

**EN BUSCA DE UN DUNS ESCOTO
IRRECUPERABLE:
CIEN AÑOS DE HISTORIOGRAFÍA
FILOSÓFICA ***

OLIVIER BOULNOIS **

RESUMEN

Este artículo ofrece un balance crítico de las tendencias de la historiografía filosófica consagrada a Juan Duns Escoto en el siglo XX, desde el primer período inscrito en la lucha entre las escuelas (tomistas *versus* escotistas) a la luz de la encíclica *Aeterni Patris*, hasta la más reciente aproximación universitaria fundada en el estudio de la obra editada críticamente a partir de 1950 por la Comisión Escotista. Del primer período al último, se pasa de una lectura por contraste con la obra y la autoridad de Tomás de Aquino (con Étienne Gilson como uno de sus mejores representantes), a una lectura autónoma anclada especialmente en el alcance de la metafísica escotista como fundamento de la estructura metafísica moderna (como la primera onto-teología de la historia de la filosofía según el concepto acuñado por Heidegger), en la articulación de la metafísica con una teología de la caridad y en la articulación general entre filosofía y teología.

Palabras clave: Duns Escoto, historiografía escotista, metafísica, Gilson, Heidegger

* Originalmente publicado en Boulnois, O. (1994). A la recherche d'un Duns Scot introuvable. En S. T. Bonino (ed.). *Saint Thomas au XXe siècle* (218-233). Actas del Coloquio del centenario de la *Revue Thomiste* (1893-1992), Toulouse, 25-28 de marzo de 1993. Paris: Éditions Saint-Paul. Traducción al castellano de Héctor Hernando Salinas.

** L'École Pratique des Hautes Études (EPHE), Laboratoire d'études sur les Monothéismes (LEM), Paris. SOLICITADO: 11.04.11

**PURSUING AN IRRETRIEVABLE
DUNS SCOTO:
ONE HUNDRED YEARS OF
PHILOSOPHICAL HISTORIOGRAPHY**

OLIVIER BOULNOIS

ABSTRACT

This article offers a critical balance of the tendencies of the philosophical historiography on John Duns Scotus in the Twentieth century, from its first period defined by the fight between the schools (Thomists *versus* Scotists) on the light of the encyclical *Aeterni Patris*, to the most recent academic research working on the critical edition of Scotus' works from 1950 onwards, by the *Comissio Scotistica*. From the first period to the recent one, one passes from an interpretation made by contrast with Saint Thomas works and authority (with E. Gilson as one of his best representatives), to an autonomous interpretation based specially on the scope of Scotus' metaphysics as the foundation of the structure of modern metaphysics (as the first onto-theology of the history of philosophy, following Heidegger's concept), on the articulation of metaphysics and charity, and the general articulation of philosophy and theology.

Key words: Duns Scotus, scotist historiography, metaphysics, Gilson, Heidegger

DESDE HACE UN SIGLO, LOS ESPECIALISTAS QUE SE OCUPAN DE Duns Escoto pueden clasificarse en tres categorías: los escotistas, los tomistas y los historiadores universitarios, lo que no quiere decir necesariamente ‘neutros’, pues ellos también tienen sus propios presupuestos. Se puede ver en este enfrentamiento una suerte de psicoanálisis salvaje, donde los primeros dicen lo que quisieran ser, los segundos envían al adversario a las tinieblas exteriores y los últimos dicen lo que conviene o no conviene. Allí se puede descifrar el eterno triángulo del deseo narcisista, la represión y la ley.

Pero antes que repetir esta escena original, usaré del privilegio del historiador, que es precisamente el de esperar comprender las apuesta teóricas mejor de lo que pudieron hacerlo los actores inscritos en su historia y en sus conflictos.

Examinaré este siglo de interpretación según su evolución cronológica y no en la permanencia de sus conflictos. Para hacerlo, he escogido cuatro ángulos de aproximación.

1. ¿De qué contenidos se ocupa la interpretación? ¿Qué se sabe de Escoto? ¿Qué textos son reconocidos como histórico-críticos?

2. ¿De qué problemas se alimenta el conflicto de las interpretaciones? ¿Quién censura? ¿Por qué?

3. ¿Cuáles son las apuestas conceptuales de estas interpretaciones y de sus censuras? ¿Cuáles son los dispositivos de poder subyacentes?

4. ¿Qué posición filosófica debe ocupar el escotismo respecto al modelo dominante, el tomismo?

Escogeré una clasificación periódica (en el sentido de Mendeléyev): me esforzaré en reagrupar las interpretaciones del periodo considerado alrededor de una interpretación principal, y no atenderé a sus desbordamientos sobre los periodos vecinos. Cuatro palabras pueden caracterizar las principales épocas de la historiografía escotista: contradicción, exhumación, rehabilitación y consagración¹.

¹ Evidentemente, mi bibliografía será selectiva y la elección de los textos necesariamente

1. La contradicción (antes de 1908)

DESDE SU SURGIMIENTO, EL PENSAMIENTO DE ESCOTO SE CONSTRUYE diferenciándose de sus predecesores. Este pensamiento riguroso y coherente, por su aspecto de superación crítica, se opone a todos sus grandes predecesores retomando al mismo tiempo sus resultados: Gil de Roma, Enrique de Gante, Godofredo de Fontaines, Pedro Juan Olivi... Pocas críticas se dirigen realmente al pensamiento de Tomás de Aquino, borrado de la memoria franciscana por las condenaciones de 1277, la literatura de los correctorios y la prohibición de ser leído tal cual en la orden franciscana. Escoto, incluso, pretende hacer respetar las condenaciones de 1277 en Oxford, donde no tienen ninguna validez canónica (*Ordinatio* II, 2, n°. 209, (Vat. VII, 244-245)). La relación de Escoto con Tomás de Aquino ya ni siquiera es de contradicción dialéctica, o incluso de censura, se encuentra en un punto en el que la censura se perenniza convirtiéndose en el olvido de la censura. Sin embargo, sobre ciertas cuestiones decisivas, el objeto primero del entendimiento, la naturaleza de la visión beatífica, el primado de la voluntad, se encuentra claramente una refutación en regla del pensamiento de Tomás de Aquino. Pero en este punto, se trata de exigencias tradicionales de la teología y Escoto no es más que el heredero de un largo linaje teológico, de Buenaventura a Juan Peckham.

El único dominio donde encontró la oposición vigorosa de la escuela dominicana de París, heredera de Tomás de Aquino y de Alberto Magno, fue la controversia sobre la inmaculada concepción de María. En efecto, defendió frente a Juan de Pouilly y Juan Quidort (de París) el privilegio de María, concebida sin pecado. También fue el objeto, inmediatamente después de su muerte, de una refutación en regla debida al dominicano inglés Thomas de Sutton. Mientras que la obra de Escoto se ocupa muy poco de Tomás de Aquino, la oposición institucional entre dominicos y franciscanos dibuja el cuadro de la primera recepción de Escoto y estructura la primera oposición entre la herencia de Escoto y la de Tomás de Aquino. Ésta será reforzada en el curso del siglo XIV por las polémicas entre “formalistas” (*formalizantes*) y tomistas. Las instituciones perennizan el conflicto entre escotistas y tomistas:

injusta. Mi enfoque privilegia las síntesis autorizadas y deja de lado los artículos pioneros que son a menudo la fuente de las primeras. Para una bibliografía reciente, ver el artículo de Honnefelder (1982).

sabemos que en el umbral del Renacimiento, muchas universidades poseen cátedras de tomismo, escotismo y nominalismo. La célebre controversia entre el dominicano Cayetano y el franciscano Trombeta es su ilustración.

