
LA PERSONA DE ACUERDO CON
DUNS ESCOTO:
UNA LECTURA DESDE
LA PERSPECTIVA NEUROÉTICA

ROBERTO E. MERCADILLO CABALLERO
DAVID OMAR FUENTES GARCÍA

ABSTRACT. THE PERSON ACCORDING TO DUNS ESCOTO:
A VIEW FROM THE NEUROETHICS PERSPECTIVE

Neuroethics attempts to explain how the brain and mind enable self-consciousness, affectivity, and human relationships, but does not provide a concept of «person». This text looks at the Scholastic concept of «person» elaborated by John Duns Scotus, which involves an intimate psycho-physical unity, as well as an existence based on freedom, self-reflection, and relationships with others. The scheme of «person» presented by Scotus is examined from the neuroethics perspective to pose a comprehension of freewill, affectivity, and human social relations to favor an integral interpretation of neuroethics within the complexity of human beings.

KEY WORDS: Person, neuroethics, Duns Scotus, volition, consciousness, human relationships, psycho-physical unity, affectivity, self-consciousness.

1. INTRODUCCIÓN

La propuesta neuroética procura comprender cómo el cerebro y la mente posibilitan la creación y uso de normas, convenciones y valores que median las relaciones del ser humano. Busca criterios naturalistas para cuestionar y regular las acciones humanas sobre el cerebro y la mente. Para su búsqueda hace uso de hallazgos neurocientíficos cabalmente influidos por posiciones biologicistas, así como considera a las humanidades y a las ciencias cognitivas como fundamentos. De este modo, la transdisciplina neuroética abarca, implícitamente, a la noción de la persona humana, cuya discusión debe, sin duda, plantearse desde la filosofía.

Este trabajo brinda una lectura neuroética sobre la noción de «persona» elaborada por Juan Duns Escoto (1266-1308), religioso, teólogo y filósofo

CONACYT - Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México. /
emmanuele.mercadillo@gmail.com
Colegio Universitario de la Santa Cruz, Querétaro, México. / azzo456@hotmail.com

del medioevo escocés, cuyas propuestas advierten una visión naturalista y práctica de la teología. La «persona» escotista implica una inseparable unidad psicofísica y una concepción antropológica que la dota de una existencia que se configura en el transcurso elegido de su vida y en la interacción con otros existentes; la «persona» es y se construye libre y voluntaria, consciente de su autorreflexión, de su coexistencia compasiva y de sus circunstancias.

La parte I de este texto recorre brevemente las influencias griega, latina y hebrea sobre Escoto, posteriormente tamizadas por la patristica, corriente fundacional en su pensamiento. Dada su relevancia como religioso, se expone la influencia de la escuela franciscana sobre la concepción de la «persona» encarnada. Se plantean las principales discusiones escolásticas entre la postura de Escoto y la de Tomás de Aquino, y se describen las cualidades sustanciales que configuran a la «persona» escotista.

La parte II expone los fundamentos de la neuroética. La lectura del pensamiento escotista se realiza a partir de las propuestas de neurobiólogos, filósofos y antropólogos que formaron parte de la primera reunión sobre neuroética llevada a cabo en México, centrada en el libre albedrío y la voluntad, los afectos y la motivación de las acciones humanas, así como las relaciones con los otros y el sí mismo.

La parte III expone una reflexión sobre la incidencia del pensamiento escotista en la neuroética. La comprensión científica y escotista de la «persona» se plantea desde la complejidad propuesta por Edgar Morin.

PARTE I. LA PERSONA ESCOTISTA

FUNDAMENTOS DE ESCOTO EN LOS PENSAMIENTOS CLÁSICO, HEBREO Y PATRÍSTICO

En la cultura helénica, los vocablos que guardan relación con la persona, derivados de *πρόσωτον*, implicaban una carga teatral asociada a la expresión del rostro y al uso de la máscara que confería a los actores una personalidad: *πρόσ-ωτον*: rostro, aspecto; *κατά πρόσ-ωτον*: de cara; *πρόσ-ώπω*: en persona, en carne y hueso; *προσώπειον*: máscara, y *προσόμοιος*: semejante. Estos vocablos comparten dos raíces, *πρὸς*, referida a la relación, y *ὡππα*, que refiere al perfecto *ὄραω*, contemplar (Pabón, 2003). Otro vocablo, *ὑπόστασις*, no teatral, involucra acepciones sobre la identidad, la mismidad, la comunión y la relación social. La cultura latina usó y tradujo el concepto *ὑπόστασις* como «persona», compuesto de dos raíces, *per* y *sono*, referidas a la máscara que confería el carácter al personaje y que le permitía resonar la voz durante el acto, para darle presencia ante los espectadores (Pabón, 2003).

En la mentalidad hebrea, si seguimos el examen lingüístico de Luis Schökel (1994), la persona o Adam (אָדָם) se comprende como creada a imagen de Dios (*betzelem Elohim*, בְּצִלְמֵ אֱלֹהִים) y se refiere a una unidad que abarca tanto al hombre (*Ish*, אִישׁ), como a la mujer (*Ishah*, אִשָּׁה), ambos considerados complementos mutuos con mismo grado de importancia, porque *Ishah* fue tomada del costado (*tzela*, צֵלַע) de Adam, lo cual hace referencia a la igualdad. El Adam o persona humana hebrea está dotada de diversas cualidades que se configuran en conjunto:

El *bashar* (בָּשָׂר) implica una unidad psicofísica que circunscribe al cuerpo carnal y espiritual, enfatiza la debilidad y la fragilidad del cuerpo, y abarca a la relación social.

El *ruaj* (רוּחַ) equivale a la respiración, al viento o aire, pero asentado en la persona refiere a los sentimientos que le otorgan el ánimo o la vida.

El *neshamah* (נֶשְׁמָה) integra y da forma al *bashar*. Es una cualidad imperceptible, pero todo lo percibe. Se refiere a la conciencia del *ruaj*, es decir, a la capacidad intelectual que permite a la persona percatarse de su aspecto vital y de sus actos.

El *nefesh* (נֶפֶשׁ) significa garganta o cuello, alude al paso de la respiración y del aliento vital; también es identificado con la sangre. Se refiere a la cualidad viviente de la persona, la que la dota de movimiento.

El *panim* (פָּנִים) se refiere a un reconocimiento mutuo cuando se está cara a cara. Se interpreta como una expresión empática, porque dirigir hacia alguien el rostro implica interesarse personalmente por él o ella.

Goi (גּוֹי) se refiere al peregrino o extranjero que solicita hospitalidad y reconocimiento como persona. Involucra una otredad con quien se simpatiza y por eso se relaciona con el *rahamim* (רַחֲמִים) que quiere decir, en su aspecto físico, entrañas maternas, y en su aspecto afectivo, compasión), con el *hanán* (הַנָּחַן) que faculta a la persona para mirar con amor, y con el *hem* (הֵם) que refiere a inclinarse o ponerse al nivel del otro para hacer *hanun* (הַנּוּן) o gracia. *Goi* también alude al *hesed* (חֶסֶד) y al *emet* (אֱמֶת), el primero se refiere a un deseo incondicional de compartir o a un acto espontáneo de amor, y el segundo a la verdad, a lo que es real y auténtico de la persona, sin apariencias.

Para la interpretación de la persona elaborada desde la patrística griega, Basilio de Cesárea (330-379 DC) retomó el término *ὑπόστασις* para distinguir y relacionar a las tres personas divinas que integran el dogma de la Santísima Trinidad. Con ello, precisó la naturaleza de la persona en dos dimensiones relacionales: unión/distinción e identidad/comunión; identidad sin perder la comunión y comunión sin perder la identidad. En la interpretación patrística latina, Agustín de Hipona (354-430 DC) aclara que el pensamiento griego comprende a una esencia y tres sustancias, en tanto, el latino comprende una esencia o sustancia y tres personas, pues en latín

esencia y sustancia son términos sinónimos ¹. La posterior propuesta escotista considera el aspecto distintivo e identitario de la persona plasmado en la patrística, pero otorga relevancia a la interpretación agustiniana, en la cual la substancia o esencia de la persona no sería una subsistencia, sino una relación.

