



Posibilidad, inteligibilidad e *instantes naturae* Problemas textuales y críticos de la tesis de Escoto

Carlos M. Martínez Ruiz*

La peculiar historia redaccional del trabajo de Escoto sobre el *Primer Libro de las Sentencias* impactó directamente en la tradición manuscrita, dando lugar a diferentes problemas de crítica textual, particularmente evidentes en la distinción 35, que dificultan la interpretación de su pensamiento. Esta distinción abre la última sección del Libro I, dedicada al problema de la contingencia, y se extiende hasta el final (d.48). Si bien deben considerarse obras distintas, la *Lectura* I, la *Ordinatio* I, la *Reportatio Parisiensis* IA y las *Additiones Magnae* I, forman parte de un mismo trabajo (la investigación y los cursos dictados por Escoto sobre el I Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo) y no son del todo independientes la una de la otra.

El texto de la distinción 35 registra prácticamente todas las formas de reescritura, sobreescritura, anotación y reorganización características de la forma de trabajo y de redacción de Escoto (Martínez Ruiz 2021). En este capítulo presentaré solo uno de los principales problemas relevados por la crítica textual en esta distinción, referido a la descripción del orden natural del conocimiento divino en cuatro *instantes*, correspondiente a los textos de *Lect.* I, d.35,22 (Escoto, 1966, pp. 452-453), *Ord.* I, d.35,32 (Escoto, 1963, p. 258), *Rep.* IA, d.36, q.2 (Noone, 1998, pp. 421-422; Escoto, 2008, p. 406) y *AM* I, d.36, q.2.¹

1 Para el análisis de *AM* I, d.36, q.2 he tenido en cuenta los códices P (f.169vb), Γ^B (198vb), V¹ (f.281vb) y la edición de Vivès (Escoto, 1894, p. 445), que replica el texto editado por Lucas Wadding (Lugdunii 1639). Wadding declaró haber basado su edición de *AM* I en la edición incunable de Bologna (1478), corrigiendo y enmendando su texto con el códice V¹.

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

El trabajo de Escoto sobre el primer *Libro de las Sentencias*

En un estudio reciente, Stephen Dumont ha demostrado que Duns Escoto transcurrió dos períodos en París, ya que siguió los dos programas de estudios previstos por la Orden Franciscana: el programa del *lectorado* y el programa del doctorado. El primer período transcurrió entre 1286 y 1290 (o entre 1284 y 1288) en los *studia generalia* franciscanos de Oxford y de París; y el segundo entre 1302 y 1303 en la Facultad de Teología de la universidad de París, interrumpido por el *affaire* de Felipe el Hermoso y retomado en 1304 hasta 1307, fecha de su traslado al *studium* de Köln, donde moriría un año más tarde (Dumont, 2022, pp. 13-17).

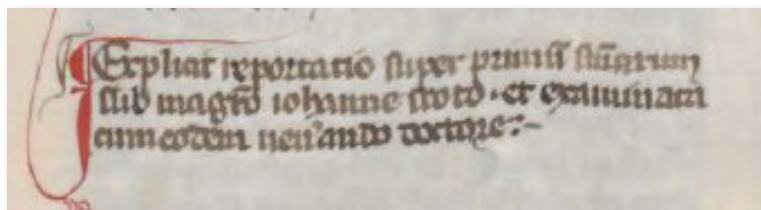
Con base en las investigaciones actuales, además, sabemos que preparó sus primeros cursos sobre las *Sentencias* (*Lectura I* y *Lectura II*) de regreso a Oxford, tras haber cumplido su primera estadía en París, esto es, en el año académico 1297-1298; y que dictó ambos cursos al año siguiente (1298-1299), en calidad de bachiller sentenciario.

En el período intermedio entre los años académicos 1299-1300 y 1300-1301 (o sea, en Oxford, entre junio y agosto del 1300) Escoto emprendió un nuevo proyecto de trabajo sobre los cuatro Libros de las *Sentencias*, cuya redacción le llevará toda su vida y quedará inconcluso. Este trabajo, denominado *Ordinatio*, comenzó por *Ord. I*, que es el texto elaborado por Escoto con ocasión del nuevo curso que debía dictar en París como *baccalarius designatus* por la Orden Franciscana para el programa universitario de doctorado (cfr. Dumont, 2022, pp. 29-40). Según Antonie Vos, las distinciones 1-4 de *Ord. I* fueron redactadas en Oxford en 1301, y las 44 distinciones restantes en París, en 1302 (Vos, 2008, p. 45); de manera que las distinciones 35 y 36, objeto de estudio en este volumen, fueron redactadas en París en el año 1302, junto a la mayor parte de la *Ordinatio I*.

Las *Reportationes Parisienses* son los reportes de los cursos dictados por Escoto en París durante el año académico 1302-1303. No se trata –como se creyó en algún momento– de meros “apuntes” tomados por los asistentes, sino de una nueva obra sobre las *Sentencias*, distinta de la *Lectura* y la *Ordinatio*. Existen tres reportaciones del curso sobre el libro I, que la *Commissio Scotistica* denominó IA, IB y IC (cfr. Dumont, 2018, 380-384).² La primera (*Rep. IA*) acaparó la atención de todos los especialistas

² La supuesta *Lectura Cantabrigensis*, que se creyó originada en una segunda *lectio* de Escoto en Cambridge, en realidad es una copia de las *Reportationes* de París (Dumont, 2022, p.19).

desde la publicación del estudio de Auguste Pelzer (1924) sobre el código Wien, Österreichische Nationalbibliothek, lat. 1423, cuyo *explicit* ofrece la siguiente indicación:



Código V, f.125va.

Explicit reportatio super primum sententiarum
sub magistro iohanne scoto et examinata
cum eodem uenerando doctore.

Con base en este colofón, tanto Pelzer como todos los estudiosos posteriores, entendieron que el texto de *Rep. IA* había sido “examinado” es decir, revisado y corregido *por* el mismo Escoto, considerando dicha versión como la reportación “auténtica” respecto a IB y IC. Los estudios de Klaus Rodler (2005) primero y de Stephen Dumont (2018) después, sin embargo, demostraron que la expresión *examinata* no se refiere a una revisión personal de Escoto, sino a un protocolo establecido por los Estatutos Generales de la Orden Franciscana en virtud del cual, para poder ser publicadas en la Universidad, las obras de sus frailes debían ser sometidas a un examen doctrinal por una comisión designada por el Capítulo General o, en su defecto, Provincial. Este examen, obviamente, no reparaba ni en el texto, ni en la redacción, ni en la organización, ni en cualquiera de los aspectos que un autor debía examinar antes de publicar su obra. De hecho, el código V carece de valor crítico para restituir el arquetipo de *Rep. IA*, por ser una copia defectuosa y llena de errores. Esto excluye la posibilidad de que haya sido examinado *por* Escoto (o por cualquiera de sus colaboradores). No obstante, esa fue la copia ofrecida a la comisión de la Orden para su examen doctrinal.