Por otro lado, Escoto fue el objeto de tentativas de beatificación desde Bernardino de Siena (hacia 1425), después por los papas franciscanos Sixto IV y Sixto V. Tal tentativa implica una cierta apuesta institucional evidente: un santo patrón permite redoblar y fundar en la jerarquía celeste las relaciones de protección y de clientelismo que rigen la jerarquía terrestre. Esta actitud reposa sobre el mito de una continuidad de la historia. A partir de las necesidades de un culto, se constituye una tradición para proyectar los méritos y la vida de Escoto en un relato reconstruido *a posteriori*. En 1439 el concilio de Basilea aprueba la doctrina de la Inmaculada Concepción, pero sin autoridad jurídica, pues el concilio es considerado como cismático (Sesión 36 del 17 de septiembre de 1439, citado por Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum*, 1965: 347, en adelante *DS*). En 1477 Sixto IV aprueba el oficio litúrgico compuesto en honor de la Inmaculada Concepción, que se refiere explícitamente a Escoto (Constitución “*Cum praeexcelsa*”, 27 de febrero de 1477, *DS*, n.º. 1400, p. 348). Por el recurso de las indulgencias conferidas a tal práctica, la orden franciscana influirá sobre la salvación de los fieles. En 1483 el papa condena “ciertos predicadores de diversas órdenes” que no temen afirmar, por el contrario, que la asistencia a tales oficios es un pecado mortal (Constitución “*Grave nimis*”, *DS*, n.º. 1425, p. 351). A la tentativa de censura dominica responde la contra-censura pontificia, más poderosa y definitiva. La rivalidad entre las órdenes recubre la oposición entre las escuelas, ahora solidamente arraigadas, el escotismo y el tomismo, ellas mismas polarizadas alrededor del conflicto a favor o en contra de la Inmaculada Concepción². Aquí vemos cómo las apuestas doctrinales y las luchas de poder están estrechamente mezcladas. ¿El reconocimiento de la Inmaculada Concepción en 1854 es el desenlace de las gestiones franciscanas? ¿Iba el escotismo a ganarle al tomismo?

No, pues desde 1879, la encíclica *Aeterni Patris* viene a modificar las condiciones en juego. Frente a los desafíos del racionalismo, León XIII

² Habrá que esperar a 1708 para que la fiesta de la Inmaculada Concepción sea prescrita a la totalidad de la Iglesia Católica, y 1854 para que sea proclamado el dogma de la Inmaculada Concepción. (Bulla “*Ineffabilis Deus*”, *DS*, n.º. 2803, p. 561-562).

quiere superar el cristianismo romántico, incluso antirracionalista. Desea ver desarrollarse una racionalidad cristiana, que explore, con los medios de la razón, los datos de la revelación: “No en vano imprimió Dios en la mente humana la luz de la razón” (*Aeterni Patris*, agosto 4 de 1879, *DS*, n.º. 3135). La misma razón es compartida por todos los hombres, y la sabiduría de los paganos los ha conducido también por sus propios medios a reconocer algunas verdades de la fe, a demostrar su existencia y a interpretar su sentido. “Todo lo que no es contrario a la ley natural, a la razón, al Evangelio, todo eso es verdadero, todo eso es justo y la fe no podría oponérsele” (Audiencia del 19 de mayo de 1879, citada por F. Gaboriau, 1992: 13). El método de la filosofía es, por lo tanto, requerido para llegar a la teología, para llegar a una inteligencia científica de la fe³. Sin embargo, el papa no se limita ni al elogio de la dignidad racional del hombre ni a recomendar la inserción del método filosófico en la formación teológica. No rehabilita la forma argumentativa de la escolástica, pero le prescribe un contenido. Desea reconocer una autoridad particular a la obra de Tomás, quien tuvo, según las palabras mismas de Cayetano, la inteligencia de todas las cosas. Así, él es, de lejos, “el príncipe y el maestro de los doctores escolásticos”, quien reunió los miembros dispersos de sus doctrinas, los presentó en un orden admirable y los aumentó con sus propias reflexiones. Al tiempo que reconoce la inserción de Tomás en las instituciones universitarias, este elogio lo arrebató a la particularidad de su historia y hace de él un modelo universal para la Iglesia. Frente al racionalismo laico de inspiración kantiana, la Iglesia sale del romanticismo. Ahora, ella tiene un sistema también racional, intemporal y universal, (lo que supondrá, como consecuencia paradójica, el arrebató a la orden dominica el monopolio de la interpretación tomista). Pero, precisamente, para mantenerse en un sistema universalista, León XIII se cuida de presentar como modelo la forma propia de la escolástica, a saber, la disputa: No se trata de proponer como modelo “lo que buscaron con demasiada sutileza” los doctores escolásticos. La Iglesia debe presentar un frente unido y sobre todo evitar las disputas de escuela. La neoescolástica ya no es precisamente la escolástica: ella toma la forma de un sistema⁴ y no de una dialéctica. La audacia, la invención, la sutileza, todo eso debe ser prohibido. El ideal agnóstico de la

³ Por la forma de la *philosophia christiana*, la encíclica cita a Clemente de Alejandría y a Agustín. Pero ¡no por su contenido!

⁴ La segunda edición del *Thomisme* de Étienne Gilson (1922) lleva como subtítulo: *Introduction au Systeme de Thomas d'Aquin*.

disputatio medieval es rechazado. Además de su aspecto positivo y ofensivo, la encíclica contiene una doble censura implícita: ella rechaza toda ocasión de disputa racional en el seno del pensamiento cristiano y no admite ninguna alternativa al modelo tomista. Uno puede incluso preguntarse si la *subtilitas* es una alusión al nombre de Duns Escoto, el doctor sutil por excelencia.

