona – incomunicabilidad – Ricardo de San Víctor – Tomás de Aquino – Duns Escoto

### **Incommunicability in medieval debate: Richard of Saint Victor, Thomas Aquinas and Duns Scotus**

**Abstract:** The paper aims to outline a historical line from the Greco-Roman definition of person to the notion of incommunicability (*incomunicabilitas existentia*). Within the context of medieval Latin thought, Richard of St. Victor, Thomas Aquinas, and Duns Scotus developed an alternative approach to the definition of person, proposed by Boethius, focused on the concept of substance.

**Keywords:** person – incommunicability – Ricardo de San Víctor – Tomás de Aquino – Duns Escoto

## Introducción

El tema de la persona es, sin dudas, una de las grandes cuestiones de la *philosophia perennis*. Por ello, intentaremos delimitarlo a partir de un esbozo tentativo, no exhaustivo, desde la noción de la “incomunicabilidad”.

Dentro del contexto de la filosofía occidental, el sentido primario de persona, que llega a nuestros tiempos, es la raíz etimológica griega que viene del término *prósopon* (πρόσωπον), que refería a la máscara utilizada o al rol interpretado por los actores en las obras de teatro<sup>1</sup>. Este será heredado por la cultura romana, bajo el término de *personare*: la partícula *per* (a través) antes de *sonare* (sonar) indica aquello a través de lo cual se proyectaba la voz o el sonido. Se mantiene, de ese modo una afinidad entre el sentido griego y el romano.

A su vez, algunos historiadores sostienen la hipótesis que el término greco-latino tenga su origen de *phersu*, de origen etrusco, y que el contexto teatral recibe el término *prósopon* de los rituales fúnebres, como culto a los difuntos<sup>2</sup>. La riqueza etimológica de esta palabra se extiende a otras áreas del saber, como por ejemplo, la medicina<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> William Smith, William Wayte y George Eden Marindin. *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. (London: John Murray, 1890), <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0063:entry=persona-cn>

<sup>2</sup> Helga María Lell, “Perspectiva histórica de la metáfora del concepto jurídico de persona: Etimología e ideas en la Antigüedad”. *Revista de Fundamentación Jurídica*, vol. 28, núm. 2 (2019): 310-332.

<sup>3</sup> “La semiología, y en especial la semiología psiquiátrica, enseña a prestar atención a la presentación primera del enfermo en su rostro (*facies*), sus gestos, su mímica, sus movimientos, su manera de arreglarse, de hablar. *Prosopografía* se denomina tradicionalmente a

Para la filosofía griega, la reflexión filosófica antropológica giraba en torno al concepto filosófico "hombre" (ἄνθρωπος, *ánthropos*). Mientras que el concepto persona (πρόσωπον, *prósopon*) estrictamente no era un concepto filosófico, sino que estaba circunscripto al contexto teatral, parte del ocio del cual podían gozar —únicamente— los ciudadanos libres.

Sin embargo, la reflexión filosófica griega, en torno al hombre, no fue siempre la misma. Para Scaramella, hubo un avance en tanto que “se produce un proceso progresivo en el que el hombre va conquistando gradualmente el 'conocimiento de sí mismo' hasta llegar con Platón y Aristóteles a la concepción de que el hombre es plasmador de su personalidad ética”<sup>4</sup>.

Por otro lado, en el contexto latino, también conservaba su significado referido al teatro. La raíz viene de *per-sonare*, ya que era el instrumento, a través del cual (*per*) el actor representaba su papel. Refería literalmente a la máscara que se utilizaba, que comúnmente era una especie de membrana, que se colocaba en el rostro y que favorecía la amplificación de la voz del actor<sup>5</sup>. Si bien ambos sentidos referían al actor y al contexto del teatro, presentan una ligera diferencia, según Lell:

La metáfora, en este sentido, muestra que es a través del papel que se interpreta, que se habla, que se presenta el sujeto. Como puede notarse, aquí existe una ligera

---

este importante momento del examen psiquiátrico”. En: Carlos Velasco Suárez, *Psiquiatría y Persona* (Buenos Aires: Vórtice, 2019), 51.

<sup>4</sup> Dora G. Scaramella, “El concepto de hombre en la sociedad griega”, *Revista de Estudios Clásicos*, 27 (1998): 140. Sobre este tema también se puede consultar: Rodolfo Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua* (Buenos Aires: Eudeba, 1968).

<sup>5</sup> José Ignacio Morales, *Derecho Romano* (México: 1989, Trillas), 152. Citado por Lell.

diferencia con la máscara griega que hace hincapié en la mirada, en la cobertura del rostro, en aquello que se ve o se presenta. A pesar de ello, ambas refieren a una diferenciación entre actor y personaje. De allí es que esta denominación también se extendió al lugar que un individuo ocupa en las relaciones sociales<sup>6</sup>.

Los romanos vinculaban la persona al aspecto social o al papel que desempeñaba dentro de la sociedad, ya que no todos eran personas, sino únicamente los ciudadanos libres. Por esto mismo, otra raíz etimológica latina de la persona, que apunta a esto mismo, refiere al *per se sonans*, es decir, aquel que es capaz de sonar (expresarse, hablar) por sí mismo. Es decir, únicamente el ciudadano libre podía hablar por sí mismo y, también, en nombre de otros —como por ejemplo, los esclavos— los cuales no podían expresarse por sí mismos, ya que no eran considerados personas. Una última raíz latina, refiere a la persona como *per se una*, es decir, aquella que de suyo es una, en tanto que no puede ser asumida como la parte de un todo o como *únicamente* el individuo de una especie<sup>7</sup>.

Y por último, un aspecto central para el tema de la investigación es que, por primera vez en la historia, se encuentra relacionada la noción de incomunicabilidad con la noción de persona. Esto se encuentra en un axioma inherente al Derecho Romano que postula lo siguiente: *persona est sui iuris et alteri incommunicabilis*, es decir, la persona es dueña de sí mismo e incomunicable a los demás.

---

<sup>6</sup> Lell, “Perspectiva histórica de la metáfora”: 318.

<sup>7</sup> Para elaborar las etimologías se consultaron, además de los estudios ya citados, las siguientes obras: Josep Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía* (Buenos Aires: Sudamericana, 1964), 402-405. Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía* (México: FCE, 1963), 809-812.

Para Lell, se puede encontrar una misma cosmovisión en la forma en que entendían la relación Estado-individuo en la Antigüedad griega y romana. Sin embargo, con el advenimiento del cristianismo y su introducción en la cultura, se puede observar —por ejemplo en la etapa paulina<sup>8</sup>— “la posibilidad de divergencias entre la religión y la voluntad estatal y la necesidad de poner a Dios por encima de las autoridades positivas”<sup>9</sup>.

Allí quedaba —quizás por primera vez en la historia— separada la concepción de la persona humana de aquella que el Estado tenía sobre esta, lo cual “pone a la dignidad en el centro de la escena para posibilitar el desarrollo humano como ente espiritual sin necesidad de mediación estatal”<sup>10</sup>. En pocas palabras, a partir del cristianismo, el ser persona no dependía del *status* que un individuo ocupaba en la sociedad, sino que era un atributo ontológico que le advenía por el mero hecho de ser.

Los teólogos cristianos dieron lugar, propiamente, a la reflexión sobre la persona. Dentro del período patrístico se esbozaron las primeras formulaciones a la cuestión, en un primer lugar, en torno a las Personas Divinas. Un ejemplo histórico fue el concilio de Nicea de 325, a propósito del debate cristológico, donde la cuestión del debate era si Cristo tenía más de una naturaleza y más de

---

<sup>8</sup> Una referencia de la novedad de la idea de persona, que introdujo el cristianismo en la época, se puede encontrar en las epístolas de Paulo de Tarso —entre otras— en la carta a los cristianos de Galacia (c. 50 - 56 d.C): “Por lo tanto, ya no hay judío ni pagano, esclavo ni hombre libre, varón ni mujer, porque todos ustedes no son más que uno en Cristo Jesús.” (Nuevo Testamento, Carta de San Pablo a los Gálatas 3, 28). [https://www.vatican.va/archive/ESL0506/\\_PYV.HTM](https://www.vatican.va/archive/ESL0506/_PYV.HTM)

<sup>9</sup> Lell, “Perspectiva histórica de la metáfora”: 323.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 324.

una persona. Este llevó, a su vez, a profundizar sobre la idea de que hay un único Dios y tres Personas divinas.

Por este motivo, podemos encontrar en distintos autores cristianos, una obra llamada *De Trinitate* (Sobre la Trinidad) donde se reflexiona sobre esta cuestión, como el caso de Agustín de Hipona<sup>11</sup>, Ricardo de San Víctor, Tomás de Aquino, entre otros. Específicamente nos estamos refiriendo a la discusión en Occidente, si bien en Oriente —especialmente en la patrística griega— también hubo un desarrollo prolífero del concepto de persona<sup>12</sup>.