En consecuencia, la expresión *examinata* que hallamos en V no se refiere a la *Rep. IA* en tanto tal, sino al código V en particular, por haber sido

el ejemplar que examinó la comisión en presencia de Escoto (*cum eodem uenerando doctore*: Rodler, 2005, pp. 52*-62*; Dumont 2018 pp.398-410; Martínez Ruiz, 2021, pp. 72-73).

La edición crítica de las *Reportationes parisienses* (IA, IB, IC, ID) se halla actualmente a cargo de un equipo dirigido por Timothy Noone y Kent Emery, y su publicación está prevista en el proyecto *Iohannis Duns Scoti Opera theologica Parisiensia* para el *Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis* (Turnhout: Brepols). Klaus Rodler publicó la edición crítica del *Prólogo* a *Rep.* IA, IB, IC y *AM I*, con base en todos los testigos existentes de cada obra (Rodler 2005).

Allan Wolter y Oleg Bychkov publicaron una edición completa bilingüe (Escoto, 2004 y 2008) basada en cinco manuscritos, sin considerar los resultados de los estudios de Rodler. Existen, además, varias ediciones parciales de *Rep.* IA, entre las cuales se cuenta la de Timothy Noone (1998), correspondiente a la distinción 36, que, como veremos, es la versión “parisina” de *Ord.* I. d.35. Esta edición fue anterior al estudio de Rodler y a la de Wolter – Bychkov, sigue en la transcripción a V como manuscrito base y no toma en cuenta el texto de *AM I*, d.36.

Acerca de estas dos ediciones de *Rep.* IA d.36, que son las únicas dos disponibles por el momento, hay que decir, en primer lugar, que, a pesar de haberse basado en los mismos cinco manuscritos, ninguna de ellas se funda en un estudio ecdótico, es decir, no restablecen el texto original sobre la base de un *stemma codicum*. En tal sentido, no pueden considerarse ediciones críticas. Ambas difieren notablemente, además, no solo en el texto latino resultante, sino en la interpunción y en la división interna del mismo, dando lugar a una serie de conflictos interpretativos importantes en no pocas ocasiones si se compara una con otra.

En cuanto a Las *Additiones Magnae I*, Pelzer las presentó como un resumen de *Rep.* IA realizado por Guillermo de Alnwick tras la muerte de Escoto (Pelzer, 1964, pp. 441-452). Desde entonces, esa ha sido la opinión de todos los estudiosos, a excepción de Carl Balić, quien consideró *AM I* como «la verdadera *reportatio* parisina, anterior e independiente de *Rep.* IA» (Balić 1927, pp. 8-9). El estudio de la tradición manuscrita del *Prologus* de las tres versiones de la *Rep. Parisiensis I* y de *AM I* a cargo de Rodler, demostró que *Rep.* IA, IB y IC están influenciadas por *AM I* y que, en el caso de *Rep.* IA, el código que contiene mayor cantidad de pasajes de *AM I* es nada menos que V, examinado en presencia de Escoto. Este código no

solo posee numerosas variantes en común con *AM I*, sino que, además, comparte con ella veinticuatro pasajes extensos (Rodler 2005, pp. 52*-57*). Esto ha llevado a concluir que las *Reportationes* son posteriores a *AM I* y que *AM I* no pudo haber sido compuesto tras la muerte de Escoto.

A diferencia de *AM II*, en efecto, *AM I* fue redactada por Escoto y sus colaboradores como suplemento de *Ordinatio I*. Corresponde al género mendicante de las *Additiones* porque suma o añade (*addit*) el material nuevo proveniente de las lecciones de Escoto en París al material existente, pero sin unificar los textos, como sucede en *AM II*, compuestas tras la muerte del escocés por Guillermo de Alnwick (cfr. Dumont, 2018, pp. 411-424). Esto explica la presencia del texto de *AM I* en todas las *Reportationes parisienses*, y, de modo particular, en *Rep. IA*. Lo que hallamos en *AM I* es el registro completo del trabajo de Escoto en París de modo abreviado. Además de contener las 47 cuestiones propias de *Rep. IA*, contiene todas aquellas cuestiones cuyos títulos equivalen a los de *Ord. I*, pero cuyo texto fue modificado por Escoto al dictar su curso sobre el primer libro en París. Por esa razón, *AM I* omite todos los pasajes en los que *Rep. IA* y *Ord. I* coinciden, limitándose a registrar las variantes distintivas de la *Reportatio*. En estos casos, *AM I* simplemente remite a *Ord. I* con expresiones como *quere alibi*; *quere O*; *quere in ordinatione*.

En suma, la redacción de *AM I* se llevó a cabo en París entre 1302 y 1307 bajo la supervisión de Escoto y, en muchos casos, de su propia mano. Él mismo modificó notablemente el Prólogo de *Rep. IA* redactando muchos pasajes nuevos y modificando otros. Todas estas *additiones*, finalmente, fueron consignadas en el código V, como demuestra la edición crítica: esa es la razón por la que fue entregado a la comisión evaluadora para su examen doctrinal *in presentia* de Escoto (Rodler 2005: 52*-75*; Dumont, 2018, pp. 384-393 y 411-424).

Resumiendo lo dicho hasta aquí: Existen cuatro versiones de la distinción que estudiaré en este capítulo: una redactada en Oxford (*Lect. I*, d.35) y tres redactadas en París (*Ord. I*, d.35, *Rep. IA*, d.36 y *AM I* d.36).

Las dos vías de resolución del problema de la existencia en Dios de relaciones eternas respecto de cada idea singular (Oxford y París)

Escoto abordó inicialmente la distinción 35 del Libro I a partir de una sola cuestión, en la que se pregunta si en Dios se dan relaciones eternas a todos

los objetos cognoscibles “en tanto quiditativamente conocidos”, es decir, si para cada *idea* singular (por ejemplo, la idea de piedra) existe una relación de razón eterna (Escoto, 1966, p. 443; 1963, p. 245). Este abordaje inicial fue notablemente reformulado y ampliado en el curso dictado en París, y de esa diferencia da cuenta el texto de *Rep. IA*, dd.35-36. Para visualizar el cambio verificado entre el curso de Oxford (*Lect. I*,35), cuyo texto retoma *Ord. I*, d.35 y el curso de París (*Rep. IA*, dd.35-36), veamos en paralelo ambos esquemas.

Ordinatio I, d.35 (<i>quaestio unica</i>)	Reportatio IA, d.35
Utrum in Deo sint relationes aeternae ad omnia intelligibilia quiditative, ita quod requiruntur huiusmodi relationes ad hoc quod Deus cognoscat omnia intelligibilia	q.1 Utrum in Deo ex natura rei sit intellectus et intelligere ante omnem negotiationem intellectus secundum proprias et formales rationes eorum a.1 An intellectus vel intelligere sit in Deo a.2. An intellectus vel intelligere sit in Deo ex natura rei a. 3. An Deus formaliter intellectu intelligit a. 4. An intellectualitas sive esse intellectivum sit de per se et quidativa ratione essentiae divinae q.2 Utrum primum obiectum intellectus divini sit essentia sua sub propria ratione essentiae illius
Ordinatio I, d.36 (<i>quaestio unica</i>)	Reportatio IA, d.36
Utrum fundamentum relationis aeternae ad Deum ut cognoscentem habeat vere esse essentiae ex hoc quod est sub tali respectu	q.1 Utrum aliquid aliud a Deo et essentia divina sit in intellectu divino ut obiectum per se intelligibile ab eo. q.2. Utrum ad hoc quod intellectus divinus cognoscit alia a se intellectione simplici, requirantur in eo relationes distinctae ad intelligibilia distincte cognoscenda. q. 3. Utrum Deus quorumcumque aliorum a se distincte intellectorum habeat distinctas ideas. q. 4. Utrum Deus habeat infinitas ideas.