Ahora bien, ¿qué se sabe de la obra de Escoto en ese periodo? Después de numerosas ediciones parciales durante el Renacimiento, el franciscano Lucas Wadding publicó la primera edición completa de Escoto en 1639 (Sobre Wadding, véase Mooney, 1958). Ésta fue reeditada por Vivès en 1891-1895. La obra de Escoto contiene en ese momento doctrinas extremadamente contradictorias, textos que el editor mismo considera dudosos y extrañas repeticiones. Perspectivas cronológicas incompatibles no permiten imputar a una evolución esas distorsiones textuales. Sobre todo, la edición está acompañada en sus márgenes por un comentario continuo de los escotistas del siglo XVII, quienes se esfuerzan con una notable inteligencia por encontrar una coherencia sistemática en ese *patchwork*. La legendaria sutileza de Escoto es ampliamente debida a las acrobacias conceptuales que están obligados a hacer sus comentaristas frente a una edición tan lamentable. Por lo demás, el comentario es el resultado de la enseñanza de la época: él privilegia pues el diálogo con el tomismo contemporáneo, haciendo pasar al primer plano la obra de Cayetano. Como los comentaristas de Escoto tienen por tarea principal criticar a los comentaristas de Tomás, su interpretación da la impresión de que Escoto tiene por objetivo principal la crítica de Tomás de Aquino.

Los grandes intérpretes de Escoto son pues escotistas, lo que en ese momento quiere decir, franciscanos antitomistas. Y como, al mismo tiempo, la edición leonina comienza a aparecer, enmarcada por el comentario de Cayetano, el conflicto se prolonga y se repite indefinidamente. Algunas obras emergen de esta literatura oceánica, porque ellas confrontan sistemáticamente, acerca de cada cuestión teológica, la posición de Escoto y la de Tomás, en lugar de limitarse a refutar la una con la otra (Macedo, 1671; Juan de Rada, 1598). O, por el contrario, encontramos otra solución igualmente desastrosa, se busca borrar las diferencias con Tomás de Aquino, adoptar un punto de vista lenitivo, como también se hará en las notas de la edición crítica de San Buenaventura. Constantinus Sarnanus (1589) publica una conciliación de todas las controversias entre Tomás de Aquino y Duns Escoto. Léxicos escotistas están al servicio de todos los participantes en la

disputa (Varesio, 1690 y Fernández García, 1907). De todas maneras, la problemática de Escoto se halla afectada por esta forma de exposición. El modelo tomista se impone de tal manera a sus adversarios que los escotistas se ven obligados a producir una *Suma de teología* escotista, una suerte de antología que dispone los textos en el espíritu y siguiendo el plan de la *Suma* de Tomás de Aquino (Montefortino, 1900).

¿Cuál es la interpretación universitaria dominante durante la segunda mitad del siglo XIX sobre Escoto? Como toda la historia de la filosofía medieval en aquel momento, ella se inspira en el programa trazado por Victor Cousin: la problemática de la filosofía medieval se reduce enteramente al problema de los universales (de Libera, 1992: 258 ss.). Ahora bien, en el conflicto entre nominalistas y realistas, el lugar de Escoto es simple. Es el del realismo extremo, como lo afirma Hauréau. Escoto, al evitar el Caribdis del nominalismo, cae en el Escila del realismo: “El escollo peligroso y temible, sobre el cual han fracasado todos los sistemas realistas, es la substitución arbitraria del orden real por el orden conceptual, y de la voluntad divina por el pensamiento humano” (Hauréau, 1850: 315). La oposición está perfectamente construida: “Las premisas importan mucho más que el resto. En Santo Tomás ellas son peripatéticas; en Duns Escoto ellas son platónicas” (Hauréau, 1850: 350). Platón contra Aristóteles, ahí tenemos el fresco de Rafael transpuesto a la Edad Media. Todavía aquí, la simetría tiene sus exigencias: el realismo de Escoto debe pues dirigirse frente al “nominalismo de Santo Tomás” (Hauréau, 1850: 351) (sic). La cima de la escuela franciscana tiene como contraparte al gran doctor dominico: “La proposición alrededor de la cual se distribuyen, en un orden también regular, todos los teoremas de Duns Escoto, es diametralmente contraria a aquélla de la que procede y aquélla a la que conduce todo el sistema de la escuela dominica; es, en efecto, la tesis realista bajo su forma más rigurosa y temeraria” (Hauréau, 1850: 351). En efecto, Escoto sólo se opone a Tomás porque el sistema franciscano se opone al sistema dominico. Y el primero se opone al segundo porque Platón se opone a Aristóteles, es decir, el realismo al nominalismo. Bello paralelo en distintos grados, ¡bello retablo para una capilla barroca! Puesto que no se le hace a la filosofía medieval ninguna pregunta distinta a la del realismo y a la del nominalismo, no hay otra respuesta fuera de esta alternativa.

Esta problemática tiene un corolario: “Aquí no se trata de tener consideración para definirla [...]: la filosofía natural de Duns Escoto es

el espinozismo antes de Spinoza” (Hauréau, 1850: 351). En efecto, la tesis es ¡escasamente considerada! Sin embargo, ella tiene un antecedente tradicional sobre el cual todos los intérpretes se apoyan.: “Digo que el espinozismo sólo es una extensión de aquel dogma (*universale a parte rei*), pues, según los discípulos de Escoto, las naturalezas universales son indivisiblemente las mismas en cada uno de sus individuos. [...] He aquí justamente la ilusión de los espinosistas. [...] El atributo, afirman, no difiere de la sustancia a la que conviene” (Bayle, 1697: 24). Hauréau, siguiendo a Bayle, y suponiendo un paralelismo entre el orden de las cosas y el del concepto, ve en su defensa de la univocidad una forma de panteísmo y hace de Escoto un precursor de Spinoza. Todo es claro: sólo hay una pregunta, la de los universales; y la respuesta de Duns Escoto es el realismo extremo. Puesto que es la misma respuesta de Spinoza, ambos tienen la misma filosofía. CQFD, como habría dicho el mismo Spinoza. Aparentemente, esto habría valido a Escoto una mención elogiosa de Hegel (1978: 1102) y de Marx. En el dominio de las hipótesis historiográficas, Rousselot se arriesga y da el paso: “Me parece irrefutable que la metafísica de Guillermo de Champeaux y de Duns Escoto, independientemente de su parte de verdad, no murió con ellos, y que tuvo su continuación en la filosofía moderna [...] Yo creo firmemente que Spinoza leyó a Duns Escoto tanto como Descartes” (1842: 17).

Ese Duns Escoto es pues el producto de una problemática proyectada sobre los autores y éstos deben responder por razones de simetría, lo que otorga a Duns Escoto un lugar trazado por adelantado, en una historia *a priori*. Sometido al Viollet-le-Duc de la filosofía, el pensamiento de Duns Escoto se volvió una alegoría de la razón pura. Esta forma de la filosofía medieval, como la blancura de las catedrales, las mazmorras de los castillos y el canto gregoriano, es una pura reconstrucción del siglo XIX.

2. La exhumación: 1908-1938

UN NUEVO DUNS ESCOTO, EL AUTOR, SERÁ EXHUMADO POR RAZONES paradójicas. Los franciscanos comprendieron que su causa no podía triunfar si ella se mantenía como la causa de un partido o una orden particular. Por ello, para el sexto centenario de la muerte de Duns Escoto, en 1908, es el general de los dominicos quien presenta la causa de beatificación a través de una carta postulatoria —según Zavalloni (1992), de donde extraigo todas mis informaciones sobre el proceso de beatificación de Escoto y el nacimiento

de la Comisión Escotista—. La era del conflicto entre las dos órdenes parece terminada.

