

DESAFÍOS DE UNA TRADUCCIÓN CRÍTICA DE LAS OBRAS FILOSÓFICAS DE JUAN DUNS ESCOTO

*CHALLENGES OF A CRITICAL TRANSLATION OF
JOHN DUNS SCOTUS' PHILOSOPHICAL WORKS*

CARLOS M. MARTÍNEZ RUIZ

Universidad Nacional de Córdoba- Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina
carlos.martinez.ruiz@unc.edu.ar

RESUMEN

PALABRAS CLAVE

Duns Escoto
Univocidad
Traducción
Crítica

El presente artículo tiene por objeto: 1) presentar el peculiar modo en que Escoto aborda el *corpus* aristotélico en sus *Quaestiones super*; 2) ofrecer una visión de conjunto de su continuo trabajo sobre el lenguaje filosófico y teológico; y 3) poner en evidencia los desafíos traductológicos que comporta, a partir de algunos casos testigo. Con ello pretendo, de una parte, presentar un informe de la traducción crítica de una serie de obras filosóficas de Juan Duns Escoto reunidas en tres volúmenes en curso de publicación y, de otra parte, proponer algunos elementos que considero fundamentales a la hora de definir y elaborar una traducción crítica.

SUMMARY

KEYWORDS

Duns Scotus
Univocity
Translation
Criticism

The purpose of this article is: 1) to present Scotus' peculiar way of approaching the Aristotelian corpus in his *Quaestiones super*; 2) to offer an overview of his continuous work on philosophical and theological language; and 3) to highlight the translation challenges that it entails, through the analysis of some examples. In this way, I intend, on the one hand, to introduce my critical translation of a series of philosophical works by John Duns Scotus gathered in three volumes; and on the other hand, to propose some elements that I consider fundamental in order to define and elaborate a critical translation.

Recibido: 22/05/2020
Aceptado: 10/08/2020



El trabajo de Escoto en torno a la univocidad del concepto de ente hasta fijar su posición definitiva se inició en Oxford, se extendió durante al menos quince años (1288-1303) y puede ser dividido en tres fases: La primera comienza con el estudio de la *logica nova* (1280-1288) y los cursos que dictó sobre el *organon* primero y la *Metafísica* después en 1290, que dieron origen a una serie de obras que Escoto denominó *Parva logicalia* y a las *Quaestiones super Metaphysicam Aristotelis* (QSMA). En la segunda fase, el fraile escocés emprendió una revisión de todo ese trabajo, que dio lugar a una segunda redacción o revisión de QSMA IV,1 (ca. 1292) y se refleja en las *Quaestiones super De anima Aristotelis* (QSDA, 1293). En la tercera fase, finalmente, resolvió todas las objeciones (ajenas y propias) a la univocidad del concepto de ente, en el marco más amplio de un verdadero giro copernicano de su filosofía. Esta fase comienza en *Lectura I*, d.1 (1298, Oxford), se extiende a *Ordinatio I*, d.3 y d.8 (1301, Oxford), y culmina en la *Collatio parisina* (CP) 24 (1301, París).¹

Estoy a punto de completar una traducción crítica al español de todas las obras en las que se ha ido plasmando este proceso, cuyo impacto, según la confesión del mismo Escoto, fue interpretado por sus colegas como la *destrucción de la metafísica*. El resultado son tres volúmenes acogidos en la Colección *doblefilo* de la Editorial Eduvim (Villa María), de los cuales el primero (DM1) ha sido publicado, el segundo (DM2) estaba a punto de publicarse cuando sobrevino la pandemia del COVID 19 y el tercero (DM3) todavía está por terminar. El siguiente cuadro presenta el elenco de las obras incluidas en cada volumen.²

DM1	DM2	DM3
QSIP 1-12 QSMA VII,18	QSPA 4 QSMA IV,1 CP 24	<i>Ordinatio I</i> , d.3.

Desde su primera obra, las *Cuestiones sobre la Isagoge de Porfirio* (QSIP), Escoto se destacó no solo por innovar el trabajo curricular *in artibus* sobre las obras de Aristóteles, sino también por construir un tipo de texto y un tipo de lenguaje a la altura de las exigencias filosóficas de la tarea emprendida en los denominados *Parva logicalia*. Esa preocupación, sostenida a lo largo de toda su obra académica, caracteriza su estilo de trabajo, al tiempo que complica en muchas ocasiones la lectura y plantea numerosos desafíos a una traducción que quiera respetarlo y reflejarlo.

En estas páginas me propongo: i) presentar el modo en que Escoto aborda el *corpus* aristotélico; ii) ofrecer una visión de conjunto de la continua revisión a la que sometió sus propias obras; y iii) poner en evidencia los desafíos traductológicos planteados por el lenguaje filosófico de Escoto y por la sintaxis de sus textos, mediante algunos casos testigo.

A pesar de los cruciales avances verificados en la reconstrucción de la biografía de Escoto y en la datación de sus obras desde mediados del siglo XX hasta nuestros días, aún no

¹ Agradezco sinceramente las correcciones y observaciones de quienes evaluaron este trabajo, que me permitieron mejorarlo y enriquecerlo y que he procurado incorporar en cuanto me fue posible.

² Martínez Ruiz (2019) y (2020).

ha resultado posible establecer una cronología completa y definitiva con la que todos los estudiosos acuerden. La resolución de este problema resulta fundamental para toda reconstrucción racional de su pensamiento, habida cuenta de que este extraordinario filósofo escocés no compuso ninguna obra que lo sistematizara, sometió casi todas a una continua reescritura y revisión, dejó varias inconclusas, ninguna publicada, y falleció antes de terminar la célebre *ordinatio* de la más importante. Sin que sea esta la sede para presentar las hipótesis en conflicto ni los argumentos que validan aquellas que he dado por firmes y que este trabajo refleja y supone, voy a remitirme a los estudios introductorios de DM1 y DM2.

Características generales de las obras de Escoto sobre el *organon* aristotélico, denominadas *Parva logicalia*

Juan Duns Escoto fue uno de los pocos autores medievales que abordaron curricularmente el *organon* aristotélico casi en su totalidad, abandonando, sin embargo, el género del *comentario*. Todas estas obras fueron redactadas y publicadas durante la primera de las fases a las que me referí, en el transcurso de su primer año de teología (1290) en el siguiente orden:

Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge (QSIP).

Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis (QSPA).

Quaestiones in Primum Librum Perihermeneias Aristotelis (QSPH¹).

Quaestiones in Secundum Librum Perihermeneias Aristotelis (QSPH²).

Notabilia super Topica Aristotelis.

Notabilia super Metaphysicam Aristotelis.

Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis (QSEA).

Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis (comienzo) (QSMA).

Las *Observaciones* sobre los *Tópicos* y la *Metafísica* son dos textos breves descubiertos hace relativamente poco por Giorgio Pini. En la primera de estas obras hallamos una referencia del mismo Escoto a un comentario sobre los *Primeros Analíticos* del que hasta hoy no se conocen códices, pero cuya autenticidad es plausible (Escoto, 2017; Pini, 1996,¹ 1996,² 1999).