Un aspecto importante a señalar, es que la cuestión sobre la persona es un ejemplo claro de filosofía cristiana<sup>13</sup>, ya que es inseparable la reflexión filosófica de la teología y del dato revelado por la fe. Es inseparable pero no indistinguible, ya que se pueden distinguir los órdenes natural y sobrenatural en la reflexión. En este punto es una referencia ineludible el aporte de Étienne Gilson, quien sostiene que “el espíritu de la filosofía medieval, tal como

---

<sup>11</sup> “Persona tiene en San Agustín cinco sentidos diferentes: 1) Ministerio, rol: hablar por propia persona o hablar en persona de otro; así en las teofanías: los ángeles obran ex persona Dei. 2) Sujeto que asume una función, título, dignidad, oficio. 3) Individuo concreto, hombre o mujer. 4) El Verbo encarnado tiene una sola persona. 5) El Padre, Hijo y Espíritu Santo son persona”. Ver: Maximino Arias Reyero, “La doctrina trinitaria de San Agustín (en el De trinitate)”, *Teología y vida* 30, n°4, (1989): 265. El mismo Arias Reyero también es el autor del artículo, que profundizaremos en breve, sobre la Trinidad en Ricardo de San Víctor: Arias Reyero, “Al principio amaba el amor”: La doctrina de la Trinidad en Ricardo de San Víctor, *Teología y Vida*, 31 (1990): 163-190.

<sup>12</sup> Se puede ver, entre otros: Torrance, A, Paschalidis, S (eds). *Personhood in the Byzantine Christian Tradition: Early, medieval, and modern perspectives* (Routledge, 2018)

<sup>13</sup> La mencionada epístola paulina, en la cita 141, ilustra esta nueva *Weltanschauung*, que posteriormente será desarrollada por los pensadores cristianos.

lo entendemos aquí, es, pues, el espíritu cristiano, penetrando la tradición griega, trabajándola desde adentro y haciéndole producir una visión del mundo, una *Weltanschauung* específicamente cristiana”<sup>14</sup>, lo cual queda manifiesto en la cuestión de la persona.

Por su parte, retomando la noción de incomunicabilidad en relación a la definición de persona, Magnavacca<sup>15</sup> reconoce en los autores medievales, dos sentidos de la noción *incommunicabilis*. La primera, en el orden ontológico, el individuo “no puede compartir su carácter de tal; en cambio, sí lo hace con su *quidditas*, con su determinación específica, o aun con sus propiedades y cualidades, ya que las comparte con otros miembros de la misma especie”<sup>16</sup>. Una segunda acepción refiere al orden accidental que indica “a aquellos agentes que no pueden ejercer una potencia que les es propia, por ejemplo el de un escultor al que se le hayan amputado las manos, mientras que su arte como virtud sigue en él”<sup>17</sup>.

En la antigüedad tardía, Anicio Manlio Severino Boecio (c. 470 - 524 d.C), ofrece un primer aporte sobre el concepto de persona, específicamente, desde la filosofía. Desde una perspectiva histórica su rol es fundamental, ya que se encuentra en un momento bisagra de la historia de Occidente, entre el fin del Imperio Romano de Occidente y el nacimiento de una nueva era.

Por este motivo, su filosofía tiene dos grandes "marcas" que se observan, en su definición de la persona: la primera,

---

<sup>14</sup> Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval* (Buenos Aires: EMECÉ, 1952), prefacio, 11.

<sup>15</sup> Silvia Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005).

<sup>16</sup> Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*: 357.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 357.

conserva y transmite la riqueza de la filosofía antigua. La segunda, propone una síntesis entre la filosofía clásica griega —especialmente de Platón y Aristóteles, como en esta definición— con la teología cristiana y el dato revelado de la fe. Su modo de hacer filosofía lo distingue de sus predecesores y por este motivo —siguiendo el criterio de Étienne Gilson— es un ejemplo de lo que él entiende por un filósofo cristiano<sup>18</sup>, quizás el primero del cual se pueda predicar estrictamente.

Además, Boecio es una figura clave dentro del debate medieval sobre la persona, ya que todos los autores posteriores van a tomar una postura —tanto a favor como en contra— sobre el concepto de persona ofrecido por él<sup>19</sup>. Su definición más difundida se encuentra en el capítulo tercero de su *liber De persona et duabus naturis*. Allí define a la persona a partir de la sustancia y de su naturaleza racional: *persona est naturae rationalis individua substantia*<sup>20</sup> (la persona es una sustancia individual de naturaleza racional).

Por motivos de extensión, y porque no aborda estrictamente el concepto de persona desde la incomunicabilidad, no profundizaremos en los

---

<sup>18</sup> “Para que una filosofía merezca verdaderamente ese título, es menester que lo sobrenatural descienda, a título de elemento constitutivo, no en su textura, lo que sería contradictorio, sino en la obra de su constitución. Llamo, pues, filosofía cristiana a toda filosofía que, aun cuando haga la distinción formal de los dos órdenes, considere la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón.” Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, 40-41.

<sup>19</sup> Alfredo Culleton, “Tres aportes al concepto de persona. Boecio (sustancia), Ricardo de San Víctor (existencia) y Escoto (incomunicabilidad)”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, vol. 17: 59-71.

<sup>20</sup> Severino Boecio, *Sobre la persona y las dos naturalezas*. (Madrid: BAC, 1979), 3.

fundamentos de aquella definición. Sí podemos presentar, al menos, un encuadre teórico general. Como dijimos anteriormente, Boecio continúa la tradición aristotélica, y por ello coloca el concepto de sustancia (*ousía*) como principio, o como género, de la definición de persona. La sustancia es aquello que absolutamente es y existe como fundamento de todo accidente.

Por un lado, si bien la individualidad es perceptible a través de los accidentes, consiste en un *quid proprium* en el orden de lo substancial<sup>21</sup> y por lo tanto no depende de sus accidentes. Por otro lado, Boecio entiende la naturaleza como la “propiedad específica de cualquier sustancia”<sup>22</sup>. Es decir, no toda sustancia individual es persona, sino únicamente aquella que posee esta naturaleza específica, es decir, la racional.

Este argumento de Boecio apunta principalmente a responder a la disputa contra la doctrina de Eutiques y la de Nestorio<sup>23</sup>. Esta última, también denominada nestorianismo, fue una doctrina herética difundida en el siglo V d.C, que sostenía la existencia de dos personas (divina y humana) en Cristo, al negar la apropiación —del Verbo— de las debilidades de la naturaleza humana (generación, sufrimiento, mortalidad, etc.)<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Culleton, “Tres aportes al concepto de persona”: 62.

<sup>22</sup> “Hoc interim constet quod inter naturam personamque deffirre praediximus, quoniam natura est cuiuslibet substantiae specificata proprietates, persona vero rationabilis naturae individua substantia”. Boecio, *Contra Eut.* IV, 5-9 p. 92. Citado por Culleton, “Tres aportes al concepto de persona”: 62.

<sup>23</sup> Manuel Correia, “La influencia de los Tratados Lógicos en el *Contra Eutychem* de Boecio”, *Studium. Filosofía y Teología*, vol. XXIII, 46 (2020): 161-176.

<sup>24</sup> “Exactamente esto es lo que hace la tradición: aceptar que el Verbo ha sentido temor ante el momento de la pasión, puntualizando, eso sí,

## Ricardo de San Víctor

Ricardo de San Víctor (c. 1110 - 1173), a quien Dante consideró “más que un hombre”<sup>25</sup> por su vida contemplativa, fue un monje y luego abad del monasterio agustino de San Víctor, ubicado en las afueras de París. Su rol cobra relevancia para esta investigación, ya que va a ser quien retome el concepto latino de incomunicabilidad como atributo del ser personal.

Mayormente es relacionado y asociado a Hugo, quien fuera su maestro y quien organizó la formación en San Víctor, durante el tiempo de estudio de Ricardo. La Escuela de San Víctor había sido creada por Guillermo de Champeaux. Esta se caracterizaba por un fuerte interés por la contemplación, de encontrar razones para la fe, manteniendo todo este conocimiento y estudio al alcance tanto de los más sencillos como de los ilustrados<sup>26</sup>. La formación se dividía en cuatro saberes: teóricos, prácticos, mecánicos y lógicos<sup>27</sup>.

---

que ha sentido ese temor en su naturaleza humana. Pero es el Verbo quien ha sentido el temor. Nestorio, en cambio, niega que el Verbo se apropie realmente de las debilidades de la naturaleza humana. En consecuencia, tiene que negar que la encarnación haya sido real.” Fernando Ocariz, Lucas F. Mateo-Seco y José Antonio Riestra. *El misterio de Jesucristo* (Pamplona: EUNSA, 2004), 205.