Sin embargo, muy pronto, los tres censores ofrecen su veredicto: el principal obstáculo para la causa de beatificación de Juan Duns Escoto es su obra. No se puede ni siquiera decidir acerca de la ortodoxia de su doctrina en tanto que no se esté seguro de conocerla verdaderamente y en su totalidad. Los censores prescriben pues investigar sus obras y hacer un catálogo preparatorio para su edición crítica. Sobre todo, parece que Escoto enseña numerosas cosas contrarias a la enseñanza de Santo Tomás. Ahora bien, Tomás de Aquino es la mejor expresión de la fe cristiana. Por lo tanto, Duns Escoto enseña algunas proposiciones que son contrarias a la fe. En esta ideología monolítica promovida por León XIII, todo es igualmente importante, la fe y la inteligencia que se tiene de ella, allí no hay lugar ni para la disputa ni para la pluralidad de interpretaciones.

Los franciscanos deben por lo tanto librarse a una doble tarea de edición e interpretación de Escoto, para reconocer lo que está bien y mostrar en qué aspectos su pensamiento no es contrario a la doctrina de la Iglesia. En 1927, el capítulo general de Asís pide a Ephrem Longpré crear una sección escotista en Quaracchi, que vendrá a agregarse a la sección buenaventuriana existente.

Algunos textos no auténticos son restituidos a sus autores. La *Gramática especulativa* es atribuida a Tomás de Erfurt (Grabmann, 1926), el *De rerum principio* a Vital de Four, las *Conclusiones sobre la metafísica* a Gonzalo de España, el *Comentario de la metafísica* a su alumno Antonio Andrés, las *Cuestiones reunidas* a Nicolás de Lira y Guillermo de Alnwick (salvo la primera), las *Cuestiones sobre la física* a Marsilio de Inghen, las *Cuestiones sobre los segundos analíticos* a Juan de Cornouailles. Al comienzo, el estatuto de los *Theoremata* es discutido. No obstante, la crítica interna llevada a cabo por Étienne Gilson, al mismo tiempo que la crítica externa de Carlo Balic, conducen a reconocer su autenticidad.

Al mismo tiempo, las interpretaciones de historiadores universitarios se multiplican. Incluso, si ellas son, en ocasiones, la proyección de los conflictos contemporáneos, desplazan los problemas de interpretación y arrebatan el monopolio de la interpretación de Escoto a la orden franciscana.

Sobre todo, se descubren huellas del escotismo antes de Escoto: muchas de las pretendidas tesis originales se explican y alcanzan su justa medida si se estudian comparándolas con las obras de la escuela franciscana publicadas entonces por Quaracchi⁵.

Sin embargo, la interpretación se hace en función de las principales etiquetas conocidas entonces en filosofía y teología. La imputación de *nominalismo* se encuentra ya en Prantl (1867: 233): Escoto habría acentuado demasiado la importancia del singular a expensas del universal. También, se ha dicho exactamente lo contrario, ya lo hemos visto, es decir, que Escoto sostenía un *realismo excesivo*. Ya Maurice de Wolff había hecho justicia a Escoto frente a esta acusación —“Toda forma substancial es principio de una determinación intrínseca de la materia, pero no necesariamente de toda su determinación” (Wulf, 1905: 399-401). Además, el *De rerum principio*, que sostiene lo esencial de esa interpretación (Hauréau, 1850: 198-229, cita la q. 9, n° 1), no es de Escoto, sino de Vital de Four —como lo sospecha Mingès (1930: 100)—.

Se ha hablado de un “*voluntarismo*”, calificado de “indiferentismo” o, aun, de un “indeterminismo excesivo” de la voluntad en Duns Escoto, que lo acercaría a Descartes (Kahl, 1886: 90-105). Los historiadores reaccionan mostrando que su obra subraya ciertamente, mucho más que la de Tomás de Aquino, la libertad fundamental de la voluntad, que no consiste simplemente en la adhesión a lo que le presenta el intelecto como lo mejor. La voluntad es, en efecto, libre frente a todo objeto, incluso frente a la evidencia infinita de la bondad divina. Sin embargo, en tanto que naturaleza, ella se inclina naturalmente hacia el bien. Su libertad es una libertad fundamental, capaz indiferentemente del bien o del mal, pero finalizada, orientada hacia el bien. Alcanzar la beatitud por la voluntad supone precisamente que uno pueda conocer a Dios por una ciencia intelectual.

En términos más generales, se ha supuesto que el pensamiento de Escoto introducía una separación y un conflicto entre filosofía y teología (Pluzanski, 1888: 197). Algunos comentaristas alemanes comprendieron que la teología

⁵ Guillermo de Ware, Pedro de Juan Olieu, Mateo de Aquasparta, Roger Marston. Hay que agregar a esta lista las ediciones de Juan Peckham (1918), Gautier de Brujas (1928), Vital de Four (1927). Véase Mingès, (1917-1918, 1919).

era una ciencia práctica en el mismo sentido en el que Kant afirmaba que la única metafísica posible después de la *Crítica* era la metafísica de las costumbres. Así, las verdades teológicas no deberían provenir de la investigación dialéctica de las fuentes de la revelación, sino solamente de una experiencia religiosa interior, a partir de afecciones singulares. El doctor sutil se convierte entonces en el Kant o el Schleiermacher del siglo XIII (Kahl, 1886: 79; Seeberg, 1900: 113 ss., 123 ss., 545 ss.). A lo que otros historiadores replican: con esta interpretación simplemente se confunde la constitución intelectual de la ciencia teológica ‘en el estado de la vida presente’ y su destino final que es la beatitud en el más allá (Minges, 1930: 513). Longpré reunió todas esas críticas he hizo justicia (1924) —que es, en especial, una crítica en regla a Landry (1922)—.

La interpretación de Heidegger amerita una mención particular. Para un discípulo de Brentano y de Husserl, es una decisión original la idea de consagrar una tesis de habilitación al *Tratado de las categorías y a la significación según Duns Escoto*. Allí se encuentra el proyecto de conducir el neokantismo de la generación precedente hacia una nueva metafísica, proyecto cuyo éxito implicará por lo demás el abandono del proyecto metafísico. La notable interpretación de Heidegger presenta con pasión un análisis de las estructuras del lenguaje que no debe nada a una proyección del sujeto; sino que siempre permanece orientada por la estructura misma del objeto de pensamiento (De Gandillac, 1952: 337, n° 2). El sentido del ser se despliega en las dimensiones trascendentales y categoriales del lenguaje. Vemos cuán grande será, más tarde, la deuda de Heidegger con Escoto, incluso en su empresa de superación de la metafísica. Sin embargo, es notable constatar, que en la línea de la filosofía neoescolástica, Heidegger jamás considera a Escoto como un teólogo, sino siempre como un filósofo. La Edad Media sólo es pensada al estilo de Hegel, como un período en el que la liberación del sujeto aún no se ha efectuado. Algunas alusiones a la mística alejan inmediatamente la posibilidad de que exista algo así como una racionalidad teológica (Heidegger, 1972).