El modo en que Escoto trabaja sobre estos textos es distinto del corriente. Ya hacia 1260 el género del comentario filosófico había evolucionado de modo notable, cuando autores como Martin de Dacia o Pedro de Auvergne comenzaron a interpolar un mayor número de *quaestiones* que interrumpen la exposición del texto mediante el señalamiento de algunos *dubia circa litteram* (*Porphyrii / Aristotelis*). Desde entonces, los comentarios filosóficos desarrollaron grados de complejidad creciente. Uno de los problemas fundamentales con relación al género —no abordado por los estudiosos— es su efectiva denominación (por ejemplo, Marenbon, 1993). Este tipo de obras despliega una relación con el texto de referencia imposible de definir taxativamente como “comentario”. En tal sentido, el acceso a un texto o a una doctrina mediante *quaestiones* —método asumido por Escoto en los *Parva logicalia*— supone y refleja, al mismo tiempo, la compleja evolución de la *quaestio* como género filosófico y como práctica académica en la universidad del siglo XIII. Las denominadas *Quaestiones super* de finales del siglo XIII, en efecto, se despegan cada vez con

mayor evidencia tanto de la práctica académica como del comentario exegético y complejizan notablemente el esquema original de la *quaestio* (pregunta, argumentos *pro*, argumentos *contra*, respuesta, solución de los argumentos *contra*); suman subcuestiones a la cuestión principal, subargumentos a los argumentos *pro* y *contra*, contraargumentos a las conclusiones provisorias, etc.

El joven artista Juan Duns Escoto conoció a través de sus maestros en el *studium* franciscano de Oxford (Simón de Faversham, Andrés de Cornwall, Guillermo de Bonkes, Guillermo de Chelvestun, etc.) la práctica de abordar la *Isagoge* de Porfirio y las obras de Aristóteles mediante *quaestiones*. Pero se destacó entre ellos por la altura analítica que alcanzó en la adopción y el desarrollo de este género, que comienza a probar desde los *Parva logicalia* y que no cesa de perfeccionar hasta adquirir un notable dominio, no reductible al mero virtuosismo respecto de la familiaridad con un género, sino al trabajo sobre las propias prescripciones metodológicas y a la definición, a la crítica y a la articulación de las propias tesis. Según Robert Andrews, se trata de un nuevo formato (yo diría que se trata más bien de un verdadero y propio género) distinto de la *lectura*, la *expositio*, el *commentarius*, la *postilla* y la *sententia*, o al menos de una evolución al interior del comentario filosófico (Andrews, 1999: 108).

Los *Parva logicalia* de Escoto no parecen haber suscitado interés en su momento: el manuscrito más antiguo que actualmente se conoce data de 1325, es decir que fue copiado veinte años después de su muerte. Este grupo de obras muestran por qué desde el inicio de su carrera pudo haberse granjeado el mote de *subtilis*.³ La redacción característica de sus textos, como veremos, tampoco ayudó. El hecho es que, desde mediados del siglo XIV, los mismos “escotistas” prefirieron leer sus teorías indirectamente, a través de la presentación de Antonio Andrés, un discípulo aragonés apodado *Scotellus* que se tomó el trabajo de resumir y explicar los tratados lógicos de su maestro.⁴ Muchos siglos después, el interés de los estudiosos provenientes de la filosofía analítica, de la lógica y de los especialistas en Escoto, motivó, a partir de los años 80 del siglo pasado, una atención sostenida a los *Parva logicalia*.

El trabajo de Escoto sobre su propio texto

Juan Duns Escoto revisó de modo prácticamente incesante todas sus obras, ya sea de su propia mano, ya sea mediante la ayuda de diversos *socii*. Según la costumbre de los maestros universitarios, en efecto, el escocés siempre dispuso de secretarios, como Tomás en Oxford y Guillermo de Alnwick en París, así como de ayudantes ocasionales, que ordenaban, disponían, pasaban en limpio o simplemente copiaban el material preparado o seleccionado por él. Las referencias de varios copistas a un manuscrito que denominaron *liber Scoti* nos han permitido reconstruir su sistema de trabajo. El principal es el amanuense del código Asís,

³ Hallamos un testimonio del famoso apodo en la Carta de presentación dirigida por el Ministro General de la Orden, Gonzalo de Balboa, al Guardián del Convento de Santa Magdalena en París Wadding (1931: 220): “...dilectum in Christo Patrem Joannem Scotum, de cujus vita laudabili, scientia excellenti, ingenioque subtilissimo, aliisque insignibus conditionibus suis, partim experientia longa, partim fama, quae ubique divulgata est, informatum sum ad plenum, dilectioni vestrae assigno...”.

⁴ Hasta el mismo Wolter (1987: xxviii) se había referido a los *Parva logicalia* en estos términos: “Less important for the history of Scotism are the logical writings found in the Wadding and Vivès editions”.

Biblioteca comunale 137, que tuvo el *liber Scoti* en su poder y reprodujo numerosos fragmentos *in margine*, siguiendo las indicaciones precisas del mismo Escoto. Ese libro contenía apuntes autógrafos del maestro, con anotaciones y reenvíos propios e instrucciones para los encargados de ordenar y copiar sus textos.⁵ También se hallan registros de esta actividad gracias a los copistas de los códices Vaticano, *Biblioteca Apostolica*, Lat. 876 y Cracovia, *Biblioteka Jagiellońska* 1605. La redacción de estas obras en el interior de la universidad, como sabemos, en algunas ocasiones precedía al dictado de clases y, en otros casos, procedía de estas. Durante este proceso y, sobre todo, una vez completado, Escoto acumulaba notas en ese manuscrito que siempre llevaba consigo y sobre cuyo texto realizaba correcciones y observaciones entre líneas, al margen, o en folios aparte, de su puño y letra. Tanto sus secretarios como los copistas posteriores debían seguir esas indicaciones para asegurarse de que las correcciones del maestro quedasen consignadas en todas las copias existentes. La revisión permanente de sus obras, en efecto, es una de las características más salientes del trabajo de Escoto, aunque no siempre logró completarla.