<sup>25</sup> “Vedi oltre fiammeggiar l’ardente spiro d’Isidoro, di Beda e di Riccardo, che a considerar fu più che viro”. «Observa además flamear al ardiente espíritu de Isidoro, de Beda y de Ricardo quien a considerar fue más que hombre» Dante Alighieri, *Divina Comedia*, Canto X, 130-132. <https://divinacommedia.weebly.com/paradiso-canto-x>

<sup>26</sup> Arias Reyero, M. “Al principio amaba el amor”. La doctrina de la Trinidad en Ricardo de San Víctor, *Teología y Vida*, 31 (1990): 167.

<sup>27</sup> G.S.M Walker, “Richard of St. Victor: An Early Scottish Theologian?”, *Scottish Journal of Theology*, 11 (1958): 11-38.

Luego de la muerte de Hugo, cercana al año 1141, Ricardo lo sucedió como prior de la abadía. Mientras que Hugo coronó su actividad filosófica con el misticismo, Ricardo se caracterizó por reflexionar desde la vida espiritual —por ejemplo, en su obra *Benjamin minor*, referida a la preparación del alma y *Benjamin maior*, sobre la gracia de la contemplación— y la vida práctica, integrando la teología con algunos conocimientos de las ciencias naturales<sup>28</sup>, utilizando un estilo marcadamente escolástico, pero procurando alcanzar un espíritu de síntesis<sup>29</sup> de los saberes y la intención de unir lo racional con la vida de fe.

Si bien su doctrina es “poco conocida en la historia de la filosofía”<sup>30</sup>, su obra más importante y más original es el *De Trinitate*, correspondiente a su período de madurez. Su influencia en los autores medievales ha sido “considerable”<sup>31</sup> y será conocida por muchos de los grandes pensadores cristianos de la Alta Edad Media como Alberto Magno, Alejandro de Hales, Tomás de Aquino y Buenaventura. Según Elías: “el aporte decisivo en la definición de persona en el medioevo, y desde allí, a toda la posteridad, es el que realiza Ricardo de San Víctor en su obra célebre *De Trinitate*”<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> Walker, “Richard of St. Victor: An Early Scottish Theologian?": 38, 39, 41.

<sup>29</sup> Arias Reyero, “Al principio amaba el amor”:167.

<sup>30</sup> Culleton, “Tres aportes al concepto de persona”: 62.

<sup>31</sup> Arias Reyero, “Al principio amaba el amor”: 189. El autor aclara que, a su juicio, ni el argumento trinitario sobre la caridad —que Dios es amor— ni su concepto de persona —existencia incommunicable— juegan un “papel significativo” en los autores posteriores. Esto es, por supuesto, aceptable pero también debatible.

<sup>32</sup> Gloria Elías, “La influencia de Ricardo de San Víctor en la noción de persona de Duns Escoto”, en *Omnium expetendorum prima est*

A su vez, el *De Trinitate* de Ricardo recobró un vital interés como objeto de estudio especialmente en la filosofía y en la teología contemporáneas, en los últimos cincuenta años<sup>33</sup>. Para Arias Reyero, el motivo del redescubrimiento de la doctrina de este “humilde teólogo” es que “recurre a la interpretación de Dios como amor” para explicar el misterio del Dios tripersonal<sup>34</sup>.

Para Stratis<sup>35</sup>, lo interesante del planteo trinitario del Victorino —además de poner en el centro que Dios es amor (con lo que estaría de acuerdo Arias Reyero<sup>36</sup>)— es que Ricardo, por un lado, representa un teólogo medieval firmemente situado en la tradición occidental y por lo tanto un defensor de la teología del “ente perfecto” (incluyendo su énfasis en la simplicidad divina)<sup>37</sup>. Pero, por otro lado, se hace presente, en su reflexión trinitaria, un lenguaje innovador ya que “hace un fuerte énfasis en la importancia de la 'alteridad' y en la necesidad de la mutualidad en Dios, incluso utilizando el término *societas* en ciertos puntos de su razonamiento”<sup>38</sup> y por lo tanto un interlocutor valioso para la teología contemporánea<sup>39</sup>, a lo que —por nuestra parte— añadimos a la filosofía contemporánea.

Otra idea central de la Escuela de San Víctor, relevante para nuestro tema, es aquella expresada por el

---

*sapientia: Studies on Victorine thought and influence*, eds. Dominique Poirel, Marcin Jan Janecki, Wanda Bajor, and Michał Buraczewski (Turnhout: Brepols Publishers, 2021), 413-422.

<sup>33</sup> Arias Reyero, “Al principio amaba el amor”: 164-165.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 163-164.

<sup>35</sup> Justin Stratis, “A person's a person, no matter how divine? The question of univocity and personhood in Richard of St Victor's *De Trinitate*”, *Cambridge University Press*, (2017): 377-389.

<sup>36</sup> Arias Reyero, “Al principio amaba el amor”: 190.

<sup>37</sup> Stratis, “A person's a person, no matter how divine?”: 377.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 377-378.

<sup>39</sup> Stratis, “A person's a person, no matter how divine?”: 378.

adagio medieval: *bonum diffusivum sui* (el bien es difusivo de sí mismo). Si Dios es máximamente bueno, por lo tanto, desea comunicarse —por medio de sus obras— y difundir su Bien máximamente<sup>40</sup>. Lo cual, aplicado al debate trinitario desde Ricardo, introduce una tesis que creemos de suma importancia: Dios es máximamente incommunicable, en su existencia y esencia, pero tiene la voluntad de comunicarse, y por lo tanto es máximamente comunicable, a partir de sus obras y sus efectos, principalmente en la creación.

Ahora bien, esto no significa que Dios mismo se da en la creación ni mantiene relaciones reales con los entes —lo cual sería algo propio de un monismo filosófico— sino que hace participar a los entes de alguno/s de sus atributos, de un modo “jerárquico”<sup>41</sup>, de acuerdo a la *scala naturae*. Estos términos, coincidimos con Stratis, son propios del lenguaje del Aquinate, pero refieren a la misma idea del Victorino, que abordaremos a continuación.

Retomando el recorrido histórico, en el contexto de Occidente, Ricardo discute principalmente la definición de persona de Boecio. Sin embargo, en Oriente —especialmente en el contexto de los padres Capadocios— ya había estado presente la idea de incommunicabilidad relacionada a la persona, si bien Ricardo añade otros matices. Según Culleton:

---

<sup>40</sup> The good is not envious... This aspect was also one of the most important spiritual features of St. Victor from its foundation at the beginning of the twelfth century... the desire to communicate to others without reservation is one of the most intimate hallmarks of the Victorine mentality. En: Nico Den Bok. *Communicating the Most High: A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor (d.1173)* (Paris: Brepols, 1996), 285–6. Citado por Stratis.

<sup>41</sup> Stratis, “A person’s a person, no matter how divine?”: 387.

En el siglo cuarto, Basilio el Grande y otros padres capadocios ya habían señalado la importancia de la incomunicabilidad al identificar las propiedades constitutivas de la persona; en este mismo sentido, Ricardo teniendo como punto de partida la oposición entre la naturaleza común y la particularidad del ser humano, afirma también la incomunicabilidad de la identidad personal. Pero, pasa de esta afirmación a reconocer explícita y enfáticamente la incomunicabilidad de la propia existencia personal en sí misma<sup>42</sup>.

Por lo tanto, Ricardo muestra estar de acuerdo con Boecio en que la personidad tiene que ver con la racionalidad, y que se predica de un individuo o una sustancia, por lo que tiene una existencia individual. Sin embargo, rechaza que esta pueda ser predicada de Dios, ya que rechaza el uso del concepto *sustancia* y lo cambia por *existencia*. Según Arias Reyero:

En IV,21 rechaza la definición de Boecio porque podría aplicarse a toda la Trinidad, como "sustancia individual" que es. Pero esto no es posible. La definición de Boecio "rationalis naturae individua substantia" sirve sólo para las personas creadas (IV,23). La definición del mismo Ricardo que abarcaría a Dios, ángel y hombre sería: "rationalis naturae individua existentia" (IV,23). En ella se habría sustituido una palabra: "substantia" por "existentia". Cuando se aplica a Dios la definición toma otra forma: "divinae naturae incommunicabilis existentia" (IV,22). Se han sustituido aquí: 1) "rationalis" por "divinae", queriendo quizás dar a

---

<sup>42</sup> Culleton, "Tres aportes al concepto de persona": 66.

entender que la naturaleza divina es racional, pero de otra forma que las creaturas<sup>43</sup>.

Para Stratis, una forma de entender, la diferencia entre el ser personal en Dios y en las creaturas, es a partir de la noción de origen. Mientras que en la Trinidad todos los atributos divinos son compartidos —de un modo consubstancial— y, por lo tanto, se predicán de la naturaleza divina excluyendo toda identidad personal. Por consiguiente, los atributos personales únicamente pueden explicarse a partir de las relaciones de origen. Vale la pena recordar la etimología de *ex-sistentia*, el existente (*ex-sistens*) es aquel que tiene la existencia por sí o fuera de otro, y por lo tanto, no es aquel otro, sino alguien distinto. En palabras del mismo Ricardo: “En la naturaleza humana (...) la existencia de las personas se produce tanto según la cualidad de las personas como según su origen”<sup>44</sup>.