En todos estos análisis, el vals de las etiquetas tuvo el mérito de multiplicar los puntos de vista, los problemas, y condujo precisamente a mostrar su total inadecuación. Los intereses teóricos en conflicto multiplican los problemas y complican la interpretación. Los verdaderos rasgos del pensamiento de Escoto comienzan a establecerse y únicamente sus obras auténticas son objeto de interpretación. Escoto tiene ahora, además de

Tomás de Aquino, otros interlocutores, en particular la teología franciscana que comienza a redescubrirse. Las posiciones de los tomistas, que continúan viendo un error en el pensamiento de Duns Escoto, comienzan a ponerse en perspectiva gracias a la investigación histórico-crítica.

3. La rehabilitación: 1938-1952

EN 1938 LA EDICIÓN DE ESCOTO TOMA UN GIRO DECISIVO. Carolo Balic, joven croata formado en Lovaina, combate ferozmente las decisiones tomadas por Longpré (los principios a seguir se exponen en Balic, 1927 —publicado sin el nombre del autor debido a un diferendo con la Universidad de Lovaina—. Véase también Balic, 1945). Hubo que reunir en Roma una comisión de expertos para escoger entre las dos ópticas. Longpré quería seguir el orden cronológico de las obras para editarlas. Balic argumentaba que era imposible conocer ese orden y, por tanto, que había que partir de las obras más importantes y más seguras para datar las otras. Longpré quería hacer un trabajo rápido y repartir entre sus colaboradores las partes a editar. Balic deseaba llevar a cabo un trabajo de equipo, donde todos tuvieran conocimiento de los problemas que cada miembro del equipo enfrentaría. Longpré deseaba hacer diferentes ediciones de las distintas versiones del comentario al libro de las *Sentencias*. Balic subrayaba que éstas eran variantes de los mismos textos, pero reconocía que la situación era tan complicada que habría que proponer normas específicas para el caso de Escoto, con el fin de que una sola edición contuviera todas las variantes, incluso en los casos en las que ellas fueran enormes. Balic sale victorioso de la confrontación y es nombrado presidente del equipo, que se instala en la universidad Pontificia de los franciscanos, en el *Antonianum*, bajo el nombre de Comisión Escotista (Bérubé, 1986). Ésta tiene un doble objetivo: promover la causa de la beatificación de Escoto y elaborar la edición crítica de sus obras.

Se censan todos los manuscritos existentes en el mundo, se hacen microfilms, se clasifican por familias y luego se transcriben. El método se pone a prueba en una antología que se ocupa precisamente de la teología marial de Duns Escoto (Balic, 1954). Evidentemente, la elección tiene un alcance tanto político como científico.

En el curso de sus investigaciones, el padre Balic descubrió una versión autónoma y sin duda anterior al comentario de las *Sentencias*,

desconocida por la edición Wadding, la *Lectura*. Ella será editada paralelamente al texto definitivo, la *Ordinatio*, cuyo primer volumen aparece en 1950, confirmando el pasaje a una lectura histórico-crítica. Una larga *disquisitio historico-critica* permite establecer la elección exacta de las obras de Duns Escoto. Un principio de la edición crítica y una bibliografía escotista completan el conjunto. No menos de once obras presentes en la edición Wadding son descartadas como inauténticas. El Comentario de las *Sentencias* es depurado, en la medida de lo posible, de todas las interpolaciones introducidas por estudiantes. Las *Reportationes* deben estudiarse con cierta desconfianza pues contienen la huella de las intervenciones de los auditores de Escoto. Los estudios de los miembros de la Comisión Escotista muestran que las objeciones teológicas del censor son, de hecho, atribuidas a las obras inauténticas y que, por tanto, ya no se puede sospechar de la ortodoxia doctrinal de Escoto. El principal logro de este período consiste en poner en evidencia el hecho de que el adversario o el compañero permanente del pensamiento de Escoto es Enrique de Gante, cuya *Suma de cuestiones ordinarias* está permanentemente a la vista de Escoto. Entre Tomás de Aquino y Duns Escoto se desliza una generación; y hay que reconocer una profunda mutación problemática, en la que las doscientas diecinueve tesis condenadas en 1277 tuvieron un gran papel; de éstas, por lo demás, sólo un tercio incumbe a la obra de Tomás de Aquino.

Gilson aprovecha la invitación que le hace Balic, para hacer en Roma una gran conferencia sobre los estudios escolásticos, que es un verdadero proyecto metodológico de estudios medievales. Éste puede resumirse en dos eslóganes: regreso a la historia (contra el espíritu de sistema y las oposiciones de escuela) y regreso a la teología⁶.

Desde el punto de vista hermenéutico, este período es el del redescubrimiento de la originalidad propia de Escoto, pero aún evaluado con referencia a la obra de Tomás de Aquino. Este período se cristaliza en tres rasgos:

Primer rasgo: aunque Duns Escoto es un teólogo, su pensamiento compete a la filosofía cristiana. Aquí encontramos la célebre controversia,

⁶ Estudié el alcance de esta conferencia en La détermination théologique de la métaphysique (Duns Scot). En *L'actualité d'Étienne Gilson*. Colloque du Collège de France, octobre 1992.

sobre la que no me extenderé, lanzada por Émile Bréhier en la Sociedad Francesa de Filosofía.

Segundo rasgo: interpretar a Duns Escoto es, siguiendo la máxima de Schleiermacher, comprender a un autor mejor que lo que él mismo se comprendió. Así, en 1952, Étienne Gilson eligió presentar una *Introducción* filosófica, es decir, ni histórica ni teológica, a las *Posiciones fundamentales* de Duns Escoto⁷. Gilson reconoce desde el comienzo los límites de su empresa: “Tratar de comprender las posiciones fundamentales del Doctor sutil no consiste en lo absoluto en situarlo en su tiempo (¡sic!)”. Sin embargo, inmediatamente agrega, consciente de la enormidad de esa afirmación: “El interés del filósofo no puede en este caso no perjudicar (*faire tort*) la verdad de la historia. Duns Escoto dialogó con muchos teólogos, de los cuales puede afirmarse que Enrique de Gante era su interlocutor predilecto. Para él, Enrique era más importante que Tomás; para nosotros, y en sí, es verdadero lo contrario” (Gilson, 1952: 10). Esta tesis contiene cuatro presupuestos: *a.* la historia, investigación (*recherche*) sobre la verdad de los textos y la filosofía, búsqueda (*quête*) del sentido verdadero, se afrontan hasta “hacerse injusticia” (*se faire tort*); *b.* el intérprete más pertinente no es el historiador sino el filósofo⁸; *c.* para éste, Tomás de Aquino es más importante que Enrique de Gante; *d.* en sí, para la filosofía como rememoración intemporal del sentido, la elección es la misma (Boulnois, 1989: 348).