PROYECCIÓN FRANCISCANA

Tal como se expresa en la Regla Segunda de los Frailes Menores, la orden franciscana a la que pertenecía Escoto pretende “guardar el Santo Evangelio [...] viviendo en obediencia, sin propio y en castidad ²”. Esta vida minorítica exige una desapropiación radical, representada en Francisco de Asís cuando devuelve sus posesiones a su padre, confiándose únicamente a la paternidad divina. El franciscano se asimila pobre y humilde imitando a Cristo; por medio de la pobreza se libera de los apegos y con la humildad logra la unión y comprensión con los otros, como se aprecia en el capítulo VI de la Regla Segunda ³:

Nada se apropien los frailes, ni casa, ni lugar, ni alguna otra cosa. Y como peregrinos y advenedizos en este mundo, sirviendo al Señor en pobreza y humildad, vayan por limosna con confianza [...] Y donde quiera que estén y se hallaren los frailes muéstrense familiares entre sí, y tranquilamente manifieste uno a otro su necesidad; porque si la madre ama y cuida a su hijo carnal, ¿cuánto con mayor diligencia debe cada uno amar y cuidar a su hermano espiritual?

La humildad también favorece la noción de unidad con la creación en una especie de fraternidad universal, como puede interpretarse en el Cántico del Hermano Sol, en el cual Francisco de Asís nombra como hermanos y hermanas a todas las criaturas, e incluso a la muerte: “*Laudato sî, misignore, per sora nostra morte corporale, da la quale nullu homo vivente po skapare* ⁴”.

Cual franciscano, Escoto adoptó la pobreza y la humildad como práctica, y al Cristo del evangelio como modelo de persona encarnada, lo cual involucra una noción de finitud que puede conceder un sentido empático al padecer del cuerpo propio y ajeno.

LA PERSONA ESCOTISTA EN LA DISCUSIÓN ESCOLÁSTICA

Durante la escolástica, corriente filosófica-teológica que abarca un amplio periodo del siglo IX al XIV, la noción de «persona» fue influida por la posición de Boecio (480-524/525 DC), filósofo romano que recuerda la carga teatral de la persona griega, la utiliza para comprender la cuestión cristológica y la define como *Persona est naturae rationalis individua substantia*. En su *Summa Theologica*, Tomás de Aquino (1224/1225-1274 DC), representante

del apogeo escolástico en el siglo XIII, retoma la definición de Boecio pero distingue a la *substantia prima* de la *substantia secunda*, y enfatiza la *natura* como principio de movimiento y de reposo en aquello que es *per se* (por sí mismo) y no *per accidens* (por accidente). Propone a la persona como una *substantia rationalis* que se auto-impulsa, «hipóstasis» o sustancia primera. Así, la noción tomista de *individua substantia* indica lo singular del género de la sustancia, es decir, la persona es individual, y la noción de *naturae rationalis* refiere a su naturaleza, la persona es racional ⁵.

Sin embargo, el escolástico Ricardo de San Víctor (1110-1173 DC) hace distinción en la persona entre el sistere y el ex-sistere; la primera cualidad refiere a la naturaleza, en tanto la segunda refiere al «venir de» u «originarse de». Para Escoto, la persona es una existencia (ex-sistere) que tiene un modo peculiar de sistere o naturaleza; viene de o se origina de una relación subsistente, primariamente con Dios, de quien la persona recibe su sistencia, y con los demás hombres, en cuanto personas.

Escoto se apoya en la definición ricardiana de intellectualis naturae incommunicabilis existentia (una existencia incompatible ⁶ de naturaleza intelectual). Pero, si bien la existencia es incompatible, es decir, una persona no puede ser usurpada o asumida por otra, se expresa a los demás como existencia (communicabile pluribus), pero es singularizada como un aliquis (alguien) y no como un aliquod (algo). La persona está dotada de una identidad relacional, tal y como el alma se comunica y se relaciona con el cuerpo. El alma separada del cuerpo no puede ser usurpada o asumida por alguien más, pero requiere de la materia para ser singularizada o individuada como un aliquis ⁷.

Para Boecio y Tomás de Aquino, *Persona est naturae rationalis individua substantia* (sustancia individual de naturaleza racional); *substantia* porque es en sí misma de manera completa y acabada; *individua* para indicar la *substantia prima* que no puede ser asumida por otra; *natura rationalis* para indicar la esencia dotada de *ratio*. Para San Víctor y Escoto es una *intellectualis naturae incommunicabilis existentia* (existencia incompatible de naturaleza intelectual); la persona es un existente dotado de una naturaleza singular, como algo completo y acabado, distinto de cualquier realidad.

Boecio y Tomás de Aquino plantean a la persona de naturaleza racional; *rationalis* deriva de *ratio* y *ratiocinor*, capacidad de calcular, razonar y concluir (Pabón, 2003). En tanto, para San Víctor y Escoto es de naturaleza intelectual, dado que *intellectus* deriva de *Intus* y de *legere*, que refieren a leer dentro, a inteligencia, comprensión y discernimiento, y a *intellego* o facultad de conocer, notar, darse cuenta, comprender y apreciar, lo cual abarca a toda la persona y a la razón sólo como una parte de ella. Ricardo de San Víctor y Duns Escoto coinciden con Boecio y Tomás de Aquino en cuanto a que la persona es una *individua substantia*, pero precisan a la *substantia* como una existencia en sí misma, completa, acabada, distinta a cualquier realidad como una realidad individual en su totalidad.

LA CONFIGURACIÓN
DE LA PERSONA EN JUAN DUNS ESCOTO

Son varios los elementos y cualidades que configuran y definen a la «persona» de acuerdo con la postura escotista⁸. Para comprenderlos, es necesario considerar que Escoto era un religioso profundamente influido por la posición cristiana de Francisco de Asís. Así, su propuesta sobre la «persona» debe leerse en un contexto creacionístico y con una concepción personalística teísta, en la cual el concepto de «ser en cuanto ser» media ontológicamente el nexo Hombre-Dios.

El existente

La persona es un existente y su existencia es el *actus essendi*. Es una forma particular que no puede ser separada de la *quiddidad*, de lo que es en sí misma. Es un *aliquis*, una forma compuesta de un *anima rationalis* que informa a un cuerpo. El ser personal es un modo de existir típicamente humano, una subsistencia relacional orientada a Dios, de quien la persona recibe su *sistere* o naturaleza, y a los demás seres humanos, en cuanto personas.

La ultima solitudo y la incomunicabilidad

En una perspectiva teológica cristiana, la *ultima solitudo* refiere a una relación dialógica del ser humano con Dios. La relación Hombre-Dios se representa en la figura de Jesucristo, de tal forma que la “personalidad humana absoluta está en la aspiración humana a Dios” (Hernández, 2001: 207-208).

En cuanto a sus facultades, dado que es *intellectualis*, la persona, facultada de la autorreflexión, descubre su singularidad con relación a los otros seres; se da cuenta de que es ontológicamente limitada y de su dependencia potencial hacia los otros. Esta conciencia existencial doble, de dependencia y de apertura hacia el otro, se realiza en lo más profundo de su ser, con capacidad de autonomía, sentido de responsabilidad y afirmación de sí. Con esto, Escoto plantea a la *ultima solitudo* como una expresión que evoca la negación de la dependencia de acto y de aptitud sobre la persona de alguna otra naturaleza: “*Ad psonalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae*” (Scoti, 1950: 32). Esta doble negación permite a la *intellectualis natura* constituirse en persona, en *existentia incommunicabilis*. La incomunicabilidad de la persona se comprende, entonces, como una autonomía existencial y libre; si bien la *ultima solitudo* involucra una unión con los otros, ésta no implica mezcla y confusión (Hernández, 2001).

La *ultima solitudo* expresa la afirmación del yo, del propio ser. En cuanto autoafirmación, la persona es realidad de la existencia natural y hace posible la diferenciación personal; esta es buscada, fruto de la opción

voluntaria y resultado de un itinerario existencial elegido que implica libertad. Además, involucra un profundo encuentro personal y solidario por su relación y apertura hacia los otros.

La potentia obedientialis y la gratia

La persona está potencialmente abierta desde el intelecto y la voluntad. Su naturaleza está en *potentia obedientialis* (virtud de docilidad) respecto a la persona divina, la cual sostiene o personifica cualquier naturaleza intelectual (Scoto, 2007).