Lo cual, a su vez, implica una similitud y una diferencia en relación a los ángeles: “En la naturaleza angélica las existencias únicamente varían, por lo tanto, según la cualidad, mientras que en la naturaleza humana, como se ha dicho ya, lo hacen tanto según la cualidad como según el origen”<sup>45</sup>. Es decir, en la persona humana se predica su *personidad* a partir de su esencia (cualidad) y también debido a su existencia individual (origen). Culleton propone la misma lectura:

Aquello que es constitutivo de la persona desde el concepto de sustancia al ámbito de la existencia: ser persona es un modo de existencia. Ese modo es el modo

---

<sup>43</sup> Arias Reyero, M. “Al principio amaba el amor”: 182-183.

<sup>44</sup> Ricardo de San Víctor, *La Trinidad* IV, XIV (189).

<sup>45</sup> *La Trinidad* IV, XIV (191).

propio, in se, cerrado sobre sí mismo que hace imposible ser comunicado (volverse común) a otro individuo. De esta manera inaugura la idea de incomunicabilidad en el concepto de persona, siendo un modo incomunicable de una naturaleza el existir y solo posible a la naturaleza racional<sup>46</sup>.

Sin embargo, el Victorino propone que esta doble distinción no se puede aplicar a Dios: “La identidad de la sustancia excluye radicalmente toda diferencia cualitativa, será necesario buscar las propiedades diferentes de las personas [divinas] únicamente en su origen”<sup>47</sup>. Es decir, ya que las Personas divinas son consustanciales, comparten plenamente la naturaleza divina, la pluralidad de personas se establece a partir de las relaciones de orígenes en la misma Trinidad. Así quedaría configurada la síntesis del Victorino: “Resumiendo lo que hemos expuesto más ampliamente, es evidente que en la naturaleza divina se diversifica la pluralidad de las existencias solo según el origen, en la naturaleza angélica según la cualidad, mientras que en la naturaleza humana se diversifica tanto según la cualidad como según el origen”<sup>48</sup>.

Culleton expresa esa misma idea, del siguiente modo: “En el caso de la Trinidad hay tres Personas divinas en virtud del hecho de que hay tres existencias que comparten la misma substancia, unidas en el mismo *modus*

---

<sup>46</sup> Culleton, “Tres aportes al concepto de persona”: 67.

<sup>47</sup> *La Trinidad* IV, XIV (191).

<sup>48</sup> “In divina natura variatur existentiarum pluralitas secundum solam originem, in angelica autem natura secundum solam qualitatem, in humana vero natura tam secundum qualitatem quam secundum originem”. Ricardo de San Víctor, *La Trinidad* IV, XIV (193).

*essendi*, pero diversos en el *modus existendi*”<sup>49</sup>. En ese mismo sentido, Arias Reyero afirma que Dios tiene una “existencia propia, no es de nadie, e incommunicable a otras sustancias. Se puede pensar que no es persona porque es comunicable a las tres personas intratrinitariamente; pero en sí misma es "ad extra" incommunicable”<sup>50</sup>.

De otro modo, *ad intra* la esencia divina es totalmente comunicable entre todas las personas, y por ello, co-sustanciales. Sin embargo, cada persona es incommunicable en sí misma (el Padre no es el Hijo, el Hijo no es el Espíritu Santo, etc.). Para Culleton: “La incommunicabilidad de alguien es más que una propiedad de origen; está fundada al mismo tiempo en el existere como en el sistere, esto es en la totalidad de su *existentia*”<sup>51</sup>. Y luego añade:

Existencia significa al mismo tiempo que algo es y que posee (a partir de su origen) una determinada propiedad. Si esa propiedad es incommunicable, entonces la existencia también es incommunicable, y es precisamente este tipo de propiedad, que pertenece al ser de la persona, lo que supera y va más allá de la noción ordinaria de sustancia. Persona es existencia incommunicable<sup>52</sup>.

Como ya se mencionó anteriormente, esto se debe a que los atributos predicados de la naturaleza divina —que para el Victorino se identifica con el amor o la caridad— son compartidos por todas las personas y por lo tanto queda

---

<sup>49</sup> Culleton, “Tres aportes al concepto de persona”: 67.

<sup>50</sup> Arias Reyero, “Al principio amaba el amor”: 187.

<sup>51</sup> Culleton, “Tres aportes al concepto de persona”: 67.

<sup>52</sup> *Ibidem*, 67.

únicamente definir a las Personas divinas por su existencia individual —incomunicable<sup>53</sup>— a partir de sus relaciones de origen.

En otras palabras, son tres Personas, cada una con su existencia individual, que se identifican por sus relaciones de origen entre sí y por una propiedad exclusiva propia del ser de la persona, y por lo tanto, son incomunicables entre sí. Así concluye también Stratis: “La Trinidad se encuentra en una posesión total de la sustancia divina, y aun así sus propiedades personales, considerando la diversidad y la relatividad de sus respectivos orígenes, son necesariamente incomunicables”<sup>54</sup>.

Resumiendo, para Ricardo el carácter de existencia incomunicable es el determinante de la realidad de una persona<sup>55</sup>. Esta es la propiedad personal, formal y constitutiva del ser de la persona, es absolutamente incomunicable (*proprietas autem personalis pro certo est incommunicabilis*<sup>56</sup>), y lo constitutivo de la persona es justamente su existencia incomunicable (*existentia vero*

---

<sup>53</sup> “Si las personas se diferencian por las propiedades incomunicables, también las existencias se diferencian por las propiedades incomunicables (...) así pues, hay tantas personas en la divinidad como existencias incomunicables”. Ricardo de San Víctor, *La Trinidad* IV, XVII (197).

<sup>54</sup> Stratis, “A person's a person, no matter how divine?”: 386.

<sup>55</sup> *La Trinidad* II, XII (95): “Para designar una substancialidad individual no disponemos de un vocablo, pero para dar una mayor claridad a nuestra exposición podemos crear un término derivándolo de un nombre propio. Así pues, dígame danielidad de Daniel, como humanidad de hombre (...) Por eso la humanidad es, como la corporeidad, común a muchas, pero la danielidad de incomunicable. Decimos que es incomunicable porque es de él y no puede ser de ninguna otra persona”.

<sup>56</sup> *La Trinidad* IV, XVII (197): “Ciertamente una propiedad personal es incomunicable. La propiedad personal es aquella por la cual cada uno recibe el ser que es (...) por la cual uno se diferencia de los demás”.

*incommunicabilis est*<sup>57</sup>) que posibilita las relaciones interpersonales, donde únicamente se encuentra la felicidad<sup>58</sup> y el amor más perfecto<sup>59</sup>.

De aquí la idea de incomunicabilidad ontológica, en el sentido etimológico griego del *ὄντος ὄν* (aquello que es), ya que refiere a un atributo en el orden de la existencia (o del ser) y por ello metafísico u ontológico. Como se dijo anteriormente, esta es la mayor originalidad de Ricardo<sup>60</sup>.

Consideramos que esto abre interesantes perspectivas para comprender la noción de persona, con una respectiva existencia incomunicable análoga, tanto al ser humano, las realidades angélicas y Dios. Stratis indica que coincide con la lectura de Den Bok sobre este punto:

Con Ricardo ganamos una mezcla precisa (*deft mixture*) de equivocidad y univocidad referida a la categoría de persona que permita que el discurso teológico sea tanto comunicativo y respete la absoluta otredad de Dios (to be both communicative and respect the absolute otherness of God). Nico den Bok propone el mismo punto también. De acuerdo a su lectura de Ricardo, nosotros somos personales en la medida de que Dios es personal, no solo respecto a las personas divinas, sino respecto a la misma personalidad (personal-ness) de la entera divina sustancia. Como la divina sustancia,

---

<sup>57</sup> *La Trinidad* IV, XVI (192): “En cuanto a la existencia incomunicable, esta es la que solamente se puede aplicar a una persona”.

<sup>58</sup> *La Trinidad* III, II (122): “vere felicitatis plenitudine pluralitas personarum non potest deesse”.

<sup>59</sup> *La Trinidad* III, II (122): “nihil enim caritate melius, nihil caritate perfectius (...) ubi ergo pluralitas personarum deest, caritas omnino esse non potest”.

<sup>60</sup> “His definition of the person is a major contribution in itself” en E. H. Cousins, “The notion of the person in the De Trinitate of Richard of St. Victor”, New York (1966): 235. Citado por Arias Reyero.

somos singulares, querientes (volitional), conscientes (self-conscious) y capaces de movimiento espontáneo (en un sentido especial)<sup>61</sup>.