Tercer rasgo: Duns Escoto aún es interpretado filosóficamente por comparación a Tomás de Aquino, cuando comienza a descubrirse que Escoto no tuvo ninguna relación histórica determinante con Tomás. Se construye pues un diálogo de sordos, en el que Tomás de Aquino tiene necesariamente la primera y la última palabra. Por lo tanto, la historia de la filosofía se presenta como un declive, como una decadencia respecto a la

⁷ Esta obra ya estaba escrita cuando el primer volumen de la edición crítica fue publicado: véase La *nota bebe* (N. B.) de la página 675. Sin embargo, Gilson agregó (¿a las pruebas de imprenta?) las referencias al texto de la edición vaticana (véase página 12, n.º. 2). La interpretación aún se inscribe, por tanto, en el período precrítico del escotismo —y en su primera nota Gilson menciona la *Suma teológica* de Jerónimo de Montefortino (página 11, n.º. 1)— mientras que las referencias pertenecen al período crítico.

⁸ Corrijo el orden del texto francés: “l’interprète le plus pertinente n’est pas le philosophe mais l’historien”, pues contradice el sentido del texto y de la crítica dirigida a Gilson. Nota del traductor.

cima supuestamente constituida por Tomás de Aquino. Ya desde *L'Être et l'essence*, Gilson introduce esta tesis. Con sobrada razón, su primera frase es célebre: “Todos los fracasos de la metafísica provienen del hecho de que los metafísicos han remplazado el ser, como primer principio de su ciencia, por uno de los aspectos particulares del ser estudiados por las diversas ciencias de la naturaleza” (1972²: 9; Gilson, 1937: 136). Hay que comparar esta proposición con la conclusión del capítulo dedicado a Duns Escoto. En efecto, allí observa Gilson: “He aquí la que parece ser la conclusión última a la que conduce la esencialización integral del ser. De tal modo se presenta la existencia como un simple apéndice de la esencia, que la esencia del ser para sí mismo ya no incluye inmediatamente en su noción su propio acto de ser” (1972²: 143). La conclusión no es explícita pero recorre toda la obra: Duns Escoto, por su misma originalidad, es el causante del fracaso de la metafísica. En la historia teleológica de la metafísica, Duns Escoto es responsable de una decadencia o de un malentendido, en todo caso de un fallo de la metafísica: con él, la metafísica no habría logrado alcanzar su esencia, la que se realizaba, sin embargo, en Tomás de Aquino. Observamos entonces a Gilson, interrogándose por los extraños motivos del “olvido del ser”. A pesar de algunos malentendidos —comenzando por el del mismo Gilson: “el ser del ente se llama Dios” (1972²: 372); “la angustia frente al ser puro quizá sólo sea otro nombre del temor de Dios” (1972²: 375)— éste no debe confundirse con el olvido del ser heideggeriano. Se trata simplemente de la pérdida del sentido del acto de ser tomista. La última palabra será finalmente que se trata de una evidencia que ciertos intelectos pueden alcanzar y otros no. La disolución de la síntesis tomista no estaba en germen en su propia estructura, solamente se debe al genio propio de ciertos intelectos, como el de Escoto, que “ve” el ser como esencia, en lugar de verlo como acto de ser. Gilson se ve obligado a retomar una cierta intuición del ser, lo que es por lo menos paradójico, cuando se conoce su hostilidad hacia Maritain respecto a ese punto.

4. La consagración: 1952-1993

LA EDICIÓN CRÍTICA PROSIGUE SU CURSO REGULARMENTE: MUY PRONTO habrán sido editados doce volúmenes⁹. Los estudios escotistas alcanzan su velocidad de

⁹ Los volúmenes VIII y XIX están en prensa: *Ordinatio* II, d. 4-44 y *Lectura* II, d. 7-44. (El volumen VIII apareció finalmente en 2006. Y desde la publicación original de este artículo

crucero. La celebración del séptimo centenario del nacimiento de Escoto dio lugar al primer congreso escotista internacional, en 1966: el congreso de Oxford-Edimburgo. Las investigaciones científicas, conducidas a partir de los textos establecidos por la Comisión Escotista, han dado lugar a ocho volúmenes de actas. Duns Escoto fue proclamado beato en 1992. Este es el término de los esfuerzos de la Comisión Escotista y la consagración de Duns Escoto, en todos los sentidos del término.

¿Qué hay de nuevo en el plano de la interpretación? El problema del olvido del ser obliga finalmente a los intérpretes a historizar la historia de la metafísica. En efecto, habrá que comparar y hacer converger las dos grandes interpretaciones de la metafísica del siglo XX: la de Gilson y la de Heidegger. Sólo una comparación histórica puede eliminar el equívoco sobre el olvido del ser. Para Heidegger, toda la filosofía occidental desde su origen ha perdido el sentido del ser y, por ello, es metafísica. El olvido del ser conduce necesariamente esta metafísica hacia una constitución onto-teológica. Para Gilson, por el contrario, la pérdida del sentido del ser adviene después de Tomás de Aquino, quien conoció el acto de ser subsistente y lo identificó con Dios. Esta metafísica del Éxodo es una pieza maestra de la “filosofía cristiana” y no amerita en absoluto ser condenada como onto-teología.

Sólo había un medio para solucionar el diferendo entre los dos adversarios: la verificación histórica. La interpretación del sentido no se opone al estudio historicista de las causas: explicar más es comprender mejor. Esta tarea fue llevada a cabo de manera notable por los trabajos de Zimmerman (1965), quien hizo una pregunta simple a los principales doctores escolásticos: ¿cuál es el objeto de la metafísica? Los trabajos de Honnefelder (1979; 1990) y de Courtine (1990) profundizaron aún más las dimensiones del problema en Escoto, Suárez y Wolff (Sobre estas dos últimas obras véase Boulnois, 1992). A esta lista, hay que agregar la interpretación de Muralt (1991). En esta historia, Duns Escoto tiene un

han aparecido también los volúmenes IX, *Ordinatio* III, d. 1-17 en 2006; X, *Ordinatio* III, d. 26-40 en 2007; XI, *Ordinatio* IV, d. 1-7 en 2008; XII, *Ordinatio* IV, d. 8-13 en 2010; XX, *Lectura* III, d. 1-17 y XXI, *Lectura* III, d. 18-40 ambos en 2003. Por su parte el *Fransican Institut* de la Universidad de San Buenaventura en Buffalo, publicó entre 1999 y 2009, cinco volúmenes con la *Opera philosophica* de Duns Escoto, que recogen sus comentarios a la obra de Aristóteles). El paréntesis es del traductor.

lugar eminente, puesto que resulta ser el primero que afirma que el sujeto de la metafísica es el ser en tanto ser, y que Dios está incluido en ese sujeto. En este sentido, se puede decir que Duns Escoto inaugura la metafísica como onto-teología. Se tiene pues un lugar de cruce de caminos para todos los intérpretes de la filosofía medieval: es en la obra de Duns Escoto que se buscan los orígenes de la metafísica moderna.