Como permite apreciar el cuadro, en el curso dictado en París, Escoto dedicó amplio espacio a la inteligencia divina (*Rep.* IA, d.35, q.1) y a su objeto (*Rep.* IA, d.35, q.2), antes de tratar el problema de la existencia o no de las relaciones de razón entre ambos (*Rep.* IA, d.36, q.2). Este problema, abordado en la *Lectura* y la *Ordinatio* en una sola cuestión (*Ord.* I, d.35), pasa a formar parte en París de un tratamiento mucho más articulado, correspondiente, a su vez, a la ampliación y a la reformulación del esquema inicial de la distinción 36, a la que también le había dedicado una sola cuestión. De manera que el contenido de las distinciones 35 y 36 de *Ord.* I, fue distribuido por Escoto en las cuatro cuestiones que componen la distinción 36 de la *Reportatio* (cfr. Noone, 1998, pp. 300-301).

Ahora bien, a pesar de haberla redactado en París –como vimos–, en la distinción 35 de *Ord.* I Escoto retoma el análisis que había desarrollado en el curso de Oxford y consignado en *Lect.* I, d.35, razón por la cual me referiré a las notables diferencias que separan ambas versiones en lo referido a los *instantes naturae*, como “la tesis de Oxford” y “la tesis de París”.

El escocés, en efecto, desarrolló dos vías diferentes para probar que Dios no necesita relaciones de razón para conocer a las criaturas: la primera se halla en *Lect.* I, d.35,22 y *Ord.* I, d.35,32; la segunda en *Rep.* IA, d.36, q.2 y en AM I, d.36, q.2. De ambas tesis da cuenta en sus clases de París, refiriéndose a la solución propuesta en Oxford como una *primera vía*, distinta de la que presenta en ese segundo curso. Así, por ejemplo, si en el curso de Oxford considera las opiniones de Buenaventura, Enrique de Gand y Pedro de Juan Olivi, en el curso de París suma a estas las opiniones de Santiago de Viterbo y Godofredo de Fontaines.

La primera vía, analizada por Héctor Salinas en el capítulo precedente, retoma la tesis de Enrique de Gand según la cual, entre la intelección divina y el objeto inteligido se verifica una relación intencional correspondiente al tercer modo descrito por Aristóteles, aunque apartándose ostensiblemente del modo en que el teólogo gantés había entendido el estatuto de dicha relación. La característica principal de este tipo de relación, basado en la medida y lo medido –subraya Escoto–, es su unidireccionalidad, esto es, no se trata de una relación mutua. Esta primera vía resolutoria coincide con la que desarrolló en la distinción 30 a propósito de la *scientia Dei*. Según esta tesis, por último, en el conocimiento divino, a diferencia del conocimiento humano: a) la intención no se distingue de su contenido objetivo; y b) la medida es el acto intelectual y lo medido es

el objeto (*Lect.* I, d.35,14-22; *Ord.* I,35,27-34: Escoto, 1966, pp. 449-453; 1963, pp. 256-259).

La segunda vía se basa en que el conocimiento divino de las cosas distintas de sí no exige ningún tipo de relación, ni real ni de razón. Las posiciones de quienes sostienen que es necesaria una relación de razón (tanto los autores que había considerado en Oxford como los que sumó en París), terminan afirmando que esa relación es real. Por el contrario, si se verifica una relación de razón entre el acto del entendimiento divino y el objeto inteligido, esa relación *sigue* a la intelección, pero nunca la antecede. Creo importante subrayar que esta segunda vía no se opone a la de Oxford ni la contradice. De cara a las dos principales objeciones que enfrentan, finalmente, Escoto reconoce en ambas vías un carácter “destructivo”:

1) La primera vía, en efecto, parece destruir (*destruere*) la doctrina tradicional de las ideas divinas de Agustín, y, con ella, la tradición sucesiva en su conjunto: *Lect.* I, d.35, 23 (Escoto, 1966, p. 453); *Ord.* I, d.35,35 (Escoto, 1963, pp. 258-259); *Rep.* IA, d.36, q.2, (Escoto, 1998, p.419; 2008, p. 403).

2) Los argumentos de la segunda vía, a su vez, parecen destruir (*destruunt*) las relaciones de razón en la mente divina, contrariamente a lo que el mismo Escoto había afirmado en su respuesta, porque si entre la mente divina y los objetos inteligibles que entiende no hay relación real ni de razón, entonces no hay base alguna para la comparación y, en consecuencia, toda relación de razón será imposible, incluso como producto de la reflexión (Escoto, 1998, p.419; 2008, p. 403).

La solución de Escoto a estas objeciones comporta dos elementos fundamentales, que aparecen tanto en Oxford como en París: Para resolver la primera objeción, propone y analiza una definición propia de *idea* (Escoto, 1966, pp. 454-455; 1963, pp. 260-264; 1998, pp. 419-420; 2008, 404-405). Para resolver la segunda explica ambas vías a partir de las diversas fases naturales (*instantes naturae*) de la cognición divina (Escoto, 1998, pp. 421-422; 2008, 405-406). La respuesta que había elaborado en Oxford, en efecto, terminaba en una descripción del acto intelectual de Dios en cuatro *instantes*, sin necesidad de apelar a ninguna relación previa.



En París, como veremos, Escoto apoya su respuesta (que no ha variado) en ambas vías resolutivas, las cuales, sin embargo, comportan una diferencia importante al momento de describir –justamente– los instantes constitutivos del acto de cognición divino.

Una definición no ejemplarista de *idea*

El primer paso de Escoto para resolver el problema planteado es postular una definición *no ejemplarista* de idea que resulte consistente desde todo punto de vista:

<i>Ordinatio I, d.35,38</i>	<i>Rep. IA, d.36, q.2</i>
idea est ratio aeterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile ut secundum propriam rationem eius.	idea est ratio aeterna in mente divina secundum aliquid formabile secundum propriam rationem eius.

La idea es una razón eterna en la mente divina conforme a algo formable según su propia razón.

Esta definición se opone, en general, a la concepción de idea de todos los autores considerados en Oxford y en París; de modo particular, diría, a la de Enrique de Gand, que en las cuestiones 1-2 del *Quodlibet* VII había avanzado en la siguiente definición:

idea in deo nichil aliud est quam ipsa divina essentia ut est ratio quam creatura habet imitari (Enrique de Gand, 1991a, p. 3).