En pocas palabras, el valioso aporte de Ricardo es entender a la persona como *incommunicabilis existentia*. Si bien, como veremos a continuación, Tomás de Aquino da cuenta del conocimiento de la definición del Victorino y la incluye en su doctrina, no es claro el grado de influencia que tuvo en la recepción inmediata de la teología trinitaria. Por ejemplo, para Arias Reyero, esta no jugó un papel significativo, ya se que continuó pensando la persona, principalmente, desde la noción de la sustancia:

Ni su argumento trinitario basado en la caridad ni su concepto de persona juegan un papel significativo (...) Pero su señal no fue recogida y la teología trinitaria posterior, sea de Buenaventura o de Santo Tomás, siguió pensando la persona en el plano de la sustancia. Ricardo de San Víctor preparó las doctrinas trinitarias del siglo XIII pero su propia síntesis no fue continuada, perfeccionada, completada<sup>62</sup>.

## Tomás de Aquino

Continuando con el recorrido histórico del término *incommunicabilitas*, como *proprium* del ser personal, emerge la figura de Tomás de Aquino. Aquí no buscaremos desarrollar toda la reflexión y consecuencias de la noción de persona en el Aquinate. La complejidad de su planteo,

---

<sup>61</sup> Stratis, “A person's a person, no matter how divine?”: 388.

<sup>62</sup> Arias Reyero, “Al principio amaba el amor”: 190.

además de la recepción y disputas internas dentro del tomismo —como por ejemplo, si es posible un tomismo personalista<sup>63</sup>— llevarían toda una investigación en sí misma. El fin, de este sucinto apartado, es mostrar la continuidad histórica y filosófica con los autores antes mencionados.

En primer lugar, Tomás muestra conocer las definiciones de los autores que lo precedieron, especialmente la de Boecio, Ricardo de San Víctor y de la raíz etimológica griega. Con respecto al autor romano, podemos decir junto a Ordenes Morales que “el Aquinate muestra claramente que su concepto de "persona" sobrepasa el concepto boeciano que se encuentra arraigado en el orden categorial”<sup>64</sup>. Tomás concibe a la persona desde su acto de ser, y no cualquiera, sino un acto de ser único, especialísimo, necesario, y distinto al que poseen otros entes no personales. De allí que persona es un nombre

---

<sup>63</sup> Podemos situar, entre otros, a Karol Wojtyła como uno de los primeros en plantear esta síntesis entre personalismo y tomismo, en sus ensayos reunidos en *Person and Community*. Ver Karol Wojtyła, *Thomistic Personalism in Person and Community: Selected Essays* (New York: Peter Lang, 1993), 165-175. Norris Clarke también manifestó su deseo de una síntesis entre la metafísica de Santo Tomás y el personalismo, ver en especialmente el capítulo *The Integration of Personalism and Thomistic Metaphysics in Twenty-First-Century Thomism*, en: W. Norris Clarke, S.J., “The Creative Retrieval of St. Thomas Aquinas” (New York: Fordham University Press, 2009). En esa línea se puede también consultar: Matthew Schaeffer, “Thomistic Personalism: A Vocation for the Twenty-First Century”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 86, 2 (YYYY): 181 -202. En el ámbito de la filosofía catalana, ver: Eudaldo Forment, “El personalismo de Santo Tomás”, *Sapientia*, XLV (1990): 277-294 o XX Porcell, “Personalismes actuals i persona en Sant Tomás”, *Espiritu*, XLV(1996): 39-55.

<sup>64</sup> Mauricio Ordenes Morales, “Ser, persona y operación humana según Tomás de Aquino”, *Scripta Mediaevalia*, 15(2) (2022): 175.

especial (*speciale nomen*<sup>65</sup>) que significa “lo más perfecto que existe en toda la naturaleza”<sup>66</sup>.

En relación a la obra del Victorino, el Aquinate lo cita unas 59 veces a lo largo de su *Corpus*. Y, refiriéndose al tema de la presente investigación, principalmente en tres obras: *Scriptum Super Sententiis*, *De Potentia*, *Summa Theologiae*<sup>67</sup>. Una posible hipótesis sería que Tomás hace prevalecer la definición del abad de San Víctor, frente a la definición de Boecio, específicamente en el contexto del debate trinitario, es decir, en cómo predicar la *ratio personae* de Dios, mientras que en el plano natural, de los entes finitos, mantiene un lenguaje propio del orden categorial de la sustancialidad aristotélica.

En este sentido, según el Doctor Angélico, la definición de Ricardo corrige (*corrigen*s) aquella de Boecio. Así lo expresa, por ejemplo, en el Libro I del *Comentario al libro de las Sentencias*, que justamente trata sobre el misterio de la Trinidad y los nombres y atributos de Dios. El artículo 25, donde se encuentra la siguiente cita, lleva como título “si es apropiada la definición de persona de Boecio”:

Sin embargo, es necesario saber, que sobre la persona se dan diversas definiciones. Una es la de Ricardo, quien, corrigiendo (*corrigen*s) la definición de Boecio según la manera en que se dice persona en Dios, define así a la persona: la persona es la existencia incomunicable de la naturaleza divina; ya que lo racional, individual y

---

<sup>65</sup> *Summa Theologiae* I, q. 29 a. 1 co. “[...] Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona”.

<sup>66</sup> *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 3. “Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura”.

<sup>67</sup> Las citas latinas fueron obtenidas de la *Opera omnia* del *Corpus Thomisticum*: <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.

sustancial no competen propiamente a lo divino en cuanto al uso común de los nombres<sup>68</sup>.

Y luego también añade:

En la individuación, en cuanto que se halla en las realidades compuestas, hay que considerar dos cosas: la causa de la individuación que es la materia, y según esto, no es aplicable a Dios; y la razón de la individuación que es la razón de la incomunicabilidad, a saber, en cuanto que algo uno e idéntico no se divide entre muchos, ni se predica de muchos, ni es divisible, y así, conviene a Dios. De ahí que también Ricardo haya puesto en vez de individuo, incomunicable<sup>69</sup>.

En otras palabras, para el Aquinate, refiriéndose a la definición de persona en Dios, la cita de autoridad para este tema es Ricardo y específicamente su concepto de incomunicabilidad, que primaría sobre la definición "sustancialista" de la persona, dada por Boecio, principalmente por la imposibilidad de predicar aquellos atributos (sustancia, racional e individual) de las Personas

---

<sup>68</sup> *Super Sent.*, lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 8. [...] "Sciendum tamen est, quod de persona dantur aliae definitiones. Una est Richardi qui corrigens definitionem Boetii secundum illum modum quo persona dicitur in Deo, sic definit personam: persona est divinae naturae incommunicabilis existentia; quia rationale et individuum et substantia non proprie competunt in divinis quantum ad communem usum nominum".

<sup>69</sup> *Super Sent.*, lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 6. "In individuatione, secundum quod est in rebus compositis, est duo considerare; id est individuationis causam quae est materia, et secundum hoc in divina non transfertur; et secundum, scilicet rationem individuationis quae est ratio incommunicabilitatis, prout scilicet aliquid unum et idem in pluribus non dividitur, nec de pluribus praedicatur, nec divisibile est, et sic convenit Deo: unde etiam Richardus, loco individui posuit incommunicabile".

divinas. Otro aspecto importante es que propone una distinción entre la causa de la individuación (*individuationis causam*) —también denominado como principio de individuación— que es la materia, y la razón de la individuación (*rationem individuationis*), que es la incomunicabilidad.

Por último, menciona la cuestión de la *ratio personae*, en la que afirma que la persona es incomunicable pero la noción de persona es común a varios<sup>70</sup>. El joven Tomás de las *Sentencias* ya tiene en claro que persona es más que un individuo (como miembro de una especie o como la negación de un universal), que el concepto persona solamente se predica de un individuo concreto<sup>71</sup>, y que tiene no es meramente una negación, sino que posee una determinada posición (*positionem quamdam*<sup>72</sup>), es decir, un acto propio.

En su obra *De Potentia*, que reúne las cuestiones disputadas sobre el poder divino y que datan de la estancia de Tomás en Roma, encontramos otra cita con algunos aspectos para destacar.

Se debe decir que el término individuo, en la definición de persona, se utiliza para referirse a aquello que no se predica de varios. En este sentido, la esencia divina

---

<sup>70</sup> *Super Sent.*, lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 ad 4. “[...] dicendum, quod quamvis id quod est persona, sit incommunicabile, nihil tamen prohibet intentionem personae esse communem”.

<sup>71</sup> *Super Sent.*, lib. 3 d.5, q.1, a.3, c. “Homo non subsistit sed hic homo, cui convenit ratio personae”.