Con los resultados de la investigación histórica, tanto Heidegger como Gilson resultan perdedores. Heidegger, porque la determinación de la metafísica como onto-teología no resulta pertinente para la totalidad de la historia de la metafísica. En un sentido preciso, ya presente en Kant, este concepto significa que Dios es alcanzado en el concepto de ser que lo incluye. Esto puede verificarse para el caso de la metafísica escotista. Pero precisamente, antes de Escoto, para la tradición medieval de la participación, Dios es causa del ser participado de las criaturas, no está incluido en ellas y las trasciende. La teología neoplatónica de la participación no es una onto-teología. Zimmerman no sólo muestra que la ontología moderna comienza con Escoto, él revela sobre todo que el pensamiento medieval conoce una multiplicidad de figuras posibles de la metafísica, que no corresponden a la onto-teología. Ésta es la excepción con un gran porvenir, pero no la regla. Las pretensiones de Gilson también son desestimadas por este análisis, que permite mostrar que fue Escoto el primero en realizar la metafísica como ciencia. Al superar la aporía de la equivocidad de los significados del ser, dio a la metafísica un objeto único, conocido bajo un concepto distinto. Lejos de perder su sentido metafísico, Duns Escoto inaugura una definición rigurosa de la metafísica como ciencia. Esta definición se impondrá en la época moderna. Sin duda, Escoto restringió el alcance de la lógica platónica de la participación causal de las criaturas a Dios. Pero, en contrapartida, ahora es posible preguntarse si el pensamiento de Dios efectivamente pertenecía a la metafísica antes de Escoto.

En adelante hay que abandonar toda referencia a Tomás de Aquino, que sólo puede perjudicar la interpretación de ambos términos de la comparación. En lugar de construir una comparación abstracta entre Tomás y Escoto, se les percibe bañados por una misma corriente: la historia de las teologías medievales. Ésta introduce un tercer término, una continuidad que les es común. Al mismo tiempo, esta historia hace remontar al pasado las razones de su divergencia: la pluralidad de escuelas y de influencias permite pensar una diversidad legítima de posiciones que no se reduce a un sentido de la historia.

Sus respectivas obras se reinscriben en la infinita reapropiación de las disputas, de las autoridades y de las argumentaciones. Es por ello que los intérpretes privilegian el *Comentario a las Sentencias*, cuya originalidad se inscribe en una tradición común a todos los escolásticos desde Pedro Lombardo y se apoya en un conjunto de argumentos desarrollados a partir de su obra. El escotismo ya no aparece como la decadencia del tomismo, sino como la más alta expresión de la teología franciscana después de las condenaciones de 1277. El pensamiento de Escoto se presenta entonces como una posición no menos dotada de sentido que el tomismo ni opuesta, ni degradada, sino diferente.

Mostrar cuáles son las condiciones de posibilidad de la ontología, implica al mismo tiempo manifestar sus límites. Es confesar en un solo gesto que toda la historia de la filosofía, y con mayor razón de la teología, no se reducen a la onto-teología. Se reconoce entonces que si Duns Escoto es el primero en construir una metafísica como onto-teología, es precisamente porque pretende tener un punto de vista trascendental respecto a ella: el de una teología de la caridad, cuya ontología sólo es una pieza necesaria, pero particular. Desde esta perspectiva, la metafísica ya no aparece como la cuestión última. Y en último término, nuestra relación con Dios no pertenece al orden del conocimiento intelectual, sino a la unión por la caridad. La pregunta fundamental no es la de la metafísica como ciencia, sino la de la teología.

Sin embargo, esta pregunta pertenece a las preguntas racionales que el filósofo está en el derecho de hacerse. En efecto, la teología de Escoto permite proponer, con Vignaux, una teoría de los “estados de la razón”: la razón en su ejercicio teológico, es decir, en la esfera de influencia de la fe, alcanza el máximo de su esencia racional, dándole a conocer fenómenos insospechados, mientras que la razón tal como la han practicado los filósofos, que no tienen el apoyo de la revelación cristiana, no llega a conocer de hecho todo lo que ella podría sin embargo conocer de derecho.

Es imposible no estar en desacuerdo con ciertos principios del filósofo Aristóteles, cuando ponen en marcha una visión pagana del mundo. La actitud dialéctica del teólogo que acepta los principios del filósofo no es admisible para Escoto. Los filósofos se dirigen a un estado de la razón que ahora está cumplido, el del paganismo, el de la razón reducida a lo sensible y el de una historia anterior a la revelación de la salvación en Jesucristo. El teólogo no tiene pues porqué inspirarse en esa filosofía. Para filosofar

de verdad hay que superar a los “filósofos”, y alcanzar por la razón lo que la teología alcanza por la fe. Esto no implica limitar los poderes de la filosofía, sino por el contrario hacerla avanzar más lejos de lo que han conocido los filósofos. La teología no está en conflicto con la filosofía, ni simplemente se halla yuxtapuesta a ella, las dos disciplinas se articulan y se compenetran. Según un principio constante en la obra de Escoto, lo que la naturaleza da a la inteligencia, la gracia lo confirma.

Las investigaciones actuales se orientan pues hacia una búsqueda acerca del estatuto de la teología: ¿la decisión de constituir una metafísica como ciencia de la ontología pertenece a la constitución de conjunto de la teología? ¿Por qué la teología ha tomado esta forma? ¿Cuál es el pliegue particular de la teología que hace surgir la ontología como un espacio autónomo? Estas son algunas de las preguntas que aún tenemos que explorar.

Esta breve historia manifiesta una extrañeza: el conocimiento científico de la obra de Escoto ha progresado en proporción directa a la hagiografía. Puesto que la apuesta teórica es inseparable de la apuesta política que la subtiende, no es posible separar el surgimiento de una lectura crítica de Escoto del renacimiento de su autoridad.

En materia histórica, nuestro conocimiento de la verdad se construye a partir de un error indefinido, incansablemente rectificado. El primer error proviene de una recepción necesariamente partisana del acontecimiento. Este fue, evidentemente, el caso de los primeros miembros de la escuela tomista, sorprendidos por el surgimiento de la escuela escotista. También fue el caso de las primeras lecturas no escolásticas, suscitadas por los acercamientos con el pensamiento contemporáneo. Las rectificaciones sucesivas se imponen, sin embargo, con la distancia. La interpretación, dictada por una posición parcial e insuficientemente informada, se modifica gracias a los nuevos descubrimientos sobre las causas y las consecuencias del acontecimiento, pero sobre todo porque la interpretación ya no está orientada por la misma problemática o comprometida con las mismas luchas.

De regreso de los infiernos donde lo mantenía el enfrentamiento entre las escuelas, arrancado al “escotismo”, el pensamiento de Escoto brilla, invisible, como un sol negro, sobre las cuestiones fundamentales de nuestra época. Hoy ocupa un lugar raramente percibido, pero central,

en las controversias contemporáneas, sobre la estructura de la metafísica, sobre su superación en una meditación de la caridad y sobre la importancia de la teología para comprender la génesis de nuestro presente.