[La idea en Dios no es otra cosa sino la misma esencia divina en cuanto la razón que la criatura tiene que imitar].

Importa destacar que Enrique define de este modo la idea porque *no es otra cosa sino* una imagen o vestigio de Dios. Escoto se ocupará de la definición gandiana en *Rep. IA,36,3* (Escoto, 1998, pp. 425-426; 2008, pp. 410-411).

La definición propuesta apunta a mostrar que la idea divina no es una relación, sino el objeto conocido en tanto que tal. Las criaturas, en efecto, “existen” en la mente divina *objective*, esto es, como un contenido objetivo, un *quid est* inteligido. La idea de la piedra, entonces, no es sino la piedra en tanto inteligida. Ahora bien, no obstante el hecho de que en Paris Escoto ubica la definición y su *explanatio* en contextos argumentativos diferentes, esta se dirige, inequívocamente, al mismo punto, a saber, a la formabilidad de la idea en tanto objeto conocido. Solo puede calificar como objeto, en efecto, *aliquid formabile secundum propriam rationem eius*. Este es un punto clave de su crítica al ejemplarismo en general y al modelo gandiano en particular, estudiado por Gloria Elías en el capítulo 6. Tanto la constitución formal de la *res* como su posibilidad objetiva, provienen, según Escoto, de la *res* misma (Escoto 1954, pp. 194-195; Porro 2011a, pp. 626-628). Por lo tanto, lo que para Enrique es el *esse essentiae* de la cosa, para Escoto no es más que su *esse cognitum*. Si esta definición es correcta, entonces la idea no es algo *relacional*, sino un objeto de conocimiento *per se* para la misma mente de Dios.

El tercer instante de naturaleza en cuestión

La solución a la segunda objeción requiere un análisis más detenido. La tesis desarrollada por Escoto en Paris es que Dios puede entender objetos distintos de sí perfectamente, con o sin relaciones de razón. No podemos negar que en la mente de Dios hay relaciones de razón e ideas, pero eso no significa que constituyan la *conditio sine qua non* para que pueda conocer algo distinto de sí. El conocimiento divino de objetos distintos no depende más que de la propia esencia, es decir, de Dios mismo.

En fin, a partir de ambas vías resolutivas se puede afirmar exactamente lo mismo: Dios conoce tanto las relaciones de razón que surgen al conocerse a sí mismo, como su propio conocimiento de las cosas distintas de sí. Estas dos vías difieren solamente en el modo de entender y de postular el orden de la intelección divina y de lo que acaece en cada “instante” de ese proceso natural.

Habida cuenta de la estructura de *Rep.* IA, d.36, q.2 y del modo en que reporta la vía de resolución asumida en Oxford, son dos las comparaciones que exige el análisis:

a) Comparar la descripción del proceso cognitivo expuesto en Oxford con su reproducción en el curso de Paris (= *Ord. I*, d.35,32 □ *Rep. IA*, d.36, q.2,63).

b) Comparar la descripción del proceso cognitivo expuesto en Oxford con la descripción del proceso cognitivo expuesta en Paris (= *Ord. I*, d.35,32 □ *Rep. IA*, d.36, q.2,64).

Omito por razones de extensión el detalle y el análisis de la primera comparación, cuya variante parisina (*Rep. IA*, d.36, q.2 – *AM I*, d.36, q.2) presenta diferencias mínimas que no afectan en absoluto el contenido de la tesis de Oxford, sino que en varios tramos lo vuelven más claro.

No sucede lo mismo con la comparación entre la primera y la segunda vía. La principal diferencia entre ambas radica en la descripción del segundo y tercer instante, aunque el corolario sea el mismo en ambas (porque la respuesta a la cuestión no ha variado).

Obsérvese, a este propósito, la siguiente sinopsis:

OXFORD	PARIS
<i>Ord. I</i> , d.35,32	<i>Rep. IA</i> , d.36, q.2
Hoc potest poni sic: Deus in primo instanti [i ¹] intelligit essentiam suam sub ratione mere absoluta;	Sed secundum aliam viam esset dicendum quod
in secundo instanti [i ²] producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio divina terminat relationem 'lapidis ut intellecti' ad ipsum;	in secundo instanti [i ²] quo Deus intelligit lapidem et constituitur in esse cognito non refertur lapis ad Deum nec dependet, quia sic adhuc nihil est in re et in omni illo sive in toto instanti intelligit Deus lapidem sine omni dependentia lapidis ad ipsum.

in tertio instanti [i³], forte, intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellec- tum, potest causare in se relationem rationis; et in quarto instanti [i⁴] potest quasi reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis erit cognita.	Et tunc, sicut prius [in tertio instanti] [i³] Deus comparat se ad lapidem ut intelli- tur, et sic habet relationem rationis ad ipsum; et per consequens in quarto instanti [i⁴] potest intelligere Deus huiusmodi relationes rationis.
Sic ergo non est relatio rationis necessaria ad intelligendum lapidem –tamquam prior lapide– ut obiectum, immo, ipsa ‘ut causata’ est posterior (in tertio instanti), et adhuc posterior erit ipsa ‘ut cognita’, quia in quar- to instanti.	Sic igitur patet quod non nego ibi relatio- nes esse rationis ad creaturas, sed dico quod non sunt necessariae ad intellectionem Dei circa creaturas.

Según el primer modo de entender y demostrar la respuesta a la cuestión (Oxford):

[i¹] Dios conoce su propia esencia = se conoce a sí mismo como objeto primario;

[i²] Dios produce la piedra en el ser inteligible e entiende la piedra, dando lugar a una relación de razón en la piedra, en tanto –*objeto inteligido*– a la mente divina, equivalente a la relación que se verifica entre lo medido y la medida³;

[i³] Dios compara su esencia con la piedra inteligida (= objeto secundario de su conocimiento) y entiende la relación de razón existente

3 N.B.: la piedra pasa de ser inteligible a ser inteligida.

entre la piedra en tanto inteligida (*creatura intellecta*) y su propia esencia.⁴

[i⁴] Dios conoce esa relación de razón entre su mente y la criatura inteligida. Eso es la idea divina.

A tenor del segundo modo de entender y demostrar la respuesta a la cuestión (Paris):

[i¹] Dios conoce su propia esencia;

[i²] Dios intelige la piedra y la constituye en el ser conocido (la piedra pasar de ser inteligida a ser inteligible). Pero en ese instante, en el que se actúa la intelección, no hay ni relación ni dependencia alguna de la piedra a Dios, porque todavía no es nada real, de modo que, en este segundo instante, Dios entiende la piedra sin que la piedra dependa de él, es decir, sin dar lugar a una relación de razón.

[i³] Dios se compara a sí mismo con la piedra *inteligida* ($\neq$ *inteligible*) y esa comparación causa una relación de razón entre la piedra inteligida (= *formada* en su mente) y la mente divina.

[i⁴] Dios conoce esa relación de razón entre su mente y la criatura inteligida. Eso es precisamente una idea divina.