<sup>72</sup> *Super Sent.*, lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 co. “Hoc autem diversimode assignatur a diversis. Quidam enim dicunt, quod est commune secundum rationem negationis, eo quod in definitione personae cadit individuum, quod dicit negationem. Unde dicunt, quod talis communitas rationis, quae est per negationem tantum, non facit universale. Sed hoc non videtur sufficiens: quia persona de ratione sua non dicit negationem tantum, sed etiam positionem quamdam”.

no es una sustancia individual según la predicación, ya que se predica de varias personas, aunque sea individual en realidad. No obstante, Ricardo de San Víctor, corrigiendo la definición de Boecio en cuanto a cómo se entiende la persona divina, afirmó que la persona es la naturaleza divina de existencia incommunicable, para mostrar, al haber dicho incommunicable, que la esencia divina no es la persona<sup>73</sup>.

En primer lugar, vuelve a aparecer la sentencia “Ricardo de San Víctor corrigiendo (*corrigen*s) la definición de Boecio”, como ya se mencionó anteriormente, principalmente por la imposibilidad de predicar la individualidad sustancial en las Personas divinas. En segundo lugar, reaparece la idea de que persona refiere siempre a un individuo y por lo tanto no se predica de muchos (*pluribus*). En tercer lugar, la centralidad de la existencia incommunicable, que se predica de cada Persona divina, pero no de la esencia divina, ya que esta es compartida (*distinctum subsistens in natura divina*<sup>74</sup>).

En la misma cuestión, podemos encontrar la siguiente sentencia, que sintetiza lo dicho: “aquello que hace que una persona sea incommunicable no puede ser algo común”<sup>75</sup>. Por

<sup>73</sup> *De Potentia*, q. 9 a. 2 ad 12. “[...] dicendum quod individuum, in definitione personae, sumitur pro eo quod non praedicatur de pluribus; et secundum hoc essentia divina non est individua substantia secundum praedicationem, - cum praedicetur de pluribus personis, - licet sit individua secundum rem. Richardus tamen de sancto Victore, corrigens definitionem Boetii, secundum quod persona in divinis accipitur, dixit: quod persona est divinae naturae incommunicabilis existentia, ut per hoc quod dicitur incommunicabilis, essentia divina, persona non esse, ostenderetur”.

<sup>74</sup> *De Potentia*, q. 9 a. 4 co. “[...] persona vero divina, formali significatione, significat distinctum subsistens in natura divina”.

<sup>75</sup> *De Potentia*, q. 9 a. 2 ad 18. “[...] quod illud per quod aliqua persona est incommunicabilis, non potest esse multis commune”.

último, una distinción importante que realiza en *De Potentia*, es que si bien persona se predica de un existente individual y singular, no cualquier sustancia particular espiritual es hipóstasis o persona sino únicamente aquella que tiene su naturaleza completa. Con este argumento, Tomás procura rechazar aquella idea que propone que el alma humana separada es considerada persona<sup>76</sup>.

En la *Summa Theologiae*, obra de síntesis y madurez del Doctor Angélico, encontramos varios de los argumentos ya esgrimidos en sus obras anteriores. En primer lugar, rechaza el uso de sustancia para predicar la persona en Dios. Esta viene del griego *hypóstasis* que significa individuo del género de una especie y algunas veces significa la esencia (naturaleza) y otras la hipóstasis (subsistencia), para predicar la persona en Dios, y por lo tanto, decide abandonarla al ser un término equívoco<sup>77</sup>, y emplear el término subsistencia (*subsistentiam*). En segundo lugar, vuelve a aparecer la idea de la corrección (*corrigere*) del Victorino a la definición de Boecio, ya que esta no se puede predicar de Dios<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> *De Potentia*, q.9, a.2, ad 14. “[...] anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana, et ideo non est persona”.

<sup>77</sup> *Summa Theologiae* I q. 29 a. 2 ad 2. “[...] sicut nos dicimus in divinis pluraliter tres personas et tres subsistentias, ita Graeci dicunt tres hypostases. Sed quia nomen substantiae, quod secundum proprietatem significationis respondet hypostasi, aequivocatur apud nos, cum quandoque significet essentiam, quandoque hypostasim; ne possit esse erroris occasio, maluerunt pro hypostasi transferre subsistentiam, quam substantiam.” Y también en: I q. 30 a. 1 ad 1. “[...] nos autem non consuevimus dicere tres substantias, ne intelligerentur tres essentiae, propter nominis aequivocationem”.

<sup>78</sup> *Summa Theologiae* I, q. 29 a. 3 ad 4. “[...] quidam tamen dicunt quod definitio superius a Boetio data, non est definitio personae secundum quod personas in Deo dicimus. Propter quod Ricardus de sancto

En tercer lugar, retoma la cuestión del *nomen personae* o *ratio personae*. Aclara que el nombre de persona no significa un individuo como parte de una naturaleza, o de una especie, sino que significa la realidad subsistente (*rem subsistentem*), es decir, un modo de existir (*modus existendi*), singular y particular<sup>79</sup>. A su vez, el concepto de persona, en tanto nombre, *secundum rationem*, es un nombre especial (*speciale nomen*<sup>80</sup>), se puede predicar de varios, y por lo cual, también de las Personas divinas, ya que cada una subsiste de un modo distinto en la misma naturaleza divina (*unaquaeque earum subsistat in natura divina distincta ab aliis*<sup>81</sup>).

En Dios, persona indica relación, en tanto, relación de origen o relación subsistente entre las personas trinitarias y su ser es absolutamente necesario<sup>82</sup> (*per se*

Victore, corrigere volens hanc definitionem, dixit quod persona, secundum quod de Deo dicitur, est divinae naturae incommunicabilis existentia”.

<sup>79</sup> *Summa Theologiae* I q.29, a.1, ad 3. “[...] hoc nomen individuum ponitur in definitione personae, ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus”.

<sup>80</sup> *Summa Theologiae* I q.29, a.1, co. “Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis, dicuntur enim hypostases, vel primae substantiae. (...) Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona”.

<sup>81</sup> *Summa Theologiae* I q. 30 a. 4 co. “[...] hoc autem nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura. Hoc autem est commune secundum rationem omnibus personis divinis, ut unaquaeque earum subsistat in natura divina distincta ab aliis. Et sic hoc nomen persona, secundum rationem, est commune tribus personis divinis”.

*Summa Theologiae* I q. 30 a. 4 ad 2. “Ad secundum dicendum quod, licet persona sit incommunicabilis, tamen ipse modus existendi incommunicabiliter, potest esse pluribus communis”.

<sup>82</sup> Este punto es central en la doctrina de Tomás, desarrollado principalmente en la Tercera vía, en la *Summa Theologiae* I, q. 2 a. 3

*necessarium* o *per se necesse esse*) y, podemos agregar, máximamente incomunicable. Mientras que, para los hombres y los ángeles, persona indica un modo de ser finito recibido<sup>83</sup>, necesario (*neceditas essendi*) pero necesario por otro (*esse ab alio* o *habens causam necessitatis aliunde*). Por ello, el acto de ser personal es incomunicable (ánalogamente) y necesario (por otro), signo de un modo de querer definitivo de Dios, dado singularmente y para siempre, a cada persona.

Otra forma de comprender el planteo del Aquinate sobre el tema, es a través de la diferencia entre el orden gnoseológico y el metafísico. Tomás distingue dos niveles: por un lado, el plano intencional o *secundum rationem*, y por otro lado, el plano metafísico o *secundum rem*. En el primero, el nombre persona es comunicable —común a varios— en tanto designa un modo de ser, y de allí que se pueda predicar de las Personas divinas como de las personas finitas<sup>84</sup>. Sin embargo, en un segundo nivel, en un nivel metafísico, el ser personal es incomunicable (*incommunicabilis existentia*) en tanto refiere a un modo de ser único.

---

co: “[...] Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum”. Este punto se encuentra presente en toda la obra del Aquinate, tanto en escritos juveniles como las *Sentencias* (ver, por ejemplo, *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 co) o la ya mencionada *Summa Theologiae* o la *Summa Contra Gentiles* (ver, por ejemplo, *Contra Gentiles* lib. 1 cap. 22 n. 5). Para una sistematización del tema: Alberto Berro, “Sobre el ente posible y necesario en Tomas de Aquino”, *Sapientia* 60 (217) (2005): 39-57.

<sup>83</sup> *De Potentia*, q.3, a.1, ad 17. “Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti”.

<sup>84</sup> *De Potentia*, q. 9 a. 4 co. “[...] significatio ad nomen personae pertineat est diversimode a diversis assignatum”.

Ese modo de ser o de existir (en un sentido amplio), es absoluto, refiere siempre *in re* a un individuo singular, distinto de los demás que comparten una naturaleza determinada: “en cualquier naturaleza, persona significa lo que es distinto en aquella naturaleza, como en la naturaleza humana indica esta carne, estos huesos y esta alma, que son los principios que individualizan al hombre. Estos principios, aun cuando no significan persona, sin embargo, sí entran en el significado de persona humana”<sup>85</sup>. Por último, vuelve a aparecer aquella idea ya esgrimida en la obra *De Potentia*, que sostiene que la persona implica la totalidad de la naturaleza, y por lo tanto, en el hombre, el alma separada no es considerada persona, ya que falta su cuerpo<sup>86</sup>.

