

## NOTABILIA: EL COMENTARIO PERDIDO DE JUAN DUNS ESCOTO A METAFÍSICA XII

FRANCISCO LEÓN FLORIDO  
*Universidad Complutense*

### RESUMEN

Juan Duns Escoto es autor de una serie de comentarios a las obras de Aristóteles. De ellos, la crítica ha determinado que una buena parte son falsas atribuciones, y deben ser adjudicados a otros autores (Juan Dymdale, Gonzalo Hispano, Antonio Andrés). El hallazgo de los *Notabilia super Metaphysicam* ha venido a completar el *corpus* de los tratados filosóficos de Escoto, y constituye el único lugar en que encontramos su auténtico comentario del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles.

*Palabras clave:* Comentarios filosóficos de Escoto, *Quaestiones*, Tratado perdido, Libro XII de la *Metafísica*, *Notabilia*.

### ABSTRACT

John Duns Scotus is the author of a series of commentaries on Aristotle's works. The critic has determined that many of them are false attributions, and should be attributed to other authors (John Dymdale, Gonzalo Hispano, Antonio Andrés). The discovery of the *Notabilia super Metaphysicam* has come to complete the philosophical corpus of treatises of Scotus, and it is the only place where we find his authentic commentary on Book XII of Aristotle's *Metaphysics*.

*Key words:* Scotus's Philosophical Commentaries, *Quaestiones*, Lost treatise, *Metaphysics* Book XII, *Notabilia*.

Los escritos más puramente filosóficos de Juan Duns Escoto son, como era habitual en los procedimientos escolares, comentarios a obras de Aristóteles, que, en su época, a menudo tienen la forma de cuestiones planteadas sobre el texto comentado. De entre todos estos comentarios destacan las *Quaestiones super Metaphysicam*, que comprenden la interpretación de los libros I-IX de la *Metafísica* de Aristóteles. Por tanto, quedan fuera de la obra los libros X, XI, XII, XIII y XIV. Teniendo en cuenta que XI, XIII y XIV no se solían incluir en las ediciones medievales, queda aún la laguna de los libros X y XII, de los que no poseemos comentarios de Escoto. Probablemente para llenar ese hueco, las ediciones de obras de Escoto han aumentado el número de comentarios de la *Metafísica*, incluyendo algunos que hoy conocemos como falsamente atribuidos, cuya autoría, en realidad, se debe a Juan Dymdale, Gonzalo Hispano y Antonio Andrés. En las *Quaestiones* es particularmente significativa la ausencia del libro XII, considerado la culminación de la teología aristotélica, cuyo comentario sí se encuentra en las falsas ediciones mencionadas. Sólo el descubrimiento de un "Comentario literal" de la *Metafísica*, o *Notabilia super Metaphysicam*, por el especialista Giorgio Pini, que comprende los libros II-X y XII, ha permitido conocer directamente la interpretación de Escoto del texto más puramente teológico de Aristóteles.

Aunque, desde luego, no se trata de un comentario en sentido estricto, sino, más bien, de una serie de anotaciones u observaciones al texto, no cabe duda del interés que para los investigadores tiene la reciente edición de este comentario perdido. Dejando al margen las posibles dudas que se puedan suscitar a propósito de la autenticidad del hallazgo o de la significación de su contenido para la comprensión de las opiniones del propio Escoto, el simple hecho de su aparición en el panorama de los estudios escotistas es, sin duda, un acontecimiento de primer orden. Hasta ahora disponemos de la edición del texto latino, a partir del estudio de Pini sobre dos manuscritos, uno de la Biblioteca Ambrosiana de Milán y otro de la Biblioteca Vaticana<sup>1</sup>. Por nuestra parte, presentamos en este breve ensayo una traducción al castellano de las anotaciones

1 "Manuscrito M" (Milán, Biblioteca Ambrosiana, C 62 Sup., f. 51ra-98rb), que contiene el texto completo, y "manuscrito V" (Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2182, f. 58vb-60ra), que contiene los libros II-IV, que resultan ser, probablemente, un estrato inicial del texto. Cf. G. Pini, "Notabilia Scoti super Metaphysicam: una

de Escoto al libro XII, que, hasta donde conocemos, es la primera en una lengua moderna.