Como puede apreciarse, en Paris Escoto explicó de un modo distinto exactamente la misma respuesta, que comporta, sin embargo, una diferencia fundamental respecto del que había propuesto en Oxford, ya que elimina del segundo instante de naturaleza la relación de razón del objeto hacia Dios, debido al carácter *objetivo*, es decir, inmanente, cognoscitivo, del ser de la piedra. Comoquiera que solo es (objetivamente) *in mente*, pero *nihil est adhuc in re*, la piedra no está referida a Dios ni depende de este. Esta relación recién tiene lugar en el tercer instante, en virtud de una segunda operación de la mente divina: la comparación del objeto primario con el objeto secundario de su conocimiento. La diferencia de esta segun-

4 N.B.: la piedra es *creatura*, esto es, “creada” como objeto de conocimiento. No ha sido producida *ad extra*.

da vía respecto de la primera es más que evidente, no así sus fundamentos. Atendiendo a la historia redaccional, finalmente, la posición de Escoto al respecto tampoco lo es. Voy a presentar algunos datos de crítica interna y algunas vías de análisis para intentar ilustrar el problema, sin proponer una conclusión definitiva.

Tres notas de crítica textual referidas al tercer instante de naturaleza

Veamos ahora las diferencias y las relaciones críticas y doctrinales de los textos correspondientes a la primera vía (Oxford) y a la segunda vía (Paris). Me serviré para ello de una sinopsis completa, con base en la cual analizaré tres variantes críticas de especial importancia.

OXFORD		PARIS	
<i>Lectura</i> I,35,22	<i>Ordinatio</i> I,35,32	<i>Rep.</i> IA, d.36, q.2, 63	AMI,d.36, q. 2, P, f.169vb.

PRIMA VIA

Sic in proposito: intellectus divinus primo intelligit essentiam;	Hoc potest poni sic: Deus in primo instanti intelligit essentiam suam sub ratione mere absoluta;	Sunt tamen ibi necessariae tales ideae et respectus, sed secundum primam opinionem talis est ordo intellectus ad ipsos quod Deus in primo instanti cognoscit essentiam suam et	Et secundum primam uiam est talis ordo, quod Deus primo cognoscit essentiam
---	--	---	--



et in secundo instanti intelligit creaturam in esse intelligibili, non actu comparativo, sed lapidem actu directo, quem consequitur relatio ad intellectum divinum vel ad scientiam divinam secundum tertium modum relationis (quia lapis tunc in esse intelligibili refertur ad scientiam divinam sicut mensuratum ad mensuram, ut sic nihil aliud sit ipsum intelligere lapidem quam 'lapidem in esse intelligibili esse productum' habere relationem ad scientiam divinam ut absolutum quid est, et non ut refertur e contra, –sicut Deum creare lapidem nihil aliud est quam lapidem in esse existentiae productum referri ad Deum, qui ut terminat illam relationem absolutus intelligitur, et non e contra referri);	in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio divina terminat relationem 'lapidis ut intellecti' ad ipsam;	in secundo instanti cognoscit et intelligit creaturas mediante essentia sua. Et tunc secundum illam viam dependet obiectum cognoscibile ab intelligere divino in esse cognito, quia per illud intelligere constituitur in esse cognito; et Deus sub ratione mere absoluta terminat relationem creaturae habentis esse extra et denominatur quadam relatione ad ipsam et dicitur dominus creaturae	et in secundo instanti intelligit creaturas mediante essentia sua, et tunc secundum illam viam dependet obiectum cognoscibile ab intelligere diuino in esse cognito, quia per illud intelligere constituitur in esse cognito, et terminat deus illam relationem sub sua absoluta ratione, et ut sic, terminat relationem creature habentis esse extra [et] denominatur ab illa et dicitur dominus.
in tertio autem signo vel in tertio instanti naturae, intellectus divinus comparat essentiam suam ad lapidem in esse intelligibili, ex qua causatur relatio quaedam idealis;	in tertio instanti, forte¹, intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellectum, potest causare in se relationem rationis;	In tertio autem instanti potest comparare essentiam suam ad illud obiectum intelligibile extra secundum relationem rationis, licet non necessariam ad intellectionem creaturae, quia sequitur huiusmodi intellectionem.	In tertio autem instanti potest comparare essentiam suam ad obiectum intelligibile et habet relationem rationis, licet non necessariam ad intellectionem creature quia sequitur intellectionem creature. ¹Sed videtur in tertio instanti, quod nulla sit relatio Dei ad creaturam², quia si est nihil, tunc sicut non potest iniciare relationem rationis, ita nec terminare.

*Posibilidad, inteligibilidad e instantes naturae.
Problemas textuales y críticos de la tesis de Escoto*

in quarto autem instanti reflectitur supra illam comparisonem et supra actum comparandi, et sic cognoscitur idea, –ita quod idea ut ens quoddam est, sequitur intellectionem creaturae in tertio signo, et in alio instanti (scilicet in quarto) sequitur cognitio et intellectio istius ideae et illius relationis.	et in quarto instanti potest quasi reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis erit cognita.		
		<i>Rep. IA, d.36, q.2, 64</i>	<i>AMI, d.36, q. 2, P, f.169vb.</i>
		SECUNDA VIA	
		Sed secundum aliam viam esset dicendum quod in secundo instanti quo Deus intelligit lapidem et constituitur in esse cognito non refertur lapis ad Deum nec dependet, quia sic adhuc nihil est in re et in omni illo sive in toto instanti intelligit Deus lapidem sine omni dependentia lapidis ad ipsum. Et tunc, sicut prius, Deus comparat se ad lapidem ut intelligitur, et sic habet relationem rationis ad ipsum; et per consequens in quarto instanti potest intelligere Deus huiusmodi relationes rationis. Sic igitur patet quod non nego ibi relationes esse rationis ad creaturas sed dico quod non sunt necessariae ad intellectionem Dei circa creaturas.	Eodem modo est dicendum secundum alium modum ponendi, nisi quod tunc est dicendum quod est in secundo instanti quo deus intelligit creaturam et creatura constituitur in esse cognito non refertur ad deum nec dependet, quia sic adhuc nihil est. vn de in secundo instanti secundum istam viam intelligit deus lapidem sine omni dependentia lapidis ad ipsum. et tunc sicut prius in tertio instanti, comparat se ad lapidem ut intelligitur, et sic habet relationem rationis.
	Sic ergo non est relatio rationis necessaria ad intelligendum lapidem – tamquam prior lapide– ut obiectum, immo, ipsa 'ut causata' est posterior (in tertio instanti), et adhuc posterior erit ipsa 'ut cognita', quia in quarto instanti ³ .		