La *gratia* (gracia), entendida como amistad, es la actuación de la *potentia obedientialis* del alma por medio de las facultades de voluntad e inteligencia. Gracias a ellas participa del conocimiento y del amor. Es una misma cosa con la caridad, pero ésta no se asienta en el alma, sino en la potencia, y descansa sobre la voluntad. El alma es sujeto potencial que actúa como *principium quod* en cuanto que recibe y obra a la vez, y *principium quo* en cuanto que obra activamente lo que recibe del sujeto (Carbajo, 2008).

El homo viator

La persona es un *viator*, un viajero o peregrino. Alude al consejo evangélico sobre el desapropiarse de todo para encontrarse consigo mismo y poder donarse total y en forma libre al otro ⁹. La persona escotista no cae en el solipsismo metafísico, sino que expresa una constante tensión hacia un bien que aún no posee, pero que está cerca. En su viaje y búsqueda, el peregrino tiene deseo de un bien ausente. Su viaje voluntario no es un *actus fruitionis* que sólo considera al hedonismo, porque el deseo no es un *actus concupiscentiae* motivado por el placer interesado. Más bien, es un *actus desiderandi*, es una voluntad movida intrínsecamente para alcanzar el bien deseado, aún ausente. El acto de la persona, cuya voluntad descansa en el bien por alcanzar, es un *actus amicitiae*, un acto de amistad en cuanto *actus charitatis*, de amor desinteresado ¹⁰. La voluntad del *viator*, propone Carbajo (2008), es ontológicamente contingente y existencialmente inestable y voluble, por lo que la persona escotista tiene la vocación de la apertura al otro y siente el reclamo de su presencia; se hace necesario iniciar el itinerario o viaje para configurar su persona en sí misma.

La persona como relatio transcendentalis

Al darse cuenta de su límite ontológico (la *ultima solitudo*), la persona busca estar en relación dependiente con un otro ilimitado, un otro trascendente. La *relatio transcendentalis* se refiere a la disposición de la persona sobre el ser, sobre la esencia, y no viceversa, porque la persona está en dependencia del Otro divino, pero este otro no depende de la persona. La tensión que provoca la relación hacia el Otro y los otros involucra la autoafirmación

del propio ser y, al mismo tiempo, marca la posición del no-yo, con el cual entra en relación para acceder y salir sobre el ser infinito y trascendente. La persona se hace concreta cuando entra en relación con los otros en sus manifestaciones específicas: vida, inteligencia, amor y libertad.

La haecceitas

La *haecceitas* es la materia individual a la esencia en cuanto ella misma es singular. También es la forma o principio determinante de la esencia por la cual todo compuesto de la sustancia es propiamente este ser ¹¹. No puede ser concebida como entidad universal, en cuanto que conocida se torna referible a muchos individuos, y por tanto no incluye la naturaleza de la especie, porque la misma *haecceitas* por sí es singular. Por consiguiente, es imposible comprender la naturaleza específica a la cual se agrega como universal ¹². La *haecceitas* es *principium individuationis*, por lo cual una cosa individual es esta cosa y no puede ser otra de la misma idéntica razón individual, porque no lo puede ser ni la materia, ni la forma, ni su relativa y recíproca composición física.

La voluntad

De acuerdo con Carbajo (2008), Escoto plantea que la voluntad humana puede desear o amar algo más grande que cualquier fin limitado; la noción «puede», típicamente escotista, es congruente con la noción de «composibilidad» o «no repugnancia». Así, la voluntad de la persona, en cuanto libre, puede perseguir objetos, relativos o finitos, deseables como el placer, el poder o la riqueza. La voluntad es la facultad de autodeterminación de la persona, racional y esencialmente libre, aun cuando sea necesario su objeto. Participa no sólo del conocimiento, sino también del amor, no sólo en modo pasivo y receptivo, sino que también de forma activa, porque conoce y ama activamente.

La voluntad es la causa misma de la volición humana. Se mueve a sí misma, porque *quidquid movetur ad alio movetur, nisi a se ipso moveatur* (todo lo que se mueve, se mueve por otro a no ser que se mueva por sí mismo). A diferencia del entendimiento y del apetito natural, que son movidos por sus respectivos objetos, la voluntad es equivocada dado que potencialmente quiere o no quiere un mismo objeto. Dado que el amor en esencia es un acto de la volición libre, es un amor de benevolencia porque siempre va a desear el bien aún ausente.

RESONANCIAS DE ESCOTO EN ALGUNOS FILÓSOFOS POSTERIORES

La persona en Escoto, existencial y relacional (consigo misma y con los otros), abarca a la experiencia como eje de su desarrollo. Por ello, la propuesta escotista puede ser reflexionada y complementada desde án-

gulos existencialistas y fenomenológicos rastreados en algunos filósofos posteriores. Por ejemplo, desde su postura perceptual, Xavier Zubiri (1986) plantea que el individuo «es» su propia realidad y, precisamente por serlo, su capacidad de decidir se vincula a una libertad y una voluntad congruente con la postura escotista. De la realidad de la persona (su realidad) brotan las propiedades que le son inherentes, entre ellas una «inteligencia sentiente», pues el sentir y la intelección constituyen un solo acto de aprehensión, de captación de algo, equivalente a la *natura intellectualis* de la persona en Escoto.

Para la fenomenología de Edmund Husserl (1992), el ser humano es un existente y su existencia es un éxtasis, como un estar-fuera-de-sí, con intención y voluntad hacia un propósito; equivalente a Escoto, mediante la volición el ser humano se reconcilia, se reintegra, se abraza y se envuelve en la unidad. En tanto, para Martín Heidegger (2003), la sustancia del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la existencia, similar al *viator* escotista. Este filósofo alemán alude al *Dasein* como el ente que “soy cada vez yo mismo” (p. 140), pero el *Dasein* es y está en el mundo (*In-der-Welt-Sein*) donde existe y coexiste con otros, con aquellos entre los cuales se está. Así, equivalente a la propiedad relacional escotista, existir es un «co-estar ahí», dentro de un mundo en común (*Mitwelt*), en el cual el *Dasein* es dejado en libertad y comparece para otros.

En cuanto a su facultad afectiva, y equivalente a la desapropiación de la persona escotista, la filósofa María Zambrano (1996) expone que es en el amor donde la persona se entrega sin reserva, sin que quede nada para sí. En una línea afín, Max Scheler (1996) concibe la base de las relaciones interpersonales en la simpatía y en el amor; antes de *ens cogitans* (ser pensante) o de *ens volens* (ser voluntario), el ser humano es un *ens amans* (ser amoroso), que por el amor crece y se desarrolla. Lo que determina el mundo de valores de un individuo no son las cosas que le son cognoscibles, sino más bien es el mundo de sus valores esenciales lo que circunscribe el ser cognoscible.

Escoto expone al existente como alguien, no como algo. La persona es una subsistencia personal que coincide con la postura de Gabriel Marcel, para quien, además, existir es co-existir (*esse est co-esse*); el yo personal está abierto al otro, y así, es entendido no como un «es», sino como un «somos» que existe en el mundo (Aduriz, 1949).

Desde la perspectiva temporal de Henri Bergson (1943), la persona posee un pasado infinito y progresivo, que muerde el futuro; con tal progresión avanza la realidad con libertad y conciencia. La memoria, entonces, juega un papel fundamental para mantener, en el presente, la historia de la persona; la materia, el cuerpo que asienta la memoria, es necesidad, y la conciencia es libertad que se inserta en la necesidad y se vale de ella para sus fines.

PARTE II. LA PROPUESTA NEUROÉTICA

GENERALIDADES DE LA NEUROÉTICA
Y SU VÍNCULO CON LA PERSONA ESCOTISTA

Para Escoto, y en congruencia con algunas posturas filosóficas posteriores, la persona es una existencia *incommunicabilis* en el sentido en que no puede ser asumida por otro de una naturaleza intelectual, pero que tiende a relacionarse con los otros de manera solidaria y como co-existente, y en este sentido se entiende la expresión escotista *communicabile a pluribus*. La negación de su dependencia en razón de su *actus essendi* y aptitudinal sobre alguna otra naturaleza que no sea la de su Creador (la *ultima solitudo*) permite el desapegarse y volcarse hacia adentro para encontrarse consigo mismo, emergiendo en su esteidad (*haecceitas*). Con su voluntad e inteligencia, la persona participa del conocimiento y del amor. Es y está en el mundo. Mediante una desapropiación material es libre y capaz de donarse a los demás. Desde su propia existencia, la persona reflexiona, se ahonda y *capta* su ser, por lo que su voluntad y autodeterminación es pasiva y receptiva, en cuanto cuerpo, pero activa en cuanto a facultad incorpórea intelectual.