Referencias

- BALIC, C. (ed.). (1954). *Iohannes Duns Scotus, doctor immaculatae conceptionis*. Roma: Academia Mariana Internationalis.
- BALIC, C. (1945). *De critica textuali scholasticorum scriptis accommodata*. Roma: Scuola tipografica Pio X.
- BALIC, C. (1927). *Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les Quatre livres des Sentances, étude historique et critique*. Louvain: Bureaux de la Revue.
- BAYLE, P. (1697). Abailard. *Dictionnaire historique et critique*, t. I. Rotterdam: s.e
- BÉRUBÉ, C. (1986). Efreim Longpré et Charles Balic éditeurs de Duns Scot. *Collectanea franciscana*, 56(3-4), 249-278.
- BOULNOIS, O. (1994). Métaphysique: le tournant? *Les Études philosophiques*, (4), 555-564.
- BOULNOIS, O. (1989). Analogie et univocité selon Duns Scot: La double destruction. *Les Études philosophiques*, "L'analogie", (3-4), 347-369.
- COMISSIO SCOTISTICA. (1951). *Nuntia Scotistica: An. III-XII: 1940-51 ad Capitulum generale Ordinis Fratrum Minorum A. D. 1951 Assisii celebrandum delata*. Ratio criticae editionis operum omnium I. Duns Scoti. Rome: Commissio Scotistica.
- COURTINE, J.-F. (1990). *Suárez et le système de la métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- DENZINGER-SCHÖNMETZER. (1965). *Enchiridion symbolorum*. Adolf Schönmetzer (ed.). Barcelona y Friburgo: Herder.
- IOANNIS DUNS SCOTI. (1639). *Opera Omnia*. L. Wadding (ed.). 12 vols. Lyon: Durand. Reprint: Hildesheim: Georg Olms, 1968.
- IOANNIS DUNS SCOTI. (1891-1895). *Opera omnia*. 26 vols. Paris: Louis Vivès. Reprint: Westmead, Franborough, and Hants: Gregg International Publishers, 1969.
- IOANNIS DUNS SCOTI. (1973). *Opera omnia*, vol. 7. C. Balić, C. Barbarić, S. Bušelić, B. Hechich, L. Modrić, S. Nanni, R. Rosini, S. Ruiz de Loizaga, y C. Saco Alarcón (eds.). Ciudad del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, [Ordinatio II, dist. 1-3.].
- FERNANDEZ GARCÍA, M. (1907). *Lexicon scholasticum*. Quaracchi.

- GABORIAU, F. (1992). *Saint Thomas d'Aquin: penseur dans l'Eglise*. Paris: Fac.
- GANDILLAC, M. de. (1952). Duns Scot et la via antiqua. En A. Fliche y V. Martin (eds.), *Histoire de l'église*. t. XIII. Paris: Bloud & Gay.
- GILSON, É. (1972²). *L'Être et l'essence*. Paris: Vrin.
- GILSON, É. (1952). *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris: Vrin.
- GILSON, É. (1937). *The Unity of Philosophical Experience*. Nueva York: Scribner's.
- GILSON, É. (1922). *Le Thomisme, Introduction au Systeme de Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin.
- GRABMANN, M. (1926). *Mittelalterliches Geistesleben, Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*. München: Hueber.
- HAURÉAU, B. (1850). *De la philosophie scolastique*, t. II, Paris: Pagnerre.
- HEGEL, G. W. F. (1978). Leçons sur l'histoire de la philosophie, t. V: *La philosophie au Moyen Age*, Paris: Vrin.
- HEIDEGGER, M. (1972). Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus. En *Frühe Schriften* (131-353). Francfort-sur-le-Main: V. Klostermann.
- HONNEFELDER, L. (1990). *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant - Peirce)*. Hamburg: Meiner.
- HONNEFELDER, L. (1982). Die Rezeption des scotischen Denkens im 20. Jh. *Theologische Realenzyklopädie*, 9, 232-240.
- HONNEFELDER, L. (1979). *Ens in quantum ens: Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand des Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Second edition. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters (Neue Folge) 16. Münster: Aschendorff.
- KAHL, W. (1886). *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes*. Estrasburgo: K. J. Trübner.
- LANDRY, B. (1922). *Duns Scot*. Paris: F. Alcan.
- LIBERA, A. de. (1992). Retour de la philosophie médiévale? *Le Débat*, (72), 242-260.
- LONGPRÉ, E. (1924). *La philosophie du bienheureux Duns Scot*. Paris: Librairie S. François d'Assise.
- MACEDO. (1671). *Collationes doctrinae S. Thomae et Scoti*. Patavii: typis & sumptibus Petri Mariae Frambotti.

- MINGES, P. (1930). *Ioannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica: quoad res praecipuas proposita et exposita*. Claras Aquas: ex typographia Collegii S. Bonaventurae.
- MINGES, P. (1919). Skotistisches bei Richard de Mediavilla. *Theologische Quartalschrift*, 100, 269-304.
- MINGES, P. (1917-1918). Skotistisches bei Richard de Mediavilla. *Theologische Quartalschrift*, 99, 60-79.
- MONTEFORTINO, H. de. (1900). *Venerabilis Ioannis Duns Scoti Doctoris Subtilis Summa Theologica*. 6 vol. Roma: s.e.
- MOONEY, C. (1958). The writings of father Luke Wadding, O. F. M. *Franciscan Studies*, 18, 225-239.
- MURALT, A. de. (1991). *L'enjeu de la philosophie médiévale, Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*. Leyden: Brill.
- PLUZANSKI, E. (1888). *Essai sur la philosophie de Duns Scot*. Paris: E. Thorin.
- PRANTL, C. (1867). *Geschichte der Logik im Abendlande*. t. III. Leipzig: S. Hirzel.
- RADA, J. de. (1598). *Controversiae Theologicae inter S. Thomam et Scotum*. Venise: s.e.
- ROUSSELOT, X. (1842). *Études sur la philosophie du Moyen-Âge*, vol. III. Paris: Jourbert Libraire Éditeur.
- SHÄFER, O. (1953). *Bibliografia scotistica*. Roma: s.e.
- SARNANUS, C. (1589). *Conciliatio dilucida omnium controversarum quae in doctrina duorum summorum theologorum s Thomae et subtilis Scoti passim leguntur*, Rome: s.e.
- SEEBERG, R. (1900). *Die Theologie des Iohannes Duns Scotus*. Leipzig: Dieterich.
- VARESI, C. de. (1690). *Promptuarium scoticum*, vol I. Venise: Typis & expensis A. Poleti.
- WULF, M. de. (1905). *Histoire de la philosophie médiévale*. 2e éd., Lovaina: Institut supérieure de philosophie.
- ZAVALLONI, R. (1992). *Giovanni Duns Scoto, maestro di vita e pensiero*. Bologna: Edizioni francescane.
- ZIMMERMAN, A. (1965). *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert, Texte und Untersuchungen*. Leyden-Colonia: Brill.