	² <i>extra hoc de manu scoti</i> secundum istam uiam patet cuius est ydea quia omnis obiecti secundarii siue sit producibile siue comproducibile, et alia singularis et uniuersalis, et alia uniuersaliter superiorum et inferiorum, sicud incedis de intellectu.	³ in... instanti] Et sic uidetur in secundo instanti quod nulla sit relatio dei ad creaturam, quia si est nihil, tunc sicut non potest initiare relationem ita nec terminare. Eodem modo est dicendum secundum alium modum ponendi nisi quod tunc est dicendum quod in secundo instanti quo deus intelligit creaturam et creatura constituitur in esse cognito non refertur ad deum nec dependet quia sic adhuc nihil est. Et sic secundum istam uiam in isto secundo instanti BM	⁵ <i>sed... creaturam]</i> sed uidetur secundum istam uiam quod nulla sit relatio dei ad creaturam in tertio instanti M Γ B
--	---	--	--

Esta sinopsis nos permite apreciar:

(¹) una variante única de la *Ordinatio*;

(²) una anotación marginal de Escoto al texto de Oxford, que transcribo corrigiendo la edición Vaticana (Escoto, 1963, p. 258) con A (f.88rb) y Γ^B (f.122va);

(³) una variante notable BM al texto de *Rep.* IA referida al segundo instante de la segunda vía;

(⁴) una adición importante de AM I al final del tercer instante;

y (⁵) una variante MΓ^B al texto de dicha adición.

El adverbio *forte* en el tercer instante de la *Ordinatio* (¹)

En latín medieval existen dos adverbios homónimos *forte* de significado opuesto: uno tiene el sentido de “tal vez” / “puede ser”, y otro el de “ciertamente”, “desde luego”, “por cierto”, “absolutamente”. Chollet y Sondag (2004, pp. 151-155) han demostrado que el uso más frecuente que hace Escoto de *forte* es en sentido asertórico, no hipotético. En mi opinión, tal es el caso de (¹), donde el adverbio, al ser empleado asertóricamente, anticipa en cierto modo la descripción parisina. Al añadir el adverbio *forte* a

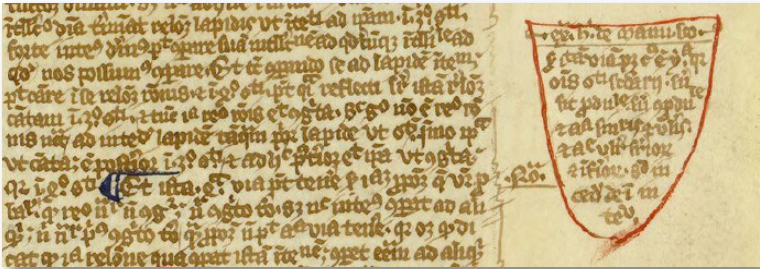
su descripción del tercer instante, por tanto, Escoto estaría asegurando no tener ninguna duda de que allí se verifica una relación de razón inteligida a Dios, porque el intelecto divino, mediante una operación segunda, *potest causare in se relationem rationis*:

en el tercer instante, d e f i n i t i v a m e n t e , el entendimiento divino puede comparar su intelección a cualquier inteligible al que nosotros podamos compararlo, y entonces, al compararse con la piedra inteligida, puede causar en sí una relación de razón.

Ahora bien, ¿qué sentido tiene dicha aserción, tras haber afirmado que hay una relación de razón en el *segundo* instante? (*ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam*). Una hipótesis plausible es que Escoto duda o guarda algún reparo de que así sea, es decir, no está seguro de que en el segundo instante se verifique una relación de razón, pero está convencido (*forte*) de que se da en el tercero. Si la hipótesis es correcta, la versión de *Rep. IA*, d.36, q.2 resulta una ratificación de este reparo, antes que una rectificación de la opinión en sentido estricto: De manera que la frase de *Ordinatio I*, cuanto menos estaría inclinando la balanza a favor de la tesis de Paris, que niega explícitamente toda relación de razón en el segundo instante.

La anotación de Escoto al texto de Oxford (2)

Al final de *Ord. I. d.35,32* hallamos al margen de la caja de escritura la siguiente anotación de la propia mano de Escoto (es decir, proveniente del *Liber Scoti*):



Códice A, f.88rb.

extra hoc de manu scoti.
secundum istam uiam patet cuius est ydea quia
omnis obiecti secundarii siue
sit producibile siue comproducibile
et alia singularis et uniuersalis
et alia uniuersaliter superiorum
et inferiorum, sicut in-
cedis de in-
tellectu.

Se trata de una anotación personal, como revela la expresión *sicut incedis de intellectu*, proveniente del *Liber Scoti*, introducida posteriormente en la *Ordinatio*, y no destinada a la revisión del texto.⁵ Esta nota no parece rectificar en nada la vía resolutive asumida en Oxford ni su explicación.

⁵ La Comisión Escotista pudo relevar que el arquetipo de *Ordinatio I* fue un ejemplar personal de Escoto sobre el que continuó trabajando durante años, al que sus colaboradores se referían como *liber Scoti* o *liber Duns* (“el libro de Escoto”). Ese descubrimiento se debe al código A, subapógrafo del *liber Scoti*, cuyo amanuense replicó todas las anotaciones personales de Escoto y todas las indicaciones que dejaba a sus colaboradores para modificar el texto de *Ordinatio I*. (La crítica textual denomina *apógrafo* a un código copiado directamente del *arquetipo*, que es el original perdido; y *subapógrafo* a un código copiado directamente del apógrafo). Cfr.

La expresión *cuius est ydea* deja en claro que esta, en tanto acto intelectual, contiene algo objetivamente: es un objeto inteligido, naturalmente formable y de hecho formado como tal por y en la mente de Dios. Viene a indicar, en efecto, que la vía resolutive en torno al acto intelectual divino (*Ord.* I. d.35,31-32) demuestra que se pueden postular ideas que tengan por objeto cualquiera de los enumerados en los párrafos anteriores. A tenor de las posiciones discutidas en la distinción 35, dicho contenido bien puede ser el objeto inteligido, como quería Enrique de Gand (§ 12), la razón o principio de la intelección del objeto, como quería Buenaventura §§ 9-11, y/o la misma intelección del objeto, como había sostenido Olivi en el argumento interpolado (§ 13') (cfr. Escoto, 1963, pp. 247-249).

Para justipreciar esta nota, téngase en cuenta que no hay ningún indicio para determinar si fue añadida antes o después de la redacción de *Rep. IA*, porque Escoto siguió corrigiendo y anotando su *Ordinatio* desde que terminó de redactarla, en París, hasta el día de su muerte, como vimos al comienzo de este capítulo.

La adición de AM I (4)

En AM I, d.36, q.2 hallamos un párrafo desconcertante que complica las cosas todavía más. En efecto, entre el final de la primera vía y el comienzo de la segunda, Escoto añade:

Sed uidetur in tertio instanti, quod nulla sit relatio dei ad creaturam, quia si est nihil, tunc sicut non potest iniciare relationem rationis, ita nec terminare.

[Pero parece que en el tercer instante no hay relación alguna de Dios a la criatura, porque si <esta> es nada, entonces, así como no puede iniciar una relación de razón, tampoco puede terminarla].⁶

El foco de la *additio*, claramente, no es el instante de naturaleza, sino el estatuto del objeto y de la misma relación cognoscitiva. Si este objeto

(Escoto, 1950, pp. 259*-270*; Commissio Scotistica, 1951, pp. 184-189; Dumont 2018, pp. 425-429).