#### LOS COMENTARIOS MEDIEVALES AL LIBRO LAMBDA DE LA METAFÍSICA

En principio, *Metafísica* es el título de una obra compuesta por 14 libros, pero también designa una ciencia determinada, cuyo objeto de investigación es el ser *qua* ser, sus propiedades y sus causas primeras. Como tratado, *Metafísica* da origen a una doctrina que es la “metafísica aristotélica”, que constituye un modo peculiar de resolver las cuestiones metafísicas, que será seguido por toda una corriente de pensamiento en la Edad Media<sup>2</sup>. La obra *Metafísica* fue conocida en la Europa cristiana tardíamente, y únicamente es a comienzos del XIII cuando será completamente accesible al mundo latino. El *Aristoteles latinus* se ha constituido con las traducciones medievales de las obras de Aristóteles, que se desarrollan tres grandes etapas: (a) la versión grecolatina, que comienza con Boecio y continúa a partir del XII con las primeras traducciones de Jacobo de Venecia; (b) el Aristóteles árabo-latino, que se inicia con la recepción en el siglo XIII a partir de las traducciones de Miguel Escoto; (c) la etapa de revisión y crítica textual, que se debe a las traducciones de Guillermo de Moerbeke. En el XII se recuperan traducciones del *Organon* de Boecio que se habían perdido (*Analíticos Primeros*, *Tópicos*, *Refutaciones Sofísticas*), que junto a la traducción de *Analíticos posteriores* de Jacobo de Venecia toman el título de *Logica nova*, y también están disponibles los *Libri naturales* como la *Física* y la *Metafísica*, aunque aún no alcanzan la influencia que tendrían después<sup>3</sup>. Las versiones árabo-latinas más importantes son: Gerardo de Cremona traduce los libros lógicos, la *Física* (I-III) y otros libros naturales; Miguel Escoto *Física*, *De caelo*, *De anima* y la *Metaphysica*

testimonianza ritrovata dell'insegnamento di Scoto sulla Metafisica,” *Archivum Franciscanum Historicum*, 89 (1996), pp. 137-180.

2 M. Borgo, “Latin medieval translations of Aristotle’s *Metaphysics*”, Gabriele Galluzzo, Fabrizio Amerini (eds.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle’s Metaphysics*, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 19-57.

3 Cf. P. Glorieux, *La Faculté des Arts et ses maîtres au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1971, pp. 38-46.

*vetus*, (I-III, 998b23), que revisa la *Vetustissima* de Jacobo de Venecia (I-IV); Hermann el alemán, la *Retórica*. En el XIII destacan las traducciones de Guillermo de Moerbeke (todas las obras) y Roberto Grossteste (*Física*). Concretamente, traducciones de la *Metafísica* existían la *Metaphysica Vetustissima* (I-IV, 1007 a31), *Vetus* (I-III, 998b23), *Media* (sin XI); *Metaphysica Nova* de Miguel Escoto que no comprende XI, XII y XIV. También disponemos de seis comentarios antiguos de la obra: el del neoplatónico Alejandro de Afrodisia (I, V), el del peripatético Temistio (XII), el del neoplatónico Siriano (III, IV, XIII, XIV), el del neoplatónico Asclepio de Tralles (I-VII), el del pseudo-Alejandro (VIII-XIV), y el de Filopón (I-XIV). Algunos de ellos son restos del comentario completo, como el de Alejandro de Afrodisia, y en otros casos la selección responde a una intención originaria del comentarista.