El contexto creacionista y teológico de la propuesta escotista dificulta su lectura o su interpretación dentro del ámbito científico experimental contemporáneo. Aun así, si consideramos su concepto integral de persona, es posible dar una lectura desde la vista de las ciencias cognitivas actuales. Por ejemplo, en el *bashar*, la persona se expone como una unidad mente-cuerpo e inteligencia-sentidos, depositaria de diversas propiedades cognitivas, afectivas y sociales. Tal unidad psicofísica y sus propiedades permiten la lectura de la persona escotista desde algunas disciplinas neurocientíficas enfocadas en comprender la manera en que el cerebro humano (de propiedad material) posibilita nuestros actos volitivos, afectivos y sociales. Para esto, el cerebro es considerado un órgano biológico cuya forma y función reflejan un largo proceso de selección natural que responde a la evolución humana y su adaptación. Como materia que se piensa a sí misma, el cerebro permite la denominada “cognición social”, que incluye el percibir y representar nuestros estados internos (hacia dentro del cuerpo), así como el mundo externo al cuerpo que lo contiene y en el cual se mueve con otros (el mundo social) (Mercadillo, 2016).

Los hallazgos sobre las bases cerebrales de la cognición social incluyen la función de una vasta red de actividad cerebral que abarca a las cortezas anterior y posterior del cíngulo, la corteza insular, el polo temporal, las cortezas prefrontal y orbitofrontal, la corteza premotora, la circunvolución fusiforme, la amígdala y la corteza parietal superior (ver figura 1). Además de la introspección y la percepción de los otros, la función de esa red cerebral posibilita la atribución y el contagio de estados físicos y psicológicos de otros, el razonamiento moral, la experiencia emocional, la memo-

ria y la toma de decisiones (Adolphs, 2008; Mercadillo & Barrios, 2007; Todorov, Harris & Fiske, 2006). Desde una perspectiva escotista de la persona, el análisis de estas funciones nos lleva a pensar en una interpretación integral del cerebro y la mente humana, que abarquen a la experiencia emocional y al razonamiento objetivo como propiedades depositadas en un cuerpo en continuo desarrollo y convivencia con los demás seres humanos.

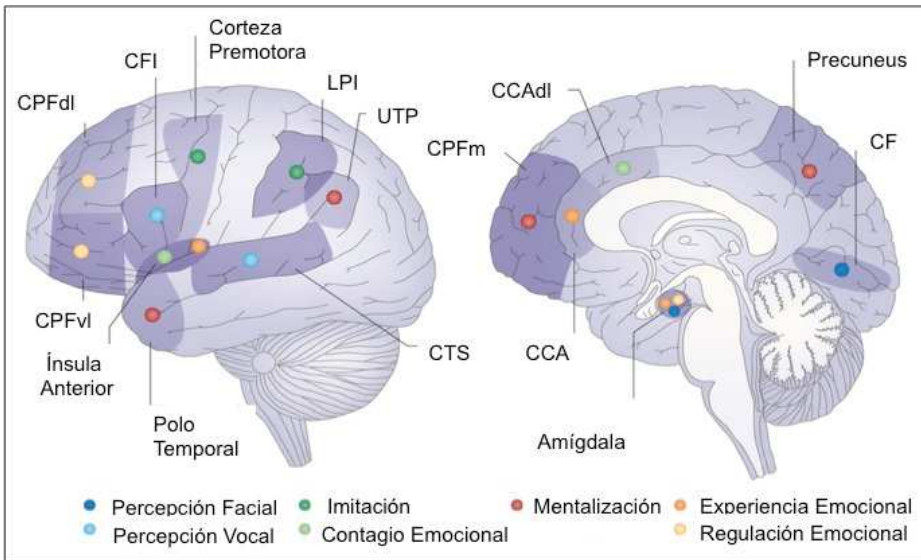


FIGURA 1. Regiones cerebrales que integran la red funcional asociada a la cognición social humana. En diferentes colores se indican los diferentes procesos cognitivos regulados por la función de cada región cerebral: CPFdl-corteza prefrontal dorsolateral; CPFvl-corteza prefrontal ventrolateral; CTS-circunvolución temporal superior; UTP-unión temporoparietal; LPI-lóbulo parietal inferior; CFI-circunvolución frontal; CPFm-corteza prefrontal medial; CCA-corteza del cíngulo anterior; CF-circunvolución fusiforme; CCAdl-corteza del cíngulo anterior dorsolateral. Imagen modificada de Green, Horan & Lee, 2015.

El énfasis de la persona escotista sobre la relación social nos lleva a considerar a la ética como uno de los ejes de la relación entre el sí mismo y los otros, en su aspecto dialógico-empático-caritativo. En este sentido, la reciente denominada “neuroética” se propone como un área interdisciplinaria del conocimiento, cuyas discusiones engloban diversas posturas filosóficas, neurobiológicas, antropológicas y médicas. De acuerdo con Alfonso Canabal (2016), la importancia de esta nueva discusión se ejemplifica con la deriva ética de algunas actuaciones de científicos influenciados por objetivos políticos o ideológicos ajenos a la persona, por ejemplo, las esterilizaciones masivas en Alemania y Estados Unidos a principios del siglo XX. Es así que la neuroética busca comprender, por un lado, la manera en que el cuerpo humano posibilita la creación y seguimiento de ciertas normas que definen nuestra relación con los otros y decisiones hacia nosotros mismos y, por otro lado, discutir los límites éticos en el desarrollo neurocientífico y la manipulación de la función cerebral.

A continuación, se presenta el vínculo de la propuesta de la persona en Escoto con algunas propuestas neurobiológicas, filosóficas y antropológicas expuestas en el Primer Coloquio Interdisciplinario de Neuroética celebrado en México y plasmadas en el libro *Cerebro, subjetividad y libre albedrío. Discusiones interdisciplinarias sobre neuroética* (Giorgano, Mercadillo & Díaz, 2016).

DETERMINISMO Y LIBRE ALBEDRÍO

Si bien la persona escotista es esencialmente libre, su naturaleza está en *potentia obedientialis* respecto a la persona divina, quien sostiene su voluntad e intelecto. Si bien la discusión entre la libertad de la persona y su determinismo divino no puede ser abordada teológicamente desde la neuroética, esta última pareciera incluir una discusión determinista análoga entre la regulación biológica del comportamiento humano y su libertad de decisión y acción. Como sugiere Canabal (2016), “el empeño en buscar una ética guiados sólo por criterio de universalidad fáctica (en este caso neuronal), y no por el de lo bueno y lo debido, es semejante al intento de buscar el conocimiento mediante el criterio de la aceptación, y no por el de la verdad” (p. 39). El asunto, entonces, no es sencillo.

Para hablar sobre la determinación de nuestras decisiones y basado en experimentos realizados por Benjamin Libet y colegas en la década de los ochenta, el neurobiólogo Víctor de Lafuente (2016) señala que la actividad cerebral, registrada mediante electroencefalografía, predice nuestras acciones antes de ser conscientes de decidir realizarlas. Por ejemplo, los participantes en el experimento de Libet debían presionar un botón para detener el avance de las manecillas de un reloj en el momento en que ellos lo desearan; su función cerebral, sin embargo, se presentaba un segundo

antes de que los participantes siquiera decidieran presionar el botón. La conciencia de nuestras acciones, entonces, llega tras la actividad cerebral que la genera; está determinada por ella. En otro ejemplo, De Lafuente alude al juego “piedra, papel o tijera” para señalar que nuestras decisiones no son azarosas, sino que se basan en acciones previas, propias y de otro jugador; el cerebro sólo puede generar secuencias influidas por experiencias previas, no azarosas. Lo que llamamos voluntad, dice De Lafuente, sería el cerebro decidiendo a partir de nuestro conocimiento previo y expectativas, sin consultar a la conciencia.