6 Γ^B y M colocan este párrafo, erróneamente, en el segundo instante de la segunda vía (4).

es *nihil in re*, entonces no puede dar lugar a relación alguna. De manera que hay que revisar la comprensión según la cual la constitución en el ser inteligido (*constitutio in esse cognito*) objeto no constituye forma alguna de existencia real (*esse in re*) que hallamos en la *Reportatio* (ver sinopsis). Escoto ahora lo estaría poniendo en duda, toda vez que en *Rep. IA*, d.36, q.2 había dicho que en el segundo instante, al ser entendida la piedra y constituida en el ser conocido, no se refiere a Dios ni depende de Dios, “porque todavía *no es nada real y en todo ese instante*, Dios entiende la piedra sin que esto implique dependencia alguna de la piedra a él” (*sine omni dependentia lapidis ad ipsum*). Si la interpretación es correcta, entonces la adición de Escoto estaría ratificando el reparo respecto del segundo instante que había manifestado en la *Ordinatio* mediante el adverbio *forte*. Y al negar la existencia de una relación de razón incluso en el tercer instante, estaría, por tanto, corrigiendo la posición que había sostenido en *Rep. IA* e insinuado en *Ord. I*.

Para poder elucidar esta confusa situación, habría que comenzar por revisar el texto en todos los testigos de *AM I*, que según Rodler son trece: once códices manuscritos y dos ediciones impresas, de las cuales una es incunable (Rodler, 2005, p. 85*). Yo solo he podido revisar los códices P y Γ^B, que en el *stemma codicum* del Prólogo descienden de dos familias distintas, y V¹ (seguido por Lucas Wadding y replicado por Vivès: Escoto, 1894), descendiente de una rama distinta de la misma familia de P.

Hay que tener en cuenta, además, que *AM I* reproduce completa y cuidadosamente las cuestiones exclusivas del curso de París según la *Rep. IA*; las cuestiones de *Rep. IA* cuyos títulos equivalen a los de *Ord. I* revisadas o modificadas por Escoto en París; omitiendo todos aquellos pasajes en los que *Rep. IA* coincide con *Ord. I* y registrando, en esos casos, solamente las variantes distintivas de *Rep. IA*. Pero el texto en cuestión, si nos atenemos a los tres testigos revisados, aparece como una adición pura de *AM I* (en el cuerpo del texto, no al margen). Insisto en que no se puede sacar una conclusión definitiva desde el punto de vista crítico sin revisar todos los testigos. Pero no deja de ser interesante el hecho de que los tres que he revisado pertenecen a dos familias opuestas.

Volviendo ahora a la tesis de París: Desde un punto de vista doctrinal, no hay duda de que, tanto para Escoto como para los autores con los que discute, el ser inteligible no posee el mismo estatuto que el ser real, sino uno menor, *deminutum* respecto del ser de existencia. De manera que, si

la constitución en el ser inteligible carece por completo de estatuto ontológico, entonces ni la piedra como objeto puede dar lugar a una relación de razón, ni la mente (divina) puede terminarla, es decir, se desvanece por completo toda posibilidad de relación. Escoto mismo es el primero en reconocer que resulta inentendible (*non est intelligibile*) que haya intelección y no haya relación, e intenta explicar su posición en *Rep.* IA, d.36, q.2, 52, señalando que en el segundo instante no están dadas las condiciones para que exista ni una relación real, ni una relación de razón:

Si dicas quod non est intelligibile quod intelligere divinum sit respectu alicuius obiecti et tamen non sit relatio in altero extremorum, nec intellectionis ad obiectum intelligibile nec e converso:

Responsio: dico quod ubicumque aliqua distincta realiter referuntur realiter, eodem modo ubi non sunt distincta realiter sed eminenter, non referuntur realiter. Subiectum enim includit praedicatum. Ubi enim non distinguuntur realiter, non possunt esse extrema relationis realis, quia tollitur quod per se requiritur ad relationem realem.

In nobis autem intelligere et obiectum intellectum distinguuntur realiter, et ideo est inter ea relatio realis, scilicet mensurae ad mensuratum. Non sic est in Deo quia ibi non distinguuntur sic intellectum, sive obiectum, et intelligere, quia sunt idem realiter. Et tamen non refertur intelligere divinum ad obiectum suum intellectum relatione rationis, quia sunt ibi ex natura rei eminentis, licet non distinguantur realiter.

Et quidquid est perfectionis in istis quae sic realiter distinguuntur et referuntur realiter, est perfectius in divinis, ubi nec realiter distinguuntur nec referuntur. Unde sicut intelligere est notitia declarativa et manifestativa obiecti cuiusmodi est in creaturis, ubi distinguuntur et referuntur realiter, eodem modo intelligere divinum est notitia et manifestatio cuiuslibet obiecti sine tali distinctione vel relatione propter eorum identitatem veram. Et ideo propter intellectionem alicuius obiecti non oportet ponere relationem, nec in uno extremo nec in alio nec in utroque simul (Noone 1998, p. 417).

Escoto señala, en primer lugar, que entre el objeto inteligido y la intelección divina no puede haber una relación real porque no se cumple una de las condiciones necesarias, a saber, la separabilidad. En efecto, dos objetos pueden relacionarse realmente si y solo si se distinguen realmente. Ahora bien, en el caso de Dios, la intelección y su objeto no se pueden ni relacionar ni distinguir realmente porque son realmente lo mismo. Y sin embargo, tampoco puede haber entre ellos una relación de razón.

La explicación de Escoto es que, en sentido estricto, no se identifican *realiter*, sino *eminenter*. Uno está incluido en el otro al modo en que el predicado está incluido en el sujeto en las proposiciones analíticas. En otras palabras: no son *naturaliter* idénticos, y por lo tanto no puede haber una identidad *real*, sino “eminente”, ya que la intelección divina es de una naturaleza realmente eminente respecto a la del objeto inteligido, verificándose una asimetría que impide la identidad. De ser así, debe explicar por qué termina diciendo que en Dios no hay relación alguna entre el acto intelectual y el objeto inteligido debido a su verdadera identidad.

El objeto secundario es tal, según Escoto, porque ni inicia ni termina la relación, es decir, por estar incluido en el objeto primario (la esencia divina), a la manera en que el predicado está incluido en el sujeto, es decir, *virtualmente*:

omnia sunt in Deo secundum esse intelligibile eorum obiective, non movendo intellectum nec primo terminando actum eius sed tantum secundario ut inclusum in obiecto primo virtualiter terminante (*Rep.* IA, d.36, q.2,25; Noone 1998, p. 404).