Y, de ese modo, el ser persona es poseer una existencia incomunicable, subsistente, de una naturaleza determinada y, por ello, única e irrepetible. Así lo expresa Tomás: “aquello por lo que algo singular es <esto algo> (*hoc aliquid*), de ningún modo es comunicable a muchos. Pues aquello por lo que Sócrates es hombre es comunicable a muchos, pero aquello por lo que es <este hombre> no puede

---

<sup>85</sup> *Summa Theologiae* I q. 29 a. 4 co. “Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuanti hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae”.

<sup>86</sup> *Summa Theologiae* I, q.75, a.4, ad 2. “Non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona, sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae”.

ser comunicado sino a uno solo”<sup>87</sup>. Por ese motivo, en conclusión, consideramos junto a Arias Reyero<sup>88</sup> que:

Rectamente ha comprendido Santo Tomás el alcance de este cambio [de sustancia por existencia incomunicable]. Se quiere indicar que en la divinidad la persona se define por la incomunicabilidad de la existencia; la esencia o naturaleza divina es individual, única, pero no tiene una existencia incomunicable, al menos "ad intra"<sup>89</sup>.

Coincidimos también con Ordenes Morales que “la tesis ontológica del Aquinate de la incomunicabilidad de la persona no sólo es contraria a cualquier forma de incomunicabilidad psicológica, sino que es el mismo fundamento de la expresividad de la persona a través de sus actos vitales”<sup>90</sup>.

En conclusión, si bien el Doctor Angélico muestra conocer la definición del Victorino, de todos modos,

---

<sup>87</sup> *Summa Theologiae* I, q. 11, a. 3, co. “Manifestum est enim quod illud unde aliquod singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest, sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum”.

<sup>88</sup> Otro aspecto muy interesante mencionado por este, es la vía que abre Santo Tomás a pensar la persona ontológicamente desde el amor: “Santo Tomás, posteriormente, hará el intento de unir amor y persona ontológicamente, cuando explique que todo amor produce una especie de impulso o movimiento hacia algo, que se identifica con el amor y con la tercera Persona”. Arias Reyero, “Al principio amaba el amor”: 186. Allí en la cita 76 alude al pasaje de la *Summa Theologiae* 1, q. 27, art 4.

<sup>89</sup> Arias Reyero, “Al principio amaba el amor”: 183

<sup>90</sup> Ordenes Morales, “Ser, persona y operación humana según Tomás de Aquino”: 157.

conserva y desarrolla el concepto de persona a la luz del concepto de sustancia. Sin embargo, la hermenéutica de su concepto “sustancia”, se debe realizar a la luz del conjunto de la metafísica del *actus essendi*. El acto de ser, es acto de todos los actos, especialísimo y único, el cual es incomunicable —de allí la relación con la existencia incomunicable del Victorino— y por el cual cada persona es única, irrepetible y, en cierta medida, necesaria. Todo esto tiene, en última instancia, su fundamento ontológico en un querer definitivo de Dios sobre esa creatura. La crítica realizada a ciertos aspectos de la metafísica del Aquinate —muy especialmente por la interpretación de ciertos autores tomistas— encuentra, desde una metafísica del acto de ser, nuevas perspectivas que pueden enriquecer el diálogo con el personalismo<sup>91</sup> y los debates de la filosofía actual.

## Duns Escoto

Juan Duns Escoto (c. 1266-1308), maestro franciscano de las universidades de Oxford y París, también toma el concepto de incomunicabilidad de Ricardo, y coincide, con Tomás, en reconocer una primacía de la definición ofrecida por Ricardo sobre la de Boecio, en tanto la del Victorino corrige a la segunda<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> Para Schaeffer, continuando la tesis de Wojtyla y de Norris Clarke, el desarrollo más importante que tiene el tomismo, actualmente, es el de un Tomismo Personalista: “Estoy de acuerdo con Clarke, y también me gustaría agregar que el Tomismo Personalista es el desarrollo más creativo y fructífero del tomismo hoy” en Matthew Schaeffer, “Thomistic Personalism: A Vocation for the Twenty-First Century”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 86, 2: 181-202.

<sup>92</sup> *Ordinatio* I, d.23, n. 15. Cfr. *Super Sent.*, lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 8.

Su búsqueda lo lleva a querer brindar una definición de persona, que le permita analizar el misterio trinitario y el misterio de la encarnación, lo cual lo lleva a “una profusa producción”<sup>93</sup> ofreciendo “una perspectiva colmada de novedad para la época”<sup>94</sup>.

Para el Doctor Sutil, si persona se dice de la Trinidad, del hombre y de los ángeles, entonces se debe encontrar un concepto que se predique “con justeza y unívocamente de cada uno de ellos”<sup>95</sup>.

Según Elías, la elaboración teórica del Doctor Sutil, se da en el marco de cuatro líneas dominantes en el siglo XIII<sup>96</sup>, que fueron recogidas y enumeradas por Alejandro de Hales:

- 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.

Para Gilson, el interlocutor favorito del Sutil es Enrique de Gante<sup>97</sup> y uno de sus aportes más originales

---

<sup>93</sup> Gloria Elías, “La persona humana: el aporte de Juan Duns Escoto”. *Carthaginensia* XXXVIII/73 Enero-Junio (2022): 39.

<sup>94</sup> *Ibidem*, 38.

<sup>95</sup> *Ibidem*, 40.

<sup>96</sup> *Ibidem*, 39.

<sup>97</sup> En el prefacio de su libro, Gilson menciona esto –con cierto pesar– y

refiere al principio de individuación, no ya basado *en la materia signata quantitate*, como propusieron la mayoría de sus predecesores, sino en una esencia individual:

La individuación escotista permite la determinación completa del singular sin apelar a la existencia; ella sería más bien la condición necesariamente requerida para toda existencia posible, en tanto que sólo son capaces de existir los sujetos completamente determinados por su diferencia individual<sup>98</sup>.

A su vez, para Elías es claro que 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”<sup>99</sup> y que, por lo tanto, deberá encontrar la noción de persona por fuera de la quiddidad y la individualidad, ya que estas se mantienen dentro de este mismo orden:

---

que no es Tomás el interlocutor predilecto del Sutil. Vale aclarar que el medievalista francés va a presentar en contraposición, en el libro antes citado, algunos puntos de la obra del Aquinate con la de Escoto. Aclara el autor: “También aquí evitemos toda ilusión; esta confrontación no es el único objeto de mi libro, pero la he asumido, cada vez que se ofrecía, para poner de relieve aquello que la posición filosófica de Duns Escoto tiene de propio”. Gilson, *Juan Duns Escoto: Introducción a sus posiciones fundamentales*, 20.

<sup>98</sup> Gilson, *Juan Duns Escoto: Introducción a sus posiciones fundamentales*, 459.

<sup>99</sup> Elías, “La persona humana: el aporte de Juan Duns Escoto”: 40. Cabe aclarar que pareciera que Elías utiliza ontológico en el sentido del orden categorial. En el presente trabajo ontológico lo referimos al plano del ser, como fue anteriormente mencionado en Tomás de Aquino, o de la existencia, como en Ricardo de San Víctor.

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<sup>100</sup>.

En el término existencia, ya presente en el Medioevo, se observa la continuidad y la presencia del planteo de Ricardo de San Víctor en la doctrina del Sutil<sup>101</sup>. Según el mismo Escoto: “Tomo la definición que da Ricardo (*De Trinitate*, IV, 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 es sustancia individual de naturaleza racional; porque ésta implicaría que el alma es persona, lo cual es falso”<sup>102</sup>. Sostiene Elías:

Escoto adhiere a la definición de Ricardo de San Víctor que define la persona como una ex-sistencia, 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

---

<sup>100</sup> Elías, “La persona humana: el aporte de Juan Duns Escoto”: 43.

<sup>101</sup> En este punto están de acuerdo Culleton y Elías.

<sup>102</sup> *Ordinatio* I, d.23, n 15, ed Balić, t.V. Citado por Elías.

personalísimo (permítasenos la expresión), desde la absoluta responsabilidad de ser insustituible en la tarea de existir<sup>103</sup>.

Escoto, en su obra *Ordinatio*, propone con claridad la distinción entre persona e individualidad. El principio de individuación se dará por su *haecceitas*, ya no por la *materia signata quantitate*, para conformar *su ultima realitas entis*. Sin embargo, ni la *haecceitas* ni la existencia individual implica, de suyo, el ser persona, pero las supone, es su condición de posibilidad. El Sutil llegará a la noción de persona a partir de una doble comunicabilidad: *ut quo* y *ut quod*. En sus palabras:

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>104</sup>.

---

<sup>103</sup> Elías, “La persona humana: el aporte de Juan Duns Escoto”: 47.