Desde la neurobiología y la jurisprudencia, Juan Díaz y Mauricio Díaz (2016) indican que el determinismo no se refiere a una predestinación, sino a la relación de causalidad entre un fenómeno natural y su consecuencia. Así, el determinismo mental implica que todos los procesos y estados mentales (fenómenos naturales) son consecuencia de estados del cerebro de un organismo: “no es que el cerebro cause la mente (en cuyo caso serían dos cosas diferentes), sino que la mente es el cerebro en funcionamiento” (p. 57). Además de la relación mente-cerebro, el comportamiento humano depende de las relaciones que el sistema nervioso mantiene con otros sistemas del cuerpo del organismo, por ejemplo, el muscular, el digestivo, el endócrino o el inmune. De ese modo, tales relaciones dan como consecuencia capacidades complejas y esenciales desde la perspectiva escotista, tales como la conciencia y el autoconocimiento. El determinismo de las acciones humanas recae, entonces, en propiedades y funciones del cuerpo que, si bien no son la persona en sí misma, constituyen en efecto una parte inherente a ella. Aquí vale la pena recordar a la *haecceitas* escotista, a la materia (el cerebro, el cuerpo y sus funciones) que otorga a la persona su singularidad. La persona, cual existente y *actus essendi*, es una singularidad que no puede ser separada de su materia, de lo que es en sí misma; es una forma compuesta de un *anima rationalis* que informa a su cuerpo. Durante su peregrinar, el *viator* existente adquiere experiencias y memorias que le otorgan un abanico de decisiones individuales, las cuales, aunque singulares y variadas, le permiten ejecutar actos volitivos regulados por una forma (el cerebro y su función) propia de su naturaleza material y propia del ser humano cual especie biológica. Semejante a Bergson, el existente autoconsciente recuerda su pasado e imagina su propia existencia futura integrando vivencias presentes. Así, aun bajo un determinismo causal neurobiológico, la persona es dotada de libre albedrío, intencionalidad y voluntad dependientes de sus experiencias singulares.

Desde su pragmatismo bioético, el filósofo Robert Hall (2016) señala que para discutir la ética y sus bases cerebrales, debe distinguirse entre los hechos (las cosas) y los procesos, pues son categorías diferentes. El cerebro, cual órgano material, es un hecho, pero como órgano funcional de la mente es también un proceso. Es la cualidad procesal del cerebro, no su

materia, la que permite el intelecto de la persona escotista, quien es también un proceso existencial, no sólo un cuerpo. Sobre la voluntad y la toma de decisiones, Hall recuerda a Husserl al plantear que el proceso mental-cerebral involucra el flujo de la experiencia y a la conciencia para reflexionar en sí mismo de una manera fenomenológica. La conciencia y sus bases cerebrales-mentales son fundamentales para la bioética práctica, dice Hall, para, por ejemplo, indagar la capacidad de una persona cuando toma decisiones clínicas, para entender los hechos, para comunicar y apreciar las consecuencias de su decisión, y para tomar una decisión de acuerdo con sus valores, deseos y objetivos. Así, afín al *Dasein* de Heidegger, en la bioética la persona es dejada en libertad para «co-estar», existir y comparecer para otros. Si bien la ética teórica implica la lógica de las decisiones, la ética aplicada y reflexionada desde la neurobiología se hace cada vez más necesaria en la práctica clínica y se enfoca en dilucidar la capacidad de decidir de manera autónoma y responsable. La neuroética no es una ética abstracta, es una ética de y para la persona encarnada, encorporada.

MOTIVACIÓN, EMOCIONES Y VOLUNTAD

El *ruaj* hebreo, que constituye una de las bases de la propuesta escotista, se refiere a la respiración, a un proceso fisiológico fundamental para la vida, y también implica a los sentimientos, a lo que le otorga el ánimo o vida a la persona. Este doble significado permite vincular los elementos fisiológicos y afectivos insertos en las discusiones científicas actuales sobre la motivación y las acciones humanas. En este sentido, el neurobiólogo José Luis Díaz (2016) señala que nuestras acciones están primeramente motivadas por la pérdida de homeostasis, esto es, por el desequilibrio fisiológico del medio interno de nuestro cuerpo que ocurre tras circunstancias relativamente simples, como la sed o el hambre, hasta complejas como los conflictos sociales. La recuperación de este equilibrio no se logra sólo mediante acciones meramente reflejas del cuerpo humano, sino que, más bien, las acciones están sujetas a lo que conocemos (la cognición) y apreciamos (los afectos). Similar a la postura escotista, la motivación humana no alude sólo a su cualidad material (la fisiología del cuerpo), sino a la capacidad autorreflexiva de la persona y a las relaciones afectivas que mantiene con otros y con el mundo. Al respecto, dice J.L. Díaz, las decisiones deliberadas se toman con base en la selección y la renuncia de impulsos y motivaciones que dan lugar a posibilidades de acción. Para tal selección y renuncia, es fundamental la función de la corteza prefrontal (ver figura 1), la región cerebral de más reciente aparición filogenética, de más tardía madurez en el desarrollo humano y cuya función permite la autoconciencia, el aprendizaje de normas dentro de nuestras relaciones

interpersonales y el recuerdo de experiencias emocionales. Una decisión, entonces, supone tanto deseos como razones que la persona pueda dar para justificar su decisión y satisfacer tales deseos. Planteado de este modo, las emociones y los deseos no son fuerzas irracionales que determinan la acción ciegamente, sino que son parte del conocimiento que la persona autoconsciente e intelectual utiliza para tomar sus decisiones. Por tanto, equivalente a Bergson, la voluntad del ser humano comprende al progreso de su pasado y la conciencia de su futuro; el cerebro que asienta el pasado (la memoria) es necesidad, mientras que la conciencia (su capacidad de percatarse) hace uso de la necesidad y otorga la libertad de decisiones futuras.

Además de los afectos y la memoria, J.L. Díaz sugiere que la voluntad motivada mediante un acto consciente (es decir, mediante un acto por el cual el individuo se percata o da cuenta del mismo) involucra también un ajuste entre el acto mental (la voluntad) y el acto motor (el movimiento propositivo), lo cual implica a la información proveniente del cuerpo y representada en los sistemas sensoriales y motores del cerebro humano. Esta propuesta recuerda la visión escotista sobre el cuerpo encarnado ejemplificada con el *nefesh* hebreo, con el aliento vital identificado con la sangre, que refiere a la cualidad viviente de la persona y que la dota de movimiento. La voluntad es un acto móvil y afectivo, con intención y propósito.

Al tratar acerca de las emociones, la filósofa Paulina Rivero-Weber (2016) indica que en la infancia se establecen los efectos cerebrales y psicológicos de experiencias que pueden determinar nuestro lenguaje y relaciones, que es lo que nos confiere existencia. Indica también que mediante la neuroética es posible pensar en estrategias terapéuticas más afinadas y estilos de vida para lidiar con los traumas del pasado, con las experiencias desagradables y dolorosas de la existencia, para lograr la salud a través de los afectos y la alegría. En este caso, las emociones no son solamente parte de la decisión de la persona, sino que pueden ser la decisión o propósito en sí mismo. Esta sugerencia coincide con Zambrano, Scheler y Escoto en cuanto a que la persona, dotada de voluntad, puede desear y participar no sólo del conocimiento, sino también del amor, no sólo en modo pasivo y receptivo, sino que también de forma activa, porque conoce y ama activamente.

EL SÍ MISMO Y LA OTREDAD

La humana es una especie altricial, es decir, al nacer, su movilidad y percepción son muy limitadas y su maduración requiere de un tiempo muy prolongado, del orden de años. Aunque a primera vista la altricialidad humana pareciera una desventaja adaptativa dentro de un entorno

con fuertes presiones, el neurofisiólogo Francisco Pellicer (2016) indica que, por el contrario, la necesidad de una crianza temprana a cargo de los familiares resulta no sólo en una compleja responsabilidad parental y social, sino que concede al ser humano un cerebro cuyo programa de nacimiento es, precisamente, no estar programado en sus funciones superiores como el lenguaje, la conciencia, la empatía o la toma de decisiones. El ser humano, entonces, madura y desarrolla sus funciones mentales superiores a partir de la convivencia grupal, dentro de una interdependencia relacional con los otros que puede leerse en la persona escotista cuando alude a la debilidad y la fragilidad del cuerpo y abarca a la relación social como eje. En esta posición, también toma importancia la persona peregrina o viajera de Escoto, la cual busca reconocimiento como persona e involucra una otredad con quien se simpatiza. El comportamiento humano asociado a la altricialidad humana puede leerse en Gabriel Marcel cuando indica que el yo personal está abierto al otro, y puede también vincularse a la perspectiva franciscana adoptada por Escoto, la cual involucra la noción de finitud y padecimiento físico que concede un sentido empático al padecer del cuerpo propio y ajeno.