Según Escoto, contener algo virtualmente significa tener el poder o la capacidad (*virtus*) de producir *in esse cognito* / *obiecti* algo formable en virtud de su propia razón. El objeto constituido *in esse cognito* posee una naturaleza inferior a la de su causa, y por eso se dice que el efecto se encuentra de manera *eminente* en la causa (*Ord.* I, d.36,39, 41 y 42; Escoto, 1963, pp. 286-287). Podríamos decir, entonces, que la eminencia natural (*natura rei eminentis*) de la que aquí se habla, consiste en la aptitud natural para incluir virtualmente algo distinto de sí. El conocimiento del objeto secundario ‘se sigue’ (*sequitur*) de esa inclusión virtual en la esencia divina. Al ser producida *in esse cognito*, en efecto, la piedra se halla en la esencia divina, *virtualiter*, *non formaliter*, es decir, que Dios posee el poder de pro-

ducirla en el *esse existentiae*. Y es que, si la piedra estuviese real o formalmente contenida en la esencia divina, Dios sería una piedra.

Como explica Enrique Mayocchi en el capítulo 8, a pesar de tratarse de dos modos distintos de conocer, el conocimiento de sí como objeto primario y el conocimiento de los objetos secundarios no son dos actos diferentes, sino un mismo acto que se ‘extiende’ del primer objeto al segundo. Y esa *protensio* solo quiere decir que, en tanto objetos conocidos, las criaturas tienen una relación al acto del intelecto.

Finalmente, en *Rep.* IA, d.36, q.2,55 Escoto compara la primera y la segunda vía y establece la diferencia en el modo de concebir el segundo momento, reconociendo nuevamente las dificultades de esta última:

Uterque igitur istorum modorum concedit non esse necessariam relationem ad divinum intelligere respectu omnium aliorum a se. Primus tamen modus concedit relationem rationis esse in obiecto intellecto ad intelligere divinum ut mensurati ad mensuram et non e converso. Secundus modus negat omnem respectum in utroque extrema, quia difficile est videre quid sit ipsum intellectum ab aeterno in esse cognito ut sic possit referri ad intellectionem; et adhuc si esset aliquid, esset absolutum et sub ratione absoluta posset primo intelligi (Noone, 1998, pp. 418-119).

La dificultad de la segunda vía radica, según el franciscano, en establecer el estatuto del objeto secundario, inteligido eternamente por Dios, es decir, en esclarecer en qué consiste su ser (eternamente) conocido, tal que pueda estar referido de esa manera (eternamente) al acto en que Dios lo intelige.

Estos dos textos de la *Rep.* IA presentan importantes diferencias con *AMI*, d.36, q.2, que no puedo desarrollar porque sería demasiado extenso. Más allá de las variantes, sin embargo, en *AMI*, d.36, q.2, nos hallaríamos ante una rectificación implícita de la segunda vía (parisina) en virtud de la cual Escoto le estaría reconociendo a la *intellectio lapidis* un estatuto menor que el real (*effective*), pero suficiente para dar inicio a una relación de razón.

¿Cuál es la posición de Escoto sobre los *instantes de naturaleza*?

Termino esta apretada presentación con una consideración general referida a la historia redaccional del trabajo de Escoto sobre el *I Libro de las Sentencias*.

El texto en que ha quedado plasmado ese trabajo es de tipo sedimentario. Podría considerarse, bajo ciertos aspectos, una suerte de “hipertexto”. A lo largo de unos diez años de investigación personal y de docencia *in scholis*, Escoto fue acumulando textos sobre textos. Pero en este proceso de sedimentación –valga la metáfora–, se fueron añadiendo capas, sin reemplazarse ni quedar completamente aisladas entre sí, antes bien, remitiéndose en muchos casos unas a otras, como prueban el *liber Scoti* y las numerosas anotaciones e interpolaciones al texto no remontables a este. Entiendo que esto se debe, por lo pronto, a la íntima vinculación entre el trabajo especulativo de Escoto y su actividad académica. En pocos autores universitarios de la Edad Media la obra escrita registra y refleja tan claramente el modo en que la docencia se nutre de la investigación y la investigación de la docencia (ámbitos que nuestro sistema académico instituye, evalúa, califica y subsidia por separado).

El problema crítico y hermenéutico planteado por este tipo de obras, por lo tanto, radica no solo en *qué texto* estamos leyendo, sino también en qué texto *deberíamos* leer. Así, por ejemplo, hay estudiosos como Timothy Noone y Olivier Boulnois, que coinciden en que la *Ordinatio* constituye la formulación *inicial* del pensamiento de Escoto, y la *Reportatio* la tesis *posterior*. Pero Boulnois avanza un poco más y sostiene que esta “última” versión es la *definitiva*, es decir, la que expresa “sin lugar a duda” el pensamiento de Escoto al respecto (Boulnois, 2002, p. 245). A la luz de la historia redaccional y de la crítica textual de distinciones como la 35, me inclino a pensar que, en el caso del trabajo de Escoto sobre el Libro I de las *Sentencias* y del carácter sedimentario de su texto, la ecuación “último = *definitivo*” es demasiado ambigua, por no decir errónea.

En primer lugar, porque resulta casi imposible establecer cuál ha sido la relación cronológica entre *Ord.* I,5-48 y *Rep.* IA,5-48, toda vez que las intervenciones del autor sobre el texto de la primera son coetáneas a la redacción de la segunda y se extiende mucho más allá de esta. Pero, sobre todo, porque en muchos casos, como en las distinciones 35 y 36, el texto final es un registro del trabajo incesante de Escoto sobre sus propias po-

siciones teóricas tal, que impide establecer un criterio para determinar cuál sería la definitiva. Me atrevería a decir, incluso, que una prescripción de lectura que busque fijar un punto de análisis en lugar de recorrer la secuencia, pierde mucho más de lo que gana y no puede evitar el riesgo de haberse detenido antes de lo debido.

No sucede lo mismo con otros textos de Escoto, como los *Parva logica*, los *Quodlibeta* o el *De primo principio*, que no fueron reescritos ni sujetos a un tipo de trabajo como el de la *Ordinatio*; pero hallamos una situación semejante en las *Cuestiones sobre los Libros de la Metafísica de Aristóteles*.

A decir verdad, el análisis crítico y filosófico de la distinción 35 deja más interrogantes que conclusiones. Espero haber mostrado, sin embargo, que la historia redaccional de los textos analizados en este capítulo, permite apreciar, ante todo, la continuidad de la posición de Escoto respecto del problema del conocimiento divino: en Dios hay relaciones eternas hacia todos los objetos inteligibles en cuanto quiditativamente conocidos, mas no naturalmente anteriores a esas cosas conocidas en razón de los objetos. En segundo lugar, la diferencia de las vías de resolución desarrolladas por Escoto en las lecciones de Oxford y de París; y el modo en que la *segunda* no contradice ni reemplaza la primera. En tercer lugar, el recurso a una misma estrategia para exponer ambas vías, basada en una descripción del proceso cognitivo que permite explicarlo sin necesidad de hacerlo depender de una relación de razón previa. En cuarto lugar, la notable diferencia de la descripción que Escoto propuso en París de dicho proceso, que elimina la relación en el segundo instante. Y, finalmente, las evidencias de que, con respecto a esta segunda descripción, Escoto mantuvo más reparos que convicciones.

Para llenar todas las lagunas que no he podido completar, es necesario editar críticamente el texto de *Additiones Magnae* I.