<sup>104</sup> *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. Citado por Elías.

Por medio de la *haecceitas*, la sustancia se individualiza de su naturaleza común (*natura communis*) y adquiere el primer "tipo" de incomunicabilidad, la incomunicabilidad *ut quod*. Luego, surge un segundo modo de incomunicabilidad (*ut quo*) que supone la anterior y afirma estrictamente el ser un "alguien", por lo tanto referido únicamente a la persona, el cual trasciende el orden quiditativo. Sin embargo, el planteo escotista se complejiza al plantear que ambas incomunicabilidades, se tienen que dar en su carácter aptitudinal<sup>105</sup> como actual. Según Culleton:

La incomunicabilidad aptitudinal significa no sólo la posibilidad de ser incomunicable, sino también una disposición interna para la incomunicabilidad. Esta incomunicabilidad aptitudinal por sí sola, no es suficiente para ser persona sin la actualidad. Sólo existe una persona donde convergen las dos incomunicabilidades. En resumen, Escoto condiciona la idea de persona a la necesidad de que se verifique la incomunicabilidad *ut quo* y *ut quod*, tanto aptitudinales como actuales<sup>106</sup>.

---

<sup>105</sup> Escoto plantea una tercera incomunicabilidad, la aptitudinal (*aptitudo non dependenti*), que según explica Elías: "no se encuentra en la naturaleza creada personal, puesto que a nadie puede repugnar totalmente el depender de la persona divina; «toda entidad positiva en la naturaleza creada se halla en potencia obediencial para depender de la persona divina»". *Quaestiones Quodlibetales*. 19, n.66, ed. BAC: 689. Citado por Elías.

<sup>106</sup> Culleton, "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): 69. Frente a esto, es complementario lo que plantea Elías: Hay

Para Escoto esta incomunicabilidad supone un acto especial de la voluntad divina al crear, por el cual cada persona "acaece como un ser absoluto, pleno y acabado, es decir, subsistente en sí mismo"<sup>107</sup>. Mientras que la incomunicabilidad *ut quod* llega hasta el individuo de una naturaleza común (un *haec*, un qué, en el orden quiditativo) –por ejemplo, un hombre– la incomunicabilidad *ut quo* llega hasta la persona (un quién, único, irrepetible e irremplazable). Siguiendo a Elías, esta incomunicabilidad – en el orden ontológico o de la existencia– refiere “a la condición de intransferibilidad de la persona, en la que nadie puede reemplazar a alguien”<sup>108</sup>.

A su vez, para Elías, la vía negativa escotista, la cual propone el uso de términos negativos, no impiden mostrar la plena positividad de la definición de la persona:

Escoto se desarrolla desde una vía negativa: es incomunicabilidad, es no-ontológica, es no dependiente, etc. 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 (...) Mi personalidad es única, no es universable, es irreplicable (nótese cómo nuestro lenguaje apela a la negatividad

---

una doble incomunicabilidad de la persona *ut quo*, tanto actual como aptitudinal; pero también una doble incomunicabilidad *ut quod* en lo actual como en lo aptitudinal. En cambio, la naturaleza es comunicable tanto aptitudinal como actual (...) En suma: «Iste conceptus “incommunicabilis”, quia negat communicationem actualem et aptitudinalem, univocus est Deo et creaturae, personae divinae et creatae». Elías, “La influencia de Ricardo de San Víctor en la noción de persona de Duns Escoto”: 422.

<sup>107</sup> Elías, “La persona humana: el aporte de Juan Duns Escoto”: 47.

<sup>108</sup> *Ibidem*, 47.

para dar cuenta de esta plena positividad), en suma, es incomunicable<sup>109</sup>.

El Doctor Sutil también añade la nota de *ultima solitudo*, es decir, *persona est ultima solitudo*<sup>110</sup> (la persona es una soledad última o perpetua), por la cual cada persona es libre de cualquier dependencia actual o aptitudinal<sup>111</sup>, es decir, de dependencia ontológica. Escoto pareciera querer destacar lo subsistente en sí de la persona, lo que constituye su existencia individual, pero conservando aquel sentido relacional, ya presente en Agustín y en Ricardo, en la cual toda existencia refiere a un *ex*, a una relación de origen. En vez de cerrar a la persona a los demás, es, más bien por el contrario, el lugar de apertura relacional para encontrarse con otros, en primer lugar con Dios –origen de la relación– y luego, por añadidura, con todos los demás. Según Elías:

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

---

<sup>109</sup> Elías, “La persona humana: el aporte de Juan Duns Escoto”: 48.

<sup>110</sup> Ord. III, dist 2, q. 1, n. 17. Ed Vivès, p. 121. Citado por Culleton.

<sup>111</sup> “Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae” en Ord. III, dist 1, q. 1, n. 4. Ed Vat. IX, p. 5. Citado por Culleton.

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<sup>112</sup>.

En conclusión, Escoto entiende la persona desde la noción de existencia y de incomunicabilidad que retoma de la definición de Ricardo de San Víctor, descartando la idea de sustancia. A la que, posteriormente, sus seguidores desarrollaron la noción de *haec* o *haecceitas*, a diferencia de individualidad y naturaleza.

La incomunicabilidad manifiesta la existencia separada de la persona —y por lo tanto la imposibilidad de transferir o reemplazar la propia existencia, por lo cual cada persona es irrepetible y única— y con ella la capacidad de autodeterminarse y de responder libremente frente a Dios y frente a los demás. Justamente, si se entiende la *ultima solitudo* desde esta perspectiva, queda lejos de referirse a un aislamiento, antes bien se la puede entender como ese núcleo personal, a partir del cual, cada persona habita su existencia y se relaciona con los demás, y por lo tanto, la *ultima solitudo* puede ser la “condición de posibilidad de cualquier relación auténtica de igualdad”<sup>113</sup>.

En ese sentido, para Elías, en “la noción de persona como *existentia*, como *incommunicabilis*, como singularidad racional y, en el caso estrictamente escotista,

---

<sup>112</sup> Elías, “La persona humana: el aporte de Juan Duns Escoto”: 41.

<sup>113</sup> Giovanni Laureola, “Il Concetto di persona in Duns Scoto come scelta ermeneutica”. In Giovanni Laureola (Ed.) *Scienza e Filosofia della Persona in Duns Scoto*. Padova. Ed. Alberobello, 1999: 211-228. Citado por Culleton.

como *ultima solitudo*, se inicia una de las dimensiones de reflexión más cara para la historia de la filosofía”<sup>114</sup>.

## Conclusión

El concepto de persona y, por lo tanto, de la incomunicabilidad, tiene dos principales raíces: la greco-romana y la cristiana<sup>115</sup>. Sin considerar sus raíces, no se comprende realmente la profundidad y las aristas del concepto.

Creemos que, con la llegada del cristianismo, el debate cobró otra relevancia, no sólo desde el punto de vista cuantitativo —es decir, la persona fue tema de debate y de desarrollo en numerosos tratados por distintos pensadores desde la Patrística hasta la Alta Edad Media— sino desde un punto de vista cualitativo, generando un giro copernicano, donde el ser personal pasó a ser un atributo ontológico, es decir, de orden metafísico, que corresponde a la existencia incomunicable y, por ende, al ser individual o al acto de ser.

De ese modo, ya no se deriva del *status* político-jurídico dentro de la *polis* o del Imperio Romano —al poseer la ciudadanía y gozar de ciertos derechos— ni tampoco al orden predicamental —no es un accidente que se adquiera en un *fieri*— ni tampoco depende del ejercicio de una facultad o del obrar humano —como puede ser el uso de la inteligencia, la memoria o la conciencia—.

---

<sup>114</sup> Elías, “La influencia de Ricardo de San Víctor en la noción de persona de Duns Escoto”: 422.

<sup>115</sup> Se podría indicar también su raíz judeo-cristiana, si bien este punto no fue desarrollado en el presente trabajo.

Dicho de otro modo, la persona es, absolutamente. No se hace o se deviene una persona, ni se admite una graduación dentro del universo de las personas. A la luz de lo desarrollado, sostenemos que los tres autores mencionados —Ricardo de San Víctor, Tomás de Aquino y Duns Escoto— captaron y expresaron, a su modo, que el atributo de incomunicabilidad expresa precisamente el carácter ontológico o metafísico de la persona, que posibilita toda relación interpersonal, y por el cual, se puede afirmar su dignidad absoluta.

Todo ello, cobra mayor sentido y relevancia, como aportes al debate del personalismo contemporáneo, y como posible respuesta, frente a posturas filosóficas actuales, que cuestionan la noción metafísica de persona, como la de Roberto Esposito<sup>116</sup> o Peter Singer<sup>117</sup>.

---

<sup>116</sup> Esposito, R. *El dispositivo de la persona* (Buenos Aires: Amorrortu, 2011).

<sup>117</sup> Singer, Peter. *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional* (Buenos Aires: Paidós, 1997).