Paradójicamente, la cualidad relacional de ser humano, la noción «del otro», es antecedida por su noción de sí mismo. En este sentido, sobre el yo, el neurobiólogo Clemens Bauer (2016) propone que primero es necesario percatarnos de nuestra singularidad para luego poder explorar y reflexionar acerca de ésta, acerca de nosotros mismos. Bauer ilustra su propuesta con el famoso experimento de la mano de hule: un individuo al cual le es colocada una mano de hule, artificial y ajena a su cuerpo biológico, puede, con el tiempo, expresar reacciones de dolor cuando esta mano de hule es aparentemente lastimada. Este experimento implica que el yo es una construcción fenomenológica que integra no sólo al cuerpo, sino a la percepción del mismo y a la experiencia sentida por el individuo. Tal experiencia, recordando a Escoto, se posibilitaría por la naturaleza intelectual de la persona, por el *intellego* o facultad de conocer o percatarse no sólo de aquello que se encuentra fuera de su cuerpo, sino de su lectura interior, tanto corporal como imaginativa.

En congruencia con Bauer, la construcción y afirmación del sí mismo implica la *ultima solitudo* escotista, que hace posible, además, la diferenciación personal con relación a los otros, lo que favorece a la vez, la solidaridad y la apertura, como una identidad que depende de los demás. Lo anterior recuerda las nociones griegas y latinas de la persona vinculadas con la carga teatral que le conceden una apariencia, la capacidad de ser contemplados, la mismidad, la identidad, la comunión y la relación con los otros. Este punto es, precisamente, abordado por el enfoque antropológico de Juan Argüelles, Melina Gastélum y Ximena González (2016) cuando hablan de la identidad humana. Estos autores diferencian a la

identidad de la autoconciencia. Para esto, aluden a casos severos de esclerosis lateral amiotrófica o del síndrome de *locked-in*, en los cuales las personas pierden su identidad y son incapaces de identificar quiénes son, pero no pierden su capacidad autoconsciente para percatarse de sus acciones, pensamientos y sentimientos. Así, la otredad, los otros, permiten construir la identidad de la persona, pero la noción de sí mismo, su autoconciencia, sería un elemento relacionado a la otredad, autónomo e independiente. Argüelles y colegas indican que la narrativa de la vida y el comportamiento humano serían los transformadores de nuestra identidad y no al revés, lo cual coincide con el *viator* escotista, quien requiere de su itinerario, del viaje, para configurarse a sí mismo. El *viator* requiere de la existencia inestable y voluble por la cual la persona tiene la vocación de la apertura al otro.

La *relatio transcendentalis* propuesta por Escoto refiere a la disposición de la persona sobre el ser, sobre la esencia, y no viceversa; la tensión que provoca la relación hacia los otros involucra la autoafirmación del propio ser y, al mismo tiempo, marca la posición con relación a los otros en sus manifestaciones específicas: vida, inteligencia, amor y libertad. Tales manifestaciones pueden ser solamente llevadas a cabo, como señala el filósofo Adrián Espinosa (2026), a partir de la predicción de los pensamientos y las emociones propias y de otros, es decir, mediante la habilidad de “ver conciencia” en nuestros semejantes. Esta habilidad, indica Espinosa, se adquiere progresivamente, pero está ya presente desde etapas muy tempranas en el desarrollo infantil, incluso antes de la comprensión y desarrollo de un lenguaje propio; el proceso sería algo así como “basado en mi propio caso, es probable que el cuerpo que tengo frente a mí posea una mente”. Tal cualidad se vincula no sólo a la propiedad relacional de la persona escotista, sino a su antecedente hebreo *panim*, al reconocimiento mutuo cuando se está cara a cara, y que permite una expresión y función empática para interesarse “personalmente” por el otro.

PARTE III.

LA COMPLEJIDAD DE LA PERSONA

La propuesta escotista explica a un ser humano conformado de múltiples elementos que deben ser comprendidos en conjunto. La interdisciplina neuroética, aunque en ciernes, también pretende tal comprensión. Para lograr esto es necesario construir puentes epistemológicos que permitan explicar al ser humano y su comportamiento desde diferentes aristas del conocimiento, al mismo tiempo que en conjunto. A esto, desde su perspectiva del pensamiento complejo, el filósofo y sociólogo Edgar Morin (1990) sugiere que la disyunción del conocimiento en Occidente ha permitido un notable desarrollo científico y reflexión filosófica, aunque tam-

bién ha aislado a los grandes campos del conocimiento, por ejemplo, la biología de las ciencias humanas, lo cual favorece una noción desintegradora de los seres y de los existentes que nos hace incapaces de concebir la conjunción entre lo uno y lo múltiple. Además de simplificar al humano y a la vida, Morin sugiere que esta visión desintegradora puede diseminar el sufrimiento humano al dificultar la comprensión de la realidad antropológica en su microdimensión (lo individual) y su macrodimensión (la humanidad en conjunto).

Morin sugiere que el humano vivo es un sistema abierto, esto es, su existencia se alimenta del exterior y se enfrenta a un constante equilibrio-desequilibrio, que bien puede encontrarse en la voluntad del *viator* escotista, equivoco y abierto al otro, al externo. Aunque abierto, dice Morin, el sistema humano debe también cerrarse al mundo para mantener su estructura y su medio interno (su integración), aunque, paradójicamente, es su apertura la que permite su clausura; la existencia humana lleva en sí su individualidad irreductible, su suficiencia (en cuanto a que se vuelve a sí mismo) y su insuficiencia (en tanto que es abierto indecible en sí mismo). Esta última premisa de Morin recuerda a la *haecceitas* escotista con la cual la persona, aunque abierta al otro, tienen la facultad de despegarse de todo y volcarse hacia dentro para encontrarse a sí misma. Además, la *ultima solitudo* la dota de voluntad, así como de solidaridad y apertura. La conciencia existencial de dependencia y apertura al otro, al realizarse auto-reflexivamente en lo más profundo del ser, según Escoto, dota a la persona de autonomía y responsabilidad, lo cual implicaría, siguiendo a Morin, una ontología fenoménicamente individual que la dota de libertad.

La noción compleja de Morin, aplicada a lo vivo y en congruencia con la visión escotista, enfatiza al «sujeto» como agente activo de su conciencia y existencia. Este sujeto, sin embargo, ha sido una noción rechazada por la perspectiva objetiva que favorece la ciencia y que deja incompleto el estudio de un objeto (el cerebro) y su vínculo con las acciones, pensamientos y sentimientos humanos (los sujetos poseedores del cerebro estudiado) (Mercadillo, 2010). Así, para asentar las propuestas biológicas sobre la ética en el ser humano, hace falta una noción integrativa de la persona que guíe las interpretaciones científicas. La de Escoto constituye una propuesta integradora de la persona que considera no sólo sus elementos naturales, sino su propio desarrollo y cambios elegidos a lo largo de su existencia; un puente epistemológico entre la propuesta escotista y la neuroética puede construirse a partir de la complejidad. Y es que, como dice Morin, no hay objeto (p.e., cerebro) sino es respecto a un sujeto (que observa, que aísla, que piensa), y no hay sujeto si no es con respecto a un ambiente objetivo (que le permite reconocerse, definirse, pensarse y existir).

1 *"Itaque loquendi causa de ineffabilibus, ut fari aliquo modo possemus, quod effari nullo modo possumus, dictum est a nostris graecis una essentia, tres substantiae: a latinis autem, una essentia vel substantia, tres personae; quia sicut iam diximus non aliter in sermone nostro, id est, latino, essentia quam substantia sollet intelligi"* (Hipona, Agustín de. 1954: 475).

2 Asís, Francisco de. *Regla Segunda de los Frailes Menores*. En Legísima, J de. & Gómez, L. (1949): 25.

3 *Regla Segunda de los Frailes Menores* de San Francisco de Asís. En Legísima, J de. & Gómez, L. (1949): 28-29.

4 "Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana muerte corporal, de la cual ningún hombre viviente puede escapar". *Escritos líricos* de San Francisco de Asís. En Legísima, J de. & Gómez, L. (1949): 70-71.

5 Interpretación de los autores basa en Aquino, Tomás de. (1953): 96-99. De definitione personae. Ad primum sic proceditur. Videtur quod incompetens sic definitio personae quam Boethius assignat in libro "De duabus naturis, quae talis est: Persona est rationalis naturae individua substantia".