En general, los comentarios medievales sobre Aristóteles, y, en particular, los dedicados a la *Metafísica*, se dividen en dos grupos: las exposiciones literales, que van comentando el texto casi línea por línea, y los comentarios *per modum quaestionis*, que debaten sobre los temas aristotélicos. Ambos métodos fueron empleados especialmente en el siglo que va de 1250 a 1350, cuando la *Metafísica* se convirtió en el centro de los enconados debates de los teólogos europeos. A partir de mediados del XIV, en cambio, el número y la extensión de los comentarios comienzan a declinar, como se observa en el hecho de que los estatutos de muchas universidades limitaran el permiso de comentar a los seis primeros libros de la obra. Con el comentario de Buridan, que lleva a cabo una aproximación más lógica que ontológica, concluye la gran época de los comentarios de la *Metafísica*. Éstos suelen provenir de tres ámbitos culturales: las facultades de artes, las órdenes dominica y franciscana y las universidades de París y Oxford. Los comentarios de la *Metafísica* se encuentran también muy determinados por las vicisitudes de la transmisión del texto, especialmente en el caso de las traducciones, que hicieron accesible el texto a los comentaristas. En la comprensión del texto, también es determinante la mediación de los autores árabes, y, en particular, de los comentarios de Avicena –más influyente por su interpretación general de la filosofía aristotélica, pues, en realidad, su *philosophia prima* no es, estrictamente hablando, un comentario- y, sobre todo, de Averroes. La traducción latina más difundida en Europa fue la de Miguel Escoto del texto que utiliza

Averroes en su *Gran Comentario a la Metafísica*, lo que significa que la lectura del texto aristotélico estaba ya mediada por el comentario línea por línea de Averroes.

Los medievales entendían la estructura y el contenido de la *Metafísica* de un modo bastante diferente a como los entendemos nosotros. Para los intérpretes actuales, la *Metafísica* aparece como una colección de escritos independientes: I-VI constituiría una investigación sobre la naturaleza de la metafísica; VII-IX serían los libros centrales para el estudio de la substancia y los temas anejos; mientras que los libros finales: XIII-XIV se ocuparían de las matemáticas y de la crítica a la teoría platónica de Formas; y el libro XII sería la exposición de la “teología” aristotélica. A partir de esta variedad temática, los intérpretes, por tanto, encuentran grandes dificultades en descubrir en el tratado titulado *Metafísica* el proyecto “metafísico” aristotélico. En cambio, los comentaristas medievales veían en la *Metafísica* la exposición completa de la filosofía primera, y un tratado “científico” en que se explicitaba ese proyecto bajo la guía metodológica los *Analíticos posteriores*, de modo que la ordenación de los libros reflejaba el designio del propio Aristóteles para explicitar tal proyecto lógico-ontológico, de un modo coherente y sistemático. Los comentarios medievales de la *Metafísica* toman el texto aristotélico como la referencia universal para abordar todas las cuestiones relativas a la investigación metafísica: la definición y límites de la metafísica en cuanto ciencia; la naturaleza de las cosas materiales; las substancias inmateriales; las relaciones entre metafísica y teología, etc.

El libro *Lambda* trata singularmente sobre las substancias inmateriales, que los comentaristas medievales identificaron con Dios y las inteligencias angélicas. Esto planteaba, ante todo, la dificultad de determinar si Dios, tal como lo entienden los cristianos, es un objeto de la metafísica –como pretendía Averroes– o de otra ciencia. En general, la solución más aceptada fue que la existencia de Dios puede ser probada desde la *Física*, mientras que la *Metafísica* puede estudiar la relación entre Dios y el resto de la realidad. También resultaba problemático determinar el modo de adquirir el conocimiento de Dios y de las substancias separadas. En general, se pensaba que las substancias separadas sólo podían conocerse indirectamente, ya que la experiencia sensible no nos proporciona conocimiento de tales objetos, por lo que la existencia de Dios, por