El caso más conocido para ilustrar lo dicho es la *Ordinatio* de su trabajo sobre los cuatro libros de las *Sentencias*. Este ambicioso proyecto, que comportaba una verdadera y propia refundación filosófica de la teología, dio inicio en 1298 con la *Lectura I* y quedó inconcluso. Según el uso académico, los cuatro libros sobre las *Sentencias* han llegado hasta nosotros en cuatro géneros diversos. Ante todo, tenemos la *Lectura*, cuyo texto corresponde a los apuntes preparados por Escoto para el dictado del curso sobre cada libro; las *Reportationes* son, por lo general, apuntes de clase tomados por los estudiantes; las *Abbreviationes* y los *Compendia*, por último, son distintos tipos de apuntes y resúmenes sugeridos por Escoto ya sea a sus secretarios como a algún estudiante, cuya aprobación se reservaba. Todo este material, además de sus anotaciones personales, servía a la *ordinatio* del trabajo realizado. Así, por ejemplo, del Libro I tenemos:

- 1) La *Lectura* de Escoto, redactada en Oxford para el primero de los cursos que impartió sobre este libro (ed. Vaticana, XVI-XVII).
- 2) Las *Reportationes Parisienses* IA (*examinata*), IB, IC, ID y IE, originadas en la *Lectura* que Escoto realizó en París del mismo libro.⁶
- 3) Las *Additiones magnae* (de su secretario Guillermo de Alnwick), también compuestas en París.⁷
- 4) La *Ordinatio*, iniciada en Oxford y retomada en París (ed. Vaticana, II-VI).

Cabe aquí hacer dos observaciones. La primera se refiere a la *Reportatio examinata* IA. A partir del análisis del código Viena, *Österreichischen Nationalbibliothek* 1453, Stephen Dumont ha demostrado que el arreglo de su texto pone en evidencia que no se trata de los apuntes de un estudiante, como en las otras *reportationes*, sino del trabajo de un secretario. La

⁵ Con la destrucción del convento franciscano de Oxford sucesiva a la supresión de las órdenes religiosas en tiempos de Enrique VIII, los autógrafos de Escoto se perdieron para siempre.

⁶ A diferencia del resto, como consta en la Bibliografía, las *Reportationes* IC, ID y IE no han sido editadas ni total ni parcialmente.

⁷ Sobre la naturaleza de las *Additiones* en general y de *Additiones* I en particular, así como sobre la tarea de Guillermo de Alnwick, véase Dumont (2018: 423-429).

expresión *examinata*, además, no indica que Escoto haya examinado y aprobado la *Reportatio*, sino que responde a un requisito de los Estatutos de la Orden Franciscana, en virtud del cual la publicación de una obra nueva dependía del examen y la aprobación de las autoridades designadas a tal efecto. Como responsable y autor del texto, Escoto estuvo presente durante el proceso, probablemente a cargo del ministro provincial de Francia (Dumont, 2018: 401). En segundo lugar, y sin perjuicio de lo dicho anteriormente, la *Ordinatio* no es una mera *revisión* o puesta en orden de la *Lectura*, sino un texto nuevo.

Voy a referirme, sin embargo, a otro caso menos conocido, pero no menos relevante: las QSMA. La redacción de esta obra demandó a Escoto mucho tiempo (desde 1290 hasta 1308, año de su muerte), no solo debido a su extensión, sino, sobre todo, por las permanentes revisiones a las que fue sometida. El texto que ha llegado a nosotros, por tanto, no presenta un trabajo acabado y pulido, sino muy confuso en muchos lugares, e incompleto, ya que termina abruptamente en el Libro IX. Contra la opinión generalizada, los editores de la obra establecieron en 1997 que las QSMA no fueron redactadas en un mismo período del itinerario académico de Escoto, basados en sólidos argumentos de crítica externa (Escoto, 1997,¹ 1997²). Varios años después, Giorgio Pini añadió argumentos de crítica interna y demostró que el texto transmitido por la tradición manuscrita de las QSMA es en realidad el resultado de varias fases de elaboración (Pini, 1998: 72-73,97 y 108-109; 2002; 2013: 359-362). La crítica permitió descubrir, finalmente, que durante casi dieciocho años Escoto no cesó de añadir textos a su primera versión, tachar y/o eliminar textos existentes, intercalar observaciones personales e incluso acumular tratamientos alternativos de un mismo tema sin aclarar cuál debería preferirse. Y todo ello sin someter su trabajo a una revisión final y dejándolo inconcluso. Esta intrincada historia redaccional afecta notablemente la estructura misma de las cuestiones, de la que los editores no han dado cuenta. Para ilustrar lo dicho, tomaré dos traducidas en la colección: una dedicada al estatuto de los universales y otra a la univocidad de la intención ‘ente’.

En QSMA VII,18 (*Utrum universalis sit aliquid in rebus*) hallamos dos importantes adiciones posteriores del mismo Escoto al texto original. La primera tiene una extensión de tres párrafos, en los que suma a las ya existentes otras tres consideraciones contrarias a la tesis de Pedro de Juan Olivi, para quien *anima sola facit universalem*:

34. A estas razones podría decirse que, si bien el objeto es naturalmente anterior al acto [intelectivo], no hace falta [decirlo] necesariamente del objeto, sobre todo cuando no se trata del modo conocido, sino del modo en que se conoce; sobre todo si el objeto solo existe al mismo tiempo que el acto, como afirma Avicena del universal.

35. Contra: de ser así, entonces, no habiendo ninguno que lo piense, no habría universal alguno en acto y, por lo mismo, no habría ciencia habitual de ningún objeto universal en acto.

36. Además, [si] el objeto, en cuanto anterior al acto, no es entendido bajo este modo; entonces o lo será bajo el [modo] opuesto, o bajo ningún otro modo, puesto que, por ser objeto, se halla determinado por algún modo (Martínez Ruiz 2019: 128-129).

Algo más adelante, al término de su extensa *solutio* (en §§38-46), hallamos otra adición, que presenta un resumen muy bien logrado de su propia respuesta:

Como puede deducirse de sus dichos en esta cuestión, además de la intención ‘universalidad’, que es una intención segunda o relación de razón en el predicable respecto de aquello de lo que es predicable, hay un triple universal. Uno es el universal negativamente dicho, que es la naturaleza en sí, tomada absolutamente: en este sentido dice Avicena de la humanidad que no es ni universal ni particular. Y se dice negativamente universal aquel que no es naturalmente apto para devenir universal completo bajo esa razón. El segundo es el universal privativamente dicho, que es la naturaleza en cuanto determinada en el individuo, ya que puede devenir universal completo mediante el entendimiento agente. El tercero es el universal contrariamente dicho, que es el universal completo, abstraído de la determinación por el entendimiento. Y se dice contrariamente a la diferencia de la naturaleza en cuanto determinada a la singularidad, dicha en ese caso privativamente universal, porque es naturalmente apta para devenir universal o indeterminadamente en acto. Este tercer universal tiene ser objetivamente en el entendimiento y no subjetivamente por necesidad. Objetivamente —digo— no en acto sino en hábito, o no en acto segundo necesario, sino en acto primero. Pero el universal según los dos primeros modos, es en la cosa; lo cual resulta en sí mismo evidente, aunque en uno y otro modo. El modo en que el tercer universal es en la cosa también es evidente, aunque no bajo el mismo ser bajo el que se dice universal (Martínez Ruiz, 2019: 133-134).

Se trata de una adición característica del *liber Scoti*. Puede tratarse de una *abbreviatio* del propio Escoto transcrita por un copista a solicitud suya, o bien realizada por uno de sus secretarios o estudiantes, aprobada por él y seleccionada para ser interpolada en un lugar preciso. Eso explicaría el uso de la tercera persona, aunque no de modo concluyente, ya que no es raro que Escoto ofrezca sus propias opiniones en tercera persona (al igual que Ockham).

Más notable todavía, sin embargo, es el caso de QSMA IV,1 (*Utrum ens dicatur univoce de omnibus*, publicada en DM2, cuyo texto llegó hasta nosotros en un estado tan abigarrado que resulta del todo incoherente. Además de incurrir en manifiestos problemas estructurales, Escoto parece negar en un pasaje lo que afirma en otro. Todo esto llevó en su momento a los editores a hablar de un “caos metafísico” del que no pocos autores se hicieron eco (Escoto, 1997¹: xxviii-xxxvii). Giorgio Pini resolvió el enigma reconstruyendo el proceso redaccional de la *quaestio* para demostrar que el texto transmitido de manera plana y uniforme por la tradición manuscrita en realidad fue el resultado de al menos dos etapas de composición diferentes (Pini, 1998: 353-368; 2002; 2005; 2013: 359-384.⁸ En efecto, en 1290, apenas terminados los *Parva logicalia*, Escoto redactó una primera versión de esta *quaestio* que prácticamente replica el texto de QSPA 4, traducida en el mismo volumen (*Utrum ens sit decem predicamenta univocum*). En ambas cuestiones su respuesta había sido negativa y sostenía la equivocidad del concepto de ente. Pero dos años más tarde interpola (no *añade*) al texto de QSMA IV,1 nada menos que veintisiete párrafos en los que argumenta a favor de la univocidad. Esta extensa y prolija intervención documenta el primer estadio de la revisión de su propio punto de vista sobre la univocidad del concepto de ente, sobre la base de una atenta reconsideración de algunos pasajes claves de la *Isagoge* de Porfirio, de las *Categorías* y de la *Metafísica* de Aristóteles y, sobre todo, de la *Metafísica* de Avicena. Curiosamente, en lugar de redactar un texto nuevo, Escoto eligió el texto original de QSMA

⁸ La tesis de Pini sobre la redacción de QSMA no ha sido objetada por ningún estudio hasta el momento.

IV,1 para interpolar en él su respuesta a las objeciones más fuertes contra la univocidad que había desarrollado en los *Parva logicalia*.

Una serie de anotaciones marginales tanto de los copistas como de los perplejos lectores de Escoto dan testimonio de la confusión a la que dio lugar el modo en que fue transmitido el texto de la *quaestio*. Así, por ejemplo, justo antes del comienzo de la *Solutio* (QSMA IV,1,70) hallamos las siguientes:

Cambridge, *Bibliotheca Peterhouse* 64 (*alia manu*): «Esta no es la opinión de este Doctor, como resultará evidente a quien preste diligente atención».

Erfurt, *Amplon* 4291: «Opinión propia, que ya no mantiene. Adviértase, además, cómo sostiene la analogía. Sin embargo, en otra parte sostuvo la univocación que en otras [obras] explicó más ampliamente. Adviértase, además, las soluciones de los argumentos que prueban la univocidad más hacia el final, a lo largo de toda la columna».

München, *Bayerische Staatsbibliothek* CLM 4291 (*alia manu*): «Respuesta a la cuestión que no mantuvo en las Sentencias».⁹

En fin, la reconstrucción del proceso redaccional de QSMA IV,1 ha permitido distinguir tres fases en el posicionamiento de Escoto respecto de la univocidad del concepto de ente, documentadas en DM1,2 y 3:

- 1) En QSPA 4 y QSPA 15 se pronuncia a favor de la equivocidad y en contra de la analogía.
- 2) En QSMA IV,1 propone nuevos argumentos a favor de la equivocidad. Además, añade dos argumentos de Avicena y una *confirmatio* a favor de la univocidad (§§ 31-35; 38-39; 46), pero para impugnarlos.
- 3) En las adiciones posteriores a dicha cuestión (QSMA IV,1*) realiza dos operaciones decisivas: en primer lugar, reconsidera varios de los problemas relativos a la univocidad que habían quedado sin resolver. En segundo lugar, responde a las principales objeciones contra la univocidad que él mismo había dado por concluyentes en §1 y §2. De este modo deja sentadas las bases para la versión definitiva de la tesis, plasmada en *Lectura* I,3 primero y en *Ordinatio* I,3 después.

Asumiendo inevitables riesgos, en DM2 he optado por desacoplar la revisión de Escoto del texto original de QSMA IV,1, presentando ambos textos por separado y dotando a cada uno de una sigla propia (QSMA IV,1 y QSMA IV,1*) para facilitar las referencias internas en los tres volúmenes. Esta opción permite, de una parte, facilitar la lectura de la primera redacción, cuya estructura y contenido son perfectamente coherentes, y, de otra parte, apreciar la naturaleza de los cambios introducidos por Escoto en las adiciones posteriores. De todos modos, como la interpolación no se verificó en un solo lugar sino a lo largo de toda la cuestión, se vuelve necesario remitirse en cada caso al índice disponible al final del volumen, para poder visualizar mejor el lugar en que se insertan las adiciones.¹⁰ En el siguiente cuadro

⁹ Se refiere a Escoto, *Lectura* I,d.3, p.1, qq.1-2,97-104 y *Ord.* I, d.3, p.1, q.3,131-151.

¹⁰ Desde luego, he mantenido y respetado la numeración de los párrafos propuesta en la edición crítica.

presento ambos índices sinópticamente para que pueda apreciarse mejor el trabajo de Escoto y la estrategia de publicación:

QSMA IV,1	QSMA IV,1*
I Argumentos a favor (1-16). II Argumentos en contra (17, 20, 21,22). III Solución de la cuestión. III.1. Argumentos de Avicena a favor de la univocidad (31-35.37-39.46-49). III.2. Objeciones contra la univocidad del concepto de ente y respuestas. Primera objeción (50). Segunda objeción (54). Tercera objeción (57). Cuarta objeción (62). Respuesta (63). Quinta objeción (64). Respuesta (65). Sexta objeción (66). Respuesta (67). Séptima objeción (68). Respuesta (69). IV Solución de la cuestión (70). V Respuesta a los argumentos principales (71-85). VI Respuesta a los argumentos a favor de la opinión de Avicena (86-90).	(II) Argumentos en contra (18*-19*. 23*-26*). (III) Solución de la cuestión. III.1. Una opinión y su refutación (27*-30*). III.2. Argumentos de Avicena a favor de la univocidad (36*. 40*-45*). III.3. Respuestas a las objeciones contra la univocidad del concepto de ente. Rtas. a la primera objeción (51*-53*). Rtas. a la segunda objeción (55*-56*). Rtas. a la tercera objeción (58*-59*). Rtas. a la cuarta objeción (60*-61*).

La redacción de Escoto: algunos casos testigo

Quedan por referir, para terminar, algunos aspectos lingüísticos y lexicográficos de las obras filosóficas de Escoto, característicos de un notable trabajo para poner el lenguaje al servicio del mayor grado de precisión conceptual posible.¹¹ Esa preocupación, que paradójicamente complica la lectura de sus textos, se inscribe en la joven tradición del *studium* franciscano de Oxford, que promediando el siglo XIII se dirige decididamente hacia una suerte de refundación filosófica de la *theologia*. Lo cierto es que, desde sus primeras obras, a Escoto le interesa más el rigor analítico que la corrección de la sintaxis y la consistencia lógica más que el *ordo disciplinae*; prefiere, por así decirlo, la precisión conceptual a la claridad de la redacción. Renunciando abiertamente a todo cuidado estilístico, no solo en los textos elaborados para el dictado de clases (*Lectura*), sino en todas sus obras, Escoto no escribe para estudiantes sino para sí mismo, a lo sumo para colegas o pares, razón por la que no cesa de

¹¹ Dicho sea de paso, el adverbio *praecise*, raro en latín y poco frecuente en el uso de los filósofos de su época, recurre en toda su obra y significa siempre «en sentido estricto» y con mayor fuerza que *proprie*.

dar por supuestos muchos conocimientos necesarios.¹² Todo lo contrario a Tomás de Aquino, por ejemplo, quien debe ser considerado un experto en el *ordo disciplinae* al que quiso someter sus escritos desde su juventud.¹³ Esto se refleja en abundantes repeticiones y, sobre todo, en continuas omisiones y lagunas no verificables en el texto de un autor a quien le preocupe facilitar la comprensión además de la exactitud de sus argumentos. Veamos algunos ejemplos.

En QSIP 12,22 Escoto responde a un argumento inicial según el cual ‘ente’ es universal y, sin embargo, no se identifica con ninguno de los predicables listados por Porfirio en la *Isagoge*. La razón que aduce para impugnarlo es la siguiente:

Dicendum quod ens est aequivocum, ideo non praedicatur, id est, prae alio dicitur, quia quod est prius alio est univocum. Ideo nec est universale.

Ha de decirse que ‘ente’ es equívoco, y por eso no “es predicado”, esto es, no “se dice antes que otro”, ya que lo que es anterior a otro es unívoco. Luego tampoco es universal (Martínez Ruiz, 2019: 114).¹⁴

Leído de modo aislado, el argumento es incomprensible, o al menos inútil, precisamente, porque supone demasiado. En este caso se trata de la aplicación a la lógica de la etimología del sintagma “ser predicado”, presentada en QSPA 9,14:

Sed ad quaestionem tunc est dicendum quod regula est vera, quia per se datur de secundis intentionibus, sicut logicus debet loqui, et sumendo ‘praedicari’ proprie, quod est *prae alio dici* (Escoto, 1999: 331).

Según Escoto, en efecto, el sintagma “ser predicado” (*praedicari*), núcleo de la noción de universal, no significa simplemente “ser dicho” (*dici*), sino *prae alio dici* [énfasis propio], esto es, “ser dicho antes que otro”, toda vez que la preposición *prae* (“ante”, “por encima”, “delante”, “antes”), que aquí opera como prefijo, significa tanto anterioridad como preeminencia. Por más que esta original etimología (*prae + dico*) sea espuria, su sentido lógico es correcto: “ser predicado” significa “*preceder / anteceder* al sujeto en un enunciado”. Ahora bien, para entender lo dicho acabadamente, así como para entender el modo en que opera al interior de la argumentación referida, resulta imprescindible conocer la distinción entre *praedicatio signata* y *praedicatio exercita*, que Escoto da por descontada y no explica. Se denomina *exercita* a una predicación de primer orden efectivamente llevada a cabo; mientras que la predicación *signata* es la descripción de segundo orden de una predicación realizada. La primera se realiza mediante el verbo ‘ser’, mientras que la segunda no lo incluye y, en consecuencia, no es una predicación real, sino el signo y el nombre de una predicación real (por eso se la denomina *signata*). Así pues, según Escoto, enunciados del tipo ‘el género

¹² La única excepción, probablemente, sea el *Tractatus de primo principio*, que, por lo demás, es el único *Tractatus* que compuso.

¹³ Baste citar la declaración de principio en el Proemio al *De ente et essentia*.

¹⁴ Cuando el texto latino corresponda a una obra traducida en DM1,2, o 3, presento el texto latino seguido de mi traducción. De lo contrario, como en este caso, solo el texto latino.

se predica de la especie’ no son predicaciones reales de primer orden en las que se afirma algo de un objeto extramental, sino signos o descripciones de predicados de primer orden tales como ‘hombre es animal’. De esta manera, toda predicación *realizada* puede ser reemplazada por una predicación *signada*, en orden a evitar paralogramas (sobre todo la falacia de accidente). Esta distinción resulta clave para el análisis escotista de la predicación intencional, uno de los intereses principales de los *Parva logicalia* en general y de QSIP, QSPA y QSEA en particular.

Solo llenando esta laguna podemos entender por qué, según Escoto, «lo que es anterior a otro es unívoco»: se trata, exactamente, de lo que sucede en la predicación signada, lógicamente superior a la predicación realizada. Así, por ejemplo, a diferencia de lo que sucede en el enunciado ‘Juan es hombre’, en el enunciado ‘hombre se predica esencialmente de Juan’ el predicado ‘hombre’ precede a ‘Juan’ no solo lógicamente, sino sintácticamente. Se trata, como puede apreciarse, de una suerte de aplicación brutal del principio de economía, conocido en los siglos XIII y XIV no como la *navaja de Ockham*, sino como la *regula Scoti*.

Otro ejemplo de la parsimonia característica del lenguaje de Escoto se halla en QSMA IV,1,11:

Ideo “principia sempiternorum maxime sunt vera”, quia aliis sunt causa veritatis. Sed *sicut ad esse, sic ad verum*; ergo si comparantur in veritate, compatibilia sunt in entitate [énfasis propio].

Por eso “los principios sempiternos son máximamente verdaderos”, ya que son causa de la verdad de los otros. Ahora bien, como [cada uno se relaciona] al ser, así [se relaciona] a la verdad. Por lo tanto, si se comparan en la verdad, son comparables en la entidad (Martínez Ruiz, 2020).

La expresión contraída de Escoto: *sicut ad esse, sic ad verum* se remite al texto de Aristóteles *Metafísica* I,1, 993b 30-31 (AL XXV/2: 37). El texto de Escoto suena más cercano al de las *Auctoritates Aristotelis*: “Unumquodque sicut se habet ad entitatem, sic se habet ad veritatem” (Hamesse 1974: 118).¹⁵ Escoto refiere esta misma idea casi en los mismos términos en QSDA 21,21:

et subdit quod “prima principia oportet esse verissima, quia sunt causae veritatis in aliis”, quod non sequitur nisi veritas diceretur in utrisque univoce; sed subdit: “sicut se habent ad esse, sic ad veritatem (Escoto, 2013: 215).

Quisiera presentar ahora una selección de casos que permitirán apreciar algunas de las dificultades corrientes planteadas por los textos de Escoto para su traducción, ya sea por la complejidad de los términos filosóficos empleados como por la oscuridad de su redacción.

QSIP 1,9. Contra: Si ‘el método del saber es ciencia’ es verdadera de algún modo, por ser una predicación en abstracto, será predicación por sí en el primer modo. El consecuente es falso, luego el antecedente también. La consecuencia resulta evidente, porque toda predicación en

¹⁵ El uso de las *Auctoritates Aristotelis* por parte de Escoto es ostensible en casi todas sus obras, en casos semejantes a este y en otros aún más evidentes.

abstracto es esencialmente verdadera. La falsedad del consecuente es evidente, porque en la *comprensión* del sujeto no está incluido el predicado (Martínez Ruiz, 2019: 62).

En este caso, y en todos los que coinciden en el contexto, traduzco *intellectus* como participio presente de *intelligo* y lo vierto como “comprensión”, referido al contenido intelectual del término sujeto. Me baso para ello en la traducción latina de *Peri Hermeneias* 1,3, 16b 20-21 (AL II/1,7): “et significant aliquid – constituit enim qui dicit intellectum, et qui audit quiescit...”, resumida por las *Auctoritates Aristotelis* como: “significare est intellectum constituere” (Hamesse, 1974: 305).

Este texto nos ofrece otro ejemplo del principio de parsimonia al que Escoto somete su escritura. En efecto, el enunciado “toda predicación en abstracto es esencialmente verdadera” funciona si y solo si se supone la cláusula [*en caso de que sea verdadera*], que el maestro escocés da por sobreentendida.

El siguiente es un texto oscuro, para cuya traducción me he visto obligado a disentir, como en varias ocasiones, con la lección escogida para la edición crítica:

QSIP 8,15. *Por eso y sobre la base de la razón propuesta más arriba* contra la opuesta a la cuestión, ha de decirse que ‘universal’ se predica unívocamente de los cinco [predicables] (Escoto, 1999: 37; Martínez Ruiz 2019: 90).

Edición Crítica (ABFGHKN)	DLQR
Propter hoc ad rationem suppositam ad oppositum quaestionis dicendum quod universale praedicatur univoce de istis quinque.	Propter hoc et rationem supra positam, ad oppositum quaestionis dicendum quod universale praedicatur univoce de istis quinque.

Entiendo que la lección elegida por los editores es demasiado oscura para ser viable, por esa razón he preferido la de los cuatro códices rechazados, que es coherente y se compadece perfectamente con el argumento al que alude Escoto (*ratio supra posita*):

QSIP 8,9: Ad oppositum: Universale praedicatur secundum nomen et rationem; ergo univoce. Consequentia patet per Aristotelem in principio *Praedicamentorum*. Antecedens est manifestum, quia quodlibet istorum est “aptum natum dici de pluribus”; per quod definitur universal, I *Perihermeneias*.

A favor del argumento opuesto: ‘Universal’ se predica [de los cinco predicables] según su nombre y su razón. Luego, [se predica] unívocamente. El consecuente es evidente a tenor de Aristóteles en *Categorías*. El antecedente es evidente porque cualquiera de ellos es «naturalmente apto para ser dicho de muchos», tal como se define al universal en *Sobre la interpretación* 1 (Escoto, 1999: 35; Martínez Ruiz, 2019: 88-89).

El texto de CP 24, traducida en DM2, presenta muchas dificultades de este tipo. De esta obra no contamos todavía con una edición crítica, sino con las transcripciones de dos manuscritos: Londres, *British Museum Library* 2969 (H) y Cambridge, *Peterhouse College* 2–4–3 (B), publicadas, respectivamente por Charles Reginald Harris (1927: 371-378) y por Karol Balič

(1929: 212-217).¹⁶ Balič sigue el texto de B, enmendándolo en algunas ocasiones con otro manuscrito: Cambridge, *Merton College* 90 (O). Finalmente, Olivier Boulnois (1998: 297-307) tradujo CP 24 junto a otros textos a partir de la transcripción de Balič, efectuando numerosas y necesarias enmiendas al texto latino, con base en el códice seguido por Harris (H). Por lo general, he mantenido las correcciones de Boulnois a B, salvo en algunas ocasiones, como podrá apreciarse en los dos últimos casos seleccionados.

CP 24,3: Si respondeatur, quod ille conceptus, qui dicitur unus, non dicitur unus simpliciter, sed secundum quid, scilicet aggregatione, quia continet duos conceptus, licet no percipiantur distincte ab intellectu. Contra: si sint duo conceptus, ille unus de quo est certus, iam non esset certus de uno conceptu, sed de duobus, et ita esset certus et non certus.

Si se respondiera que el concepto que se dice uno, no se dice simple sino relativamente uno, a saber, por agregación, ya que contiene dos conceptos, aunque no sea percibido de modo distinto por el entendimiento. Contra: si fuesen dos conceptos, aquel uno del que se está cierto¹⁷ ya no sería certeza de un concepto sino de dos; y de este modo sería cierto y no cierto (Balič, 1929: 212-213; Martínez Ruiz 2020).

Aquí tenemos un caso típico de la compleja sintaxis de Escoto: la primera oración, condicional (*si respondeatur...*), carece de consecuente. Le sucede abruptamente la respuesta de Escoto a esa eventual objeción (*Contra...*). En efecto, la primera condicional exige una coordinación del tipo “Si se respondiera que... *habría que responder, a su vez, que...*”. El caso es frecuente en aquellos apuntes de Escoto, redactados sin demasiadas pretensiones, en vistas a ser completados al momento de la exposición oral (*collatio*), o bien reportados de una exposición ya realizada. Más allá de la manifiesta laguna redaccional, el argumento transcrito irrumpe en el entramado de argumentos contrarios y a favor. Boulnois observa que no responde a nada y conjetura que estaría faltando la respuesta intermedia de Escoto a favor de la univocidad, a partir de la certeza del concepto de ente (Boulnois, 1988: 298).

En mi opinión, el argumento se refiere a la tesis de Enrique de Gand sobre la comunidad analógica del concepto de ente propuesta ahora a modo de *depositio*, que Escoto vuelve a impugnar como *opponens*, al igual que en *Lectura* I, d.3.¹⁸ De ser así, estaría reportando la tesis de Enrique como una respuesta contraria (*si respondeatur*) al primero de sus argumentos a favor de la univocidad, basado en la unidad del concepto de ente.¹⁹ La única diferencia es que aquí considera la formación del concepto desde el punto de vista de su unidad. El concepto postulado por Enrique no sería *simplemente* simple, sino solo relativamente simple (*secundum quid*), porque su unidad resulta de la agregación de dos conceptos, que el entendimiento capta *como si* fueran uno solo. Ya en QSIP y QSPA Escoto había demostrado ampliamente la inconsistencia lógica de la analogía propuesta por los

¹⁶ Actualmente un grupo de estudiosos de la Università di Macerata está preparando la edición crítica de las CP.

¹⁷ *ille unus de quo est certus*. Entiéndase: “esa unidad de la que se tiene certeza”.

¹⁸ Cf. Enrique de Gand (1520), a.21, q.2, *ad* 3 y a.24, q.6 *resp.*, ff. 125S y f.142V respectivamente. Tanto de la estructura de la CP 24 como del juego académico de las *Obligaciones*, que preveía la discusión entre un *opponens* y un *deponens* a una afirmación de referencia, me he ocupado ampliamente en el estudio introductorio a DM2.

¹⁹ J. Duns Escoto, *Lectura* I, d.3, q.1,21-28.

modistas en general y por Andres de Cornwall y Simón de Faversham en particular; y en *Lectura I* había retomado todo lo dicho para impugnar los modelos analógicos de Tomás de Aquino y de Enrique.

CP 24,26: Item, homo, secundum Aristotelem, est felix in speculatione divinarum causarum. Haec speculatio non est alicuius obiecti communis *sibi et aliis*; ergo specialis, sed secundum illam refertur ad Deum secundum rationem specialem, ergo aliquid speciale de Deo poterit cognosci et non commune».

Además, según Aristóteles, el hombre es feliz en la especulación de las causas más elevadas. Dicha especulación no es la de algún objeto común *a esta y a las otras*, por lo tanto [es] especial. Ahora bien, según esta, se refiere a Dios según una razón especial, luego podrá ser conocido algo especial de Dios, y no solamente algo común (Balič, 1929: 216; Martínez Ruiz, 2020).

A propósito de este párrafo, cabe observar:

1) Siguiendo la versión de la *Ética* de Guillermo de Moerbeke parcialmente reportada, Escoto utiliza en todo este párrafo el término *speculatio*.²⁰ Esa es la razón por la que he traducido “especulación / especular” y no “contemplación / contemplar”, como prefiere Olivier Boulnois, traductor de la CP 24 al francés.

2) El carácter sintético propio de la *Collatio*, una vez más, torna bastante difícil el texto de Escoto. La mayor dificultad aparece en la segunda oración, cuyo objeto directo implícito en las preposiciones *sibi* y *aliis* no resulta fácil de elucidar. Según Boulnois serían *las causas* de las que se habla en la oración anterior. Por eso traduce:

Cette contemplation n'est pas celle de quelque objet commun à [ces causes] et à d'autres choses: donc elle est spéciale. Mais on se rapport à Dieu selon celle-ci, c'est-à-dire selon une raison spéciale (Boulnois, 1988: 305).

A mi modo de ver, la solución de Boulnois solo es viable sometiendo el texto a excesivos retoques. La preposición *sibi* refiere directa y simplemente a *Haec speculatio*, por lo que la comunidad en cuestión es entre esta especulación (*sc.* la de las causas primeras) *et aliis* [*speculationibus*] y no entre “estas causas primeras” y “otras cosas”.

3) Finalmente, no veo plausible la traducción de la cláusula: *sed secundum illam refertur ad Deum secundum rationem specialem* como “Mais, on se rapporte à Dieu selon celle-ci, c'est-à-dire selon une raison spéciale”, ni siquiera considerando que B, a diferencia de H, omite *scilicet* (“c'est-à-dire”), como quiere Boulnois. Yo considero, por el contrario, que *scilicet* no es una omisión de H, sino una adición de B.

²⁰ Aristóteles, *Ética Nicomaquea* X,7, 1177a 11-19 (AL XXVI 1/3, 576-577): “Si autem felicitas est secundum virtutem operatio, rationabile secundum optimam; hec autem utique erit optimi; sive igitur intellectus hoc sive aliud quid quod utique secundum naturam videtur principari et dominari et intelligenciam habere de bonis et divinis, sive divinum ens et ipsum, sive eorum que in nobis divinissimum, huius operatio secundum propriam virtutem erit utique perfecta felicitas. Quoniam autem est speculativa, dictum est”.

Consideraciones finales

Atendiendo a las características del texto de Escoto que he intentado mostrar en estas páginas, en los tres volúmenes dedicados a la *Destrucción de la metafísica* he optado por no “mejorar” estilísticamente el texto ni volverlo más claro cuando se torna oscuro, e intentar reflejar lo mejor posible el talante original de la redacción de Escoto. En la misma línea, evité “actualizarlo” o “normalizarlo”, adecuándolo al uso de la filosofía contemporánea. Las preguntas regulativas del tipo *¿cómo se diría esto en español?* o *¿cómo diríamos esto hoy?* no funcionan en las traducciones del latín como lo hacen en las traducciones de las lenguas modernas al español. Y esto no solo debido al desafío impuesto por el salto de una lengua analítica a una sintética, sino porque el latín de referencia, propio del uso universitario y filosófico, ha sido sometido por Escoto a un fuerte trabajo de adecuación a sus propias prescripciones teóricas.

En todos estos casos, he optado por reservar el espacio de las notas a pie de página para zanjar las dificultades mediante todos los recursos a mi alcance. Según el uso de la crítica textual, he utilizado corchetes para evitar ambigüedades cuando los términos implícitos u omitidos son demasiado importantes, o bien cuando los pronombres latinos den lugar a confusión en español. Con relación al texto latino, como he mostrado, en varias ocasiones he escogido una lección diferente a la de la edición crítica, ya sea sobre la base de argumentos propios, ya sea sobre la base de los argumentos de otros estudiosos, que siempre consigné en nota al pie.

El mismo trabajo crítico, por último, ha sido aplicado al aparato de fuentes. En efecto, he tomado casi todas las señaladas por los editores, y he abandonado o modificado algunas por no estar de acuerdo; he identificado casi todas las que no pudo identificar la edición crítica; por último, he añadido muchas en beneficio de una mayor comprensión y/o contextualización del texto de Escoto. Entiendo que una traducción es *crítica*, en primer lugar, respecto de la edición científica en la que se apoya, por cuanto aspira a estar en grado de sufragar, mejorar o discutir tanto la restitución del texto como el aparato de fuentes; en segundo lugar, respecto de otras traducciones existentes, cuando las hay.

Un último aspecto a tener en cuenta en una traducción crítica de obras filosóficas bajomedievales es que las obras de Aristóteles deben citarse no solo según la edición de Bekker, sino también según el texto latino de AL, pero deben siempre traducirse de este último. De la misma manera, las obras de Avicena y de Averroes han de citarse y traducirse según la traducción latina de AviL y AverL respectivamente.

Antonie Vos (2006: 99) afirmó con razón que la obra entera de Juan Duns Escoto es complicada “casi más allá de lo imaginable”. Eso no se debe solamente a los problemas que resumí en esta presentación y a otros por el estilo, sino, ante todo, a un tipo de pensamiento que ni hace concesiones ni intenta facilitar las cosas; que se disfruta como pocos cuando se lo alcanza desde adentro; y, por cierto, del que hay mucho para aprender.

Bibliografía primaria

- Aristóteles (1965), *Sobre la interpretación*, ed. Minio-Paluello, L. y Verbeke, G., AL II/1-2, *De interpretatione vel Periermenias. Translatio Boethii, Guillelmi de Moerbeka*, Brujas-París: Desclée de Brouwer.
- Aristóteles (1976), *Metafísica* ed. Vuillemin-Diem, G., AL XXV/2 *Metaphysica, lib. I-X, XII-XIV. Translatio Anonyma sive 'Media'*, Leiden: Brill.
- Aristóteles (1972-1974), *Ética Nicomachea*, ed. Gauthier, R.A., AL XXVI/1-3, *Ethica Nicomachea. Translatio Antiquissima libr. II-III sive 'Ethica Vetus', Translationis Antiquioris quae supersunt sive 'Ethica Nova', 'Hoferiana', 'Borghesiana', Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive 'Liber Ethicorum' (Recensio Pura et Recensio Recognita)*, Leiden: Brill – Bruselas: Desclée De Brouwer.
- Balič, C. (1929), “De collationibus Ioannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis ac Mariani”, *Bogoslovni Vestnik* 9, 185-219.
- Boulnois, O. (1988), *Jean Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant. Ordinatio I – Distinction 3 – Ire partie. Ordinatio I – Distinction 8 – Ire partie. Collatio 24*, París: Presses Universitaires de France.
- Enrique de Gand (1520), *Summa quaestionum ordinarium*, París.
- Hamesse, J. (1974), *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Louvain: Publications Universitaires – París: Béatrice Nauwelaerts.
- Juan Duns Escoto (1950), *Lectura in librum primum Sententiarum, Prologus et distinctiones a prima ad septimam*, ed. Ioannis Duns Scoti, *Opera omnia XVI*, Ciudad del Vaticano.
- Juan Duns Escoto (1997¹), *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis Libri I–V*, ed. Andrews, R. – Etzkorn, G. – Gál, G. – Green, R. – Kelly, F. – Marcil, G. – Noone, T. – Wood, R., *Opera Philosophica III*, Nueva York: The Franciscan Institute Publications.
- Juan Duns Escoto (1997²), *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI–IX*, ed. Etzkorn, G. – Andrews, R. – Gál, G. – Green, R. – Kelly, F. – Marcil, G. – Noone, T. – Wood, R., *Opera Philosophica IV*, Nueva York: The Franciscan Institute Publications.
- Juan Duns Escoto (1999), Andrews, R. – Etzkorn, G. – Gál, G. – Green, R. – Noone, T. – Wood, R., *B. Ioannis Duns Scotus. Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge. Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis. Opera Philosophica I*, Nueva York: The Franciscan Institute Publications.
- Juan Duns Escoto (2013), Bazán, C. – Emery, K. – Green, R. – Noone, T. – Plevano, R. – Traver, A., *B. Ioannis Duns Scoti Quaestiones super secundum et tertium de anima. Opera Philosophica V*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Juan Duns Escoto (2017), *Notabilia super Metaphysicam*, ed. Pini, G. *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 287, Turnhout: Brepols.
- Martínez Ruiz, C. (2019), *Juan Duns Escoto. Destrucción de la Metafísica I. El punto de vista lógico y el problema de la universalidad. Cuestiones sobre la Isagoge de Porfirio y sobre la Metafísica de Aristóteles*, Villa María: Eduvim.

- Martínez Ruiz, C. (2020), Juan Duns Escoto, *Destrucción de la metafísica 2. Univocidad del concepto de ente 1. Cuestiones 4 sobre las Categorías y IV,1 sobre la Metafísica de Aristóteles, Collatio Parisina 24*, Villa María: Eduvim.
- Noone, T. (1998), “Scotus on Divine Ideas: Reportatio Paris, I-A, d.36”, *Medioevo* 24, 359-453
- Rodler, K., (2005), *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus: Untersuchungen zur Textüberlieferung und kritische Edition*, Innsbruck: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität.
- Söder, J. (2005), *Johannes Duns Scotus. Reportatio Parisiensis examinata I 38-44. Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenz. Lateinisch, Deutsch*, Friburgo de Brisgovia: Herder.
- Vivés, L., (1894), *Joannis Duns Scoti Opera omnia XXII*, París.
- Wolter, A. y Bychkov, O. (2004), *John Duns Scotus. The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A, Latin Text and English Translation 1*, Nueva York: The Franciscan Institute Publications.
- Wolter, A. y Bychkov, O. (2008), *John Duns Scotus. The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A, Latin Text and English Translation 2*, Nueva York: The Franciscan Institute Publications.
- Wolter, A. y Mccord Adams, M., (1982), “Duns Scotus Parisian Proof for the Existence of God”, *Franciscan Studies* 42, 248-321.

Bibliografía secundaria

- Andrews, R. (1999), “Andrew of Cornwall and the Reception of Modism in England”, en Ebbesen, S. y Friedman, R. (eds), *Medieval Analyses in Language and Cognition*, Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 105-116.
- Dumont, S. (2018), “John Duns Scotus’s *Reportatio Parisiensis Examinata*: A Mystery Resolved”, en *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 85, 377-438.
- Harris, C. (1927), *Duns Scotus II*, Oxford: University Press.
- Marenbon, J. (1993), “Medieval Latin Commentaries and Glosses on Aristotelian Logical Texts, Before c. 1150 AD”, en Burnett, C., (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, Londres: Warburg Institute, 77-127.
- Pini, G. (1996¹), *Notabilia Scoti super Metaphysicam*: Una testimonianza ritrovata dall'insegnamento di Duns Scoto sulla ‘Metafisica’”, *Archivum Franciscanum Historicum* 89, 138–180.
- Pini, G. (1996²), “Duns Scotus’ Literal Commentary on the Metaphysics and the *Notabilia Scoti super Metaphysicam* (Milan, Biblioteca Ambrosiana, C 62 Sup., ff. 51r–98r)”, *Bulletin de philosophie médiévale* 38, 141–142.
- Pini, G. (1998), “Critical Study. Duns Scotus’s Metaphysics: The Critical Edition of His *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*”, *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 65, 353-368.

-
- Pini, G. (1999), “Duns Scotus Commentary on the Topics New light on his Philosophical Teaching”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 66, 225-243.
- Pini, G. (2002), *Scoto e l’analogia. Logica e metafisica nei commenti aristotelici*, Pisa: Scuola Normale Superiore.
- Pini, G. (2005), “Univocity in Scotus’s *Quaestiones super Metaphysicam*. The Solution to a Riddle”, *Medioevo* 30, 69-110.
- Pini, G. (2013), “The Questions on the Metaphysics of John Duns Scotus: A Vindication of Pure Intellect”, en Amerini, F. y Galluzzo, G., (eds.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle’s Metaphysics*, Leiden: Brill, 359-362.
- Vos, A. (2006), *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgo: University Press.
- Wolter, A. (1987), *John Duns Scotus. Philosophical Writings*, Indianapolis-Cambridge: Hackett.