1. Nullum enim singulare definitur. Sed persona significat quoddam singulare. Ergo persona inconvenienter definitur.

2. Praeterea, "substantia", prout ponitur in definitione personae, aut sumitur pro substantia prima, aut pro substantia secunda. Si pro substantia prima superflue additur individua", quia substantia prima est substantia individua. Si vero stat pro substantia secunda falso additur, et est oppositio in adiecto: nam secundae substantiae dicuntur genera vel species. Ergo definitio est male assignata.

3. Praeterea, nomen intentionis non debet poni in definitione rei. Non esset bona assignatio, si quis diceret, "homo est species animalis": "homo" enim est nomen rei, et "species", est nomen intentionis. Cum igitur "persona" sit nomen rei (significat enim substantiam quandam rationalis naturae), inconvenienter "individuum", quod est nomen intentionis, in eius definitione ponitur.

4. Praeterea, natura est "principium motus et quietis in eo in quo est per se et non per accidens", ut dicitur in II "Physic." Sed persona est in rebus immobilibus, sicut in Deo et in angelis. Non ergo in definitione personae debuit poni "natura" sed magis "essentia".

5. Praeterea, anima separata est rationalis naturae individua substantia. Non autem est persona. Inconvenienter ergo persona sic definitur.

Respondeo dicendum quod, licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per se ipsam, sed accidentia individuatur per subiectum, quod est substantia: dicitur enim haec albedo, in quantum est in hoc subiecto. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis: dicuntur nim "hypostases" vel "primae substantiae".

Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solo aguntur, sicut alia, sed per se agunt: actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam Inter caeteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est "persona". Et ideo in predicta definitione personae ponitur substantia individua, in quantum significat singulari in genere substantiae: additur autem rationalis naturae,

inquantum significat singulare in rationalibus substantiis.

Ad primum ergo dicendum quod, licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, definiri potest. Et sic Philosophus definit substantiam primam. Et hoc modo definit Boethius Personam.

Ad secundum dicendum quod, secundum quosdam, "substantia", in definitione personae ponitur pro substantia prima, quae est hypostasis. Neque tamen superflue additur "individua". Quia nomine "hypostasis" vel "substantiae primae", excluditur ratio universalis et partis (non enim dicimus quod homo communis sit hypostasis, neque etiam manus, cum sit pars): sed per hoc quod additur "individuum", excluditur a persona ratio assumptibilis; humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta a digniori. Scilicet a Verbo Dei. – Sed melius dicendum est quod "substantia" accipitur communiter, prout dividitur per primam et secundam: et per hoc quod additur "individua", trahitur ad standum pro substantia prima.

Ad tertium dicendum quod, quia substantiales differentiae non sunt novis notae, vel etiam nominatae non sunt, oportet interdum uti differentis accidentalibus loco substantialium, puta si quis diceret: "ignis est corpus simplex, calidum et siccum" accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium, et manifestant eas. Et similiter nomina intentionum possunt accipi ad definiendum res, secundum quod accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum quae sunt posita. Et sic hoc nomen "individuum" ponitur in definitione personae, ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus.

Ad quartum dicendum quod, secundum Philosophum, in V "Metaphys." Nomen "naturae" primum impositum est ad significandam generationem viventium, quae dicitur nativitas, et quia huiusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cuiuscumque motus. Et sic definitur natura in II "Phisic." Et quia huiusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniusquisque rei, quam significat eius definitio, vocatur natura. Et sic accipitur hic "natura". Unde Boethius in eodem libro dicit quod "natura est unumquodque informans specifica differentia": specifica enim differentia est quae complet definitionem, et sumitur a propria forma rei. Et ideo convenientius fuit quod in definitione personae, quae est singulare alicuius generis determinati uteretur nomine "naturae", quam "essentiae", quae sumitur ad "esse", quod est communissimum.

Ad quintum dicendum quod anima est pars humanae speciei: et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personae, neque nomen.

6 v. *Communicatio*, puede traducirse como participable, comunicable o compartible; *incommunicabilis* como inparticipable, incommunicable o incompartible, que significaría que la existencia de alguien no puede ser asumida por otro alguien. De acuerdo con el *Diccionario ilustrado latín. Latino-Español, Español-Latino*. (2013). 21ª ed. Barcelona: Vox

7 Interpretación basada en Scoti, Duns Ioannis. (1959). *Opera Omnia*. Tomo V: 355-357. Utrum persona secunditi quod dicit aliquid commune Patri et Filio et Spiritui Sancto, dicat praecise aliquid secundae intentionis.

Respondeo ad questionem quod accipiendo definitionem personae quam ponit Richardus IV De Trinitate cap. 22, quod est “intellectualis naturae incommunicabilis existentia”, per quam definitionem exponitur vel corrigitur definitio Boethii dicentis quod persona est “rationalis naturae individua substantia” (quia sic sequeretur animam esse personam, quod est inconueniens, et deitatem esse personam), dico quod nihil est in hac definitione Richardi quod significet intentionem secundam, quia ex natura rei -sine opere intellectus- est in Patre natura intellectualis et entitas incommunicabilis.

Ista autem incommunicabilitas duplex est (quod intelligi potest ex dictis distinctione 2), quia “communicabile pluribus” quod est idem cuiilibet eorum, ita quod quodlibet sit ipsum, sicut universale dicitur communicari suis inferioribus; alio modo communicatur aliquid ut forma, qua aliquid est sed non est ipsum, ut anima communicatur corpori. Et utroque modo deitas est communicabilis, et neutro modo est persona communicabilis, et ita duplex est incommunicabilitas quae pertinet ad rationem personae; propter quod anima separata licet habeat primam incommunicabilitatem, non tamen est persona, quia non habet secundam, -et utraque incommunicabilitas requiritur ad per se rationem personae, et est in re ex natura rei, et ita nihil de ratione personae dicit secundam intentionem.

8 Las fuentes del pensamiento de Iohannis Duns Scoti sobre la persona fueron consultadas en el *Prologus* de la *Ordinatio* y en los volúmenes V, VII y IX de su *Opera Omnia*, editados por la Comisión Escotista presidida por Carolo Basiliae y Barrnaba Hechich y publicados por Typis Polyglottys Vaticanis. También se consultó la *Antología* II Edizione de G.D. Scoto publicada por A.G.A. (2007). Para la interpretación y análisis de las fuentes y pensamiento escotistas se consultaron la *Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam Clementinam* a cargo de Editoris Bibliopolae y los *Escritos Completos de San Francisco de Asís* editados por Legísima & Gómez en la B.A.C. También se consultaron las interpretaciones ofrecidas por Carbajo, Martín (2008); Todisco, Orlando (1996); Hernández, Sergio (2001, 2003).

9 Interpretación basada en Scoti, Duns I. (1950): 85. En *Ordinatio* I, *Prologus*, p. 2. q. un. n. 120. Dico quod doctrina Canonis vera est, videndum est secundo an sit necessaria et sufficiens viatori ad consequendum suum finem. Dico quod ipsa tradit quis sit finis hominis in particulari, quia visio et fructio Dei, et hoc quantum ad circumstantias appetibilitatis eius; puta quod ipsa habebitur post resurrectionem ad homine immortalis, in anima simul et corpore, sine fine. Ipsa etiam determinat quae sunt necessaria ad finem, et quod illa sufficient, quia illa mandata, *Si vis, inquit, ad vitam ingredi, serua mandata* (in Matthaeo), de quibus habetur in Exodo; horum etiam explicatio et quantum ad credenda et quantum ad operanda explicatur in diversis locis Scripturae. Proprietates etiam substantiarum immaterialium in ea traduntur, quantum possibile est et utile viatori nosse.

10 “Viator habet actum desiderii respectu bonis absentis; sed actus desiderii non est actus fructiois... quia actus desiderii est actus concupiscentiae fructio autem est actus amicitiae” (Carbajo, 2008 : 296).

11 “illa forma est, qua totum compositum est hoc ens; ita autem est ultima adueniens omnibus praecedentibus” (Scoto, 2007:586).

12 “Non potest intelligit *haecceitas* de se sit *haec*; igitur impossibile est intelligere naturam specificam ut universale.” (Scoto, 2007:586).