ejemplo, sólo podría ser demostrada por sus efectos, y la esencia divina, desde luego, estaría fuera del alcance de la inteligencia humana. Desde el punto de vista de la fe, esto significaría que sólo la teología revelada, y no la metafísica, o teología racional, ofrece un cierto conocimiento de la naturaleza de Dios. Una concepción metafísica jerárquica de la realidad (*scala naturae*) es universalmente aceptada en la Edad Media, en la cual lo real se divide en tres niveles: la substancia increada (Dios), las substancias inmateriales creadas (ángeles) y las substancias materiales creadas, mientras que el alma humana ocuparía un lugar intermedio entre los ángeles y los entes materiales. Tomás de Aquino entendió la distinción entre los tres niveles desde la composición, de modo que sólo Dios es simple, mientras que los entes creados, tanto inmateriales como materiales, son seres compuestos de esencia y existencia, y estos últimos, a su vez, están compuestos de materia y forma. Otros filósofos medievales, en cambio, pensaron que esencia y existencia son sólo conceptualmente, formalmente o modalmente distintas, mientras que otros, a su vez, opinaban que la relación causal entre Dios y sus criaturas es más importante que la simplicidad y la composición.

#### LOS COMENTARIOS A LA METAFÍSICA DE DUNS ESCOTO

Desde hace dos décadas ha habido en repunte en el interés de los investigadores en los comentarios filosóficos de Escoto, que habían sido oscurecidos por sus grandes obras teológicas. Si la distinción tajante entre filosofía y teología en el pensamiento medieval, particularmente en el escolástico, es admisible –cuestión en la que no podemos entrar ahora– no cabe duda de que el comentario a la *Metafísica* de Aristóteles de Escoto no ha despertado el interés de los estudiosos hasta época relativamente reciente. En la Comisión Escotista, encargada de publicar las obras de Escoto, tuvo lugar la discusión entre Balić, partidario de dar preferencia a la *Ordinatio*, y Longpré, que defendía iniciar la serie con los comentarios filosóficos<sup>4</sup>, pero, de hecho, el primer volumen de las obras filosóficas no se ha publicado hasta 1997. La consecuencia más inmediata ha

4 J. Cambell, "La Section scotiste", *Il Collegio San Bonaventura di Quaracchi*, Grottaferrata, 1977, pp. 253-286.

sido la de posponer la discusión sobre la autenticidad de los comentarios filosóficos atribuidos a Escoto<sup>5</sup>. Se ha interpretado que los comentarios sobre Aristóteles (*Metafísica* y *Categorías*) son obras tempranas, pero esta posición es hoy insostenible, al menos en lo que respecta a las *Quaestiones*<sup>6</sup>. En cuanto a la autenticidad de los comentarios filosóficos incluidos en las ediciones clásicas Wadding-Vivès, hoy sabemos que contienen, al menos, diez comentarios filosóficos inauténticos<sup>7</sup>. No se duda de la autenticidad de *Quaestiones super Metaphysicam Aristotelis*, del comentario del *Isagoge* de Porfirio, y de los de *Categorías*, *De interpretatione* y *Refutationes sofísticas*, estando en discusión el comentario del *De anima*. En cambio, en lo que se refiere a los comentarios sobre la *Metafísica*, la *Expositio super Metaphysicam* ya hace tiempo que se ha reconocido bajo la autoría del discípulo de Escoto, Antonio Andrés; lo mismo sucede con el *Comentario literal de la Metafísica*, conocido tradicionalmente como *per modum quaestionis*. En cambio, una colección de observaciones o “notabilia”, a la que Escoto se refiere en *Ordinatio* y *Quaestiones* como una *expositio* de la *Metafísica*, ha sido redescubierto recientemente, dando lugar a la edición de Giorgio Pini de los *Notabilia Scoti super Metaphysicam*<sup>8</sup>.

Las *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, o *Quaestiones Metaphysicae*, se recogen completas en 17 manuscritos medievales. Las revisiones de sus propios textos que son características de Duns Escoto se incluyen en lo que en la tradición de los manuscritos se conoce como: *extras*, *aditiones*, o *extra cancellati*. No

5 Para la autenticidad de las obras de Escoto: Richard Cross, “Duns Scotus: Some Recent Research”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 49, n. 3, julio 2011, pp. 271-295; Antonie Vos, “Two critical text revolutions”, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh, E. University Press, 2006, pp. 103-147.

6 Vid. S. D. Dumont, “The Question on Individuation in Scotus’ *Quaestiones super Metaphysicam*”, *Via Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Roma 9-11 marzo 1993*, Roma, ed. L.Sileo, 1995, I, pp. 193-227.

7 *Grammatica Speculativa*, *Quaestiones in librum I et II Priorum Analyticorum*, *Quaestiones in librum I et II Posteriorum Analyticorum*, *Expositio et Quaestiones in VIII libros Physicorum*, *Meteorologicorum*, *Expositio in XII libros Metaphysicorum*, *Conclusiones utilissimae ex libris Metaphysicorum Aristotelis collectae*, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum* (libros X y XII), *Quaestiones disputatae De rerum principio*, *Quaestiones miscellaneae de formalitatibus* (salvo la primera cuestión), *De cognitione Dei*.

8 G. Pini, “Duns Scotus’ Commentary on the ‘Topics’: New Light on his philosophical Teaching”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, vol. 66 (1999), pp. 225-243.

se puede determinar si el orden de las cuestiones es el original o se han reordenado posteriormente. No cabe duda de que las cuestiones a propósito de los libros I-IX son del propio Escoto. En lo que respecta a las cuestiones de los libros X y XII, se ha podido determinar que son de Juan Dymdale. Antonio Andrés cita a menudo las *Quaestiones* de Escoto en sus propias *Quaestiones super duodecim libros Metaphysicae*. La obra de Escoto fue citada, al menos los libros VI-IX, por otros autores del XIV, como Juan Reading, Pedro Tomás, Guillermo de Ockham o Adán Wodeham. Parece que se trata de una obra tardía, particularmente los libros VII-IX. Escoto sigue la senda abierta por sus predecesores, y, especialmente –aunque no por ello deja de someterlos a un escrutinio crítico– por Tomás de Aquino, al que se conocía como “*Expositor*”, y Enrique de Gante. Era común en esa época que el *magister* preparara dos comentarios sobre una obra de Aristóteles: un comentario literal y una serie de cuestiones, que, a veces, iban combinados. Hay referencias del propio Escoto que confirman que, junto a las *Cuestiones*, elaboró una exposición literal de la *Metafísica*. No se trata de la que figura en la edición Wadding-Vivès, que es de Antonio Andrés, que intento simplificar el complejo “sistema” de su maestro. La *Expositio* de Escoto se perdió, hasta su redescubrimiento por Giorgio Pini.

Escoto trabajó en sus cuestiones durante un considerable periodo de tiempo entre 1290 y después de 1300. En general, para un teólogo, comentar a Aristóteles sólo podía considerarse una tarea complementaria, por lo que las opiniones de Escoto en este campo apenas eran tenidas en cuenta, en comparación con sus comentarios a las *Sentencias*. En las *Quaestiones*, Escoto aborda nuevas soluciones y argumentos sobre los grandes problemas de la metafísica aristotélica: el concepto de ser, Dios como objeto de la metafísica, la relación entre substancia y accidentes, el principio de individuación, la naturaleza de la propia ciencia metafísica, etc. La construcción misma del texto es problemática, pues encontramos numerosas correcciones, sustituciones y adiciones del propio Escoto o de los escribas, sin preocupación por el orden, ni aclaración de cuál sería la versión definitiva<sup>9</sup>. De ello resulta una redacción confusa, pues no es fácil discernir entre las diversas posibles respuestas que se presentan a cada cuestión cuál es la que defiende

9 Una clara muestra del rabelesiano “barbouillamenta Scoti”.

el propio Escoto, de modo que, en conjunto, la obra presenta un estilo dialéctico (*collative*). La oscuridad de la obra fue reconocida ya por algunos de sus primeros seguidores, como Pedro Tomás o Antonio Andrés, quien reclamaba a los lectores un cuidado particular a la hora de atribuir a Escoto algunas doctrinas contenidas en el libro, que pertenecía más al género disputativo que al dogmático, de manera que recomendaban –e