REFERENCIAS

- Adolphs, Ralph (2008), "The social brain: Neural basis of social knowledge", *Annual Review of Psychology* 60, octubre: 18.11-18.24. doi: 10.1146/annurev.psych.60.110707.163514.
- Aduriz, Joaquín (1949), *Gabriel Marcel. El existencialismo de la esperanza*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Aloisius Gramatica (1922), *Bibliorum Sacrorum: iuxta Vulgatam Clementinam*. Taurini: Sumptibus Petri Marietti Editoris Bibliopolae, Typographi Pontificii ac Sacrae Rituum Congregationis.
- Argüelles, Juan. M., Gastélum, Melina., & González, Ximena (2016), "Autoconciencia e identidad. Dos fenómenos independientes", en Magda Giorgano, Roberto E. Mercadillo & José Luis Díaz (coords.), *Cerebro, subjetividad y libre albedrío. Discusiones interdisciplinarias sobre neuroética* (pp. 213-230). México, D.F.: Herder / UNAM.
- Aquino, Tomás de (1953), *Suma Teológica, Tomo II. Tratado de la Santísima Trinidad*. 2ª ed. (R. Suárez, Trad.) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Bauer, Clemens (2016), "La disolución del yo. Una explicación conforme a la hipótesis del enjambre", en Magda Giorgano, Roberto E. Mercadillo & José Luis Díaz. (coords.), *Cerebro, subjetividad y libre albedrío. Discusiones interdisciplinarias sobre neuroética* (pp. 191-211). México, D.F.: Herder / UNAM.
- Bergson, Henri (1943), *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires: Cayetano Colomina.
- Canabal, Alfonso (2016), "Origen y desarrollo de la neuroética: 2001-2012", en Magda Giorgano, Roberto E. Mercadillo & J. L. Díaz (Coords.). *Cerebro, subjetividad y libre albedrío. Discusiones interdisciplinarias sobre neuroética* (pp. 25-45). México, D.F.: Herder / UNAM.
- Carbajo, Martín (2008), *Giovanni Duns Scoto, Studi e ricerche nel VII Centenario della sua morte*. Roma: Antonianum.
- Díaz, José Luis (2016), "Cerebro, voluntad y libre albedrío", en Magda Giorgano, Roberto E. Mercadillo & José Luis Díaz (coords.), *Cerebro, subjetividad y libre albedrío. Discusiones interdisciplinarias sobre neuroética* (pp. 93-120). México, D.F.: Herder / UNAM.
- Díaz, Juan & Díaz, Mauricio (2016), "Algunas notas sobre el libre albedrío", en Magda Giorgano, Roberto E. Mercadillo & José Luis Díaz (coords.), *Cerebro, subjetividad y libre albedrío. Discusiones interdisciplinarias sobre neuroética* (pp. 47-65). México, D.F.: Herder / UNAM.
- Espinosa, Adrián (2016), "Errores conceptuales en la investigación de la conciencia intersubjetiva", en Magda Giorgano, Roberto E. Mercadillo & José Luis Díaz (coords.), *Cerebro, subjetividad y libre albedrío. Discusiones interdisciplinarias sobre neuroética* (pp. 231-257). México, D.F.: Herder / UNAM.
- Giorgano, Magda, Mercadillo, Roberto E., & Díaz, J.L. (2016), *Cerebro, subjetividad y libre albedrío. Discusiones interdisciplinarias sobre neuroética*. México, D.F.: Herder / UNAM.
- Green, Michael F., Horan, William P., & Lee, Junghee (2015), "Social cognition in schizophrenia", *Nature Reviews Neuroscience* 16, octubre: 620-631. doi: 10.1038/nrn4005
- Hall, R. (2016), "El fantasma en la máquina y la toma de decisiones", en M. Giorgano, R.E. Mercadillo & J. L. Díaz (Coords.), *Cerebro, subjetividad y libre albedrío. Discusiones interdisciplinarias sobre neuroética* (pp. 81-91). México, D.F.: Herder / UNAM.
- Heidegger, Martín (2003), *Ser y Tiempo*. (J.E. Rivera, Trad.). Madrid: Trotta.

- Hernández, Sergio (2001), *Antropología y Gracia*. Santiago de Querétaro: Jalpe.
- Hernández, Sergio (2003), *Temas y tópicos de la hermenéutica filosófica*. Santiago de Querétaro: Jalpe.
- Hipona, Agustín de (1954), *Obras de San Agustín en edición bilingüe. Tomo V. Tratado sobre la Santísima Trinidad*. 2ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Husserl, Edmund (1992), *Invitación a la fenomenología* (A. Ziri6n, P. Baader & E. Tabernic, Trads.). Paid6s: Buenos Aires.
- Lafuente, V6ctor de (2016), "Libre albedr6o y toma de decisiones", en Magda Giorgano, Roberto E. Mercadillo & Jos6 Luis D6az (coords.), *Cerebro, subjetividad y libre albedr6o. Discusiones interdisciplinarias sobre neuro6tica* (pp. 67-80). M6xico, D.F.: Herder / UNAM.
- Leg6sima, J de & G6mez, L. (eds.) (1949), *Escritos completos de San Francisco de As6s y biograf6as de su 6poca*. 2ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Mercadillo, Roberto E. (2010), "Cognocentrismo, experiencia y experimentaci6n en la neurociencia social", *Ludus Vitalis. Revista de Filosof6a de Ciencias de la Vida* 18, 34: 75-97.
- Mercadillo, Roberto E. (2016), "Reflexiones para un di6logo entre la neurociencia social y la sociolog6a de las emociones", en Marina Ariza (coord.). *Emociones, afectos y sociolog6a. Di6logos desde la investigaci6n social y la interdisciplina*. (pp. 547-583). M6xico, D.F.: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Mercadillo, Roberto E. & Barrios, Fernando A. (2007), "Neuroimagen de las emociones morales", en Rosa I. Ojeda & Roberto E. Mercadillo (coords.). *De las neuronas a la cultura: Ensayos multidisciplinarios sobre ciencias cognitivas*. M6xico D.F.: CONACULTA-INAH.
- Morin, Edgar (1990), *Introducci6n al pensamiento complejo*. (M. Pakman, Trad.). Barcelona: Gedisa.
- Pab6n, Jos6 Mar6a (2003), *Diccionario manual griego. Griego cl6sico-Espa6ol*. 8ª ed. Barcelona: Vox.
- Pellicer, Francisco (2016), "Andamios para la construcci6n de la autoconciencia", en Magda Giorgano, Roberto E. Mercadillo & Jos6 Luis D6az (coords.), *Cerebro, subjetividad y libre albedr6o. Discusiones interdisciplinarias sobre neuro6tica* (pp. 175-190). M6xico, D.F.: Herder / UNAM.
- Rivero-Weber, Paulina (2016), "Algunas implicaciones 6ticas de las neurociencias", en Magda Giorgano, Roberto E. Mercadillo & Jos6 Luis D6az (coords.), *Cerebro, subjetividad y libre albedr6o. Discusiones interdisciplinarias sobre neuro6tica* (pp. 159-173). M6xico, D.F.: Herder / UNAM.
- Scheler, Max (1996), *Ordo Amoris*. (Fundaci6n Xavier Zubiri, Trad.). Madrid: Caparr6s Editores
- Sch6kel, Luis A. (1994), *Diccionario b6blico Hebreo-Espa6ol*. Madrid: Trotta.
- Scoti, Duns Ioannis (1950), *Opera Omnia - Ordinatio. Prologus*. Civitas Vaticanis: Typis Polyglottys Vaticanis.
- Scoti, Duns Ioannis (1959), *Opera Omnia - V*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottys Vaticanis.
- Scoti, Duns Ioannis (1973), *Opera Omnia - VII*. Civitas Vaticanis: Typis Polyglottys Vaticanis.
- Scoti, Duns Ioannis (2004), *Opera Omnia - IX*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottys Vaticanis.
- Scoto, Duns Giovanni (2007), *Antologia II Edizione*. Alberobello: A.G.A.
- Todisco, Orlando (1996), *Giovanni Duns Scoto. Fil6sofo della libert6*. Padova: Messaggero.

- Todorov, Alexander, Harris, Lasana T. & Fiske, Susan T. (2006), "Toward socially inspired social neuroscience", *Brain Research* 1079-1, marzo: 76-85. doi: doi.org/10.1016/j.brainres.2005.12.114
- Zambrano, María (1996), *Filosofía y poesía*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Zubiri, Xavier (1986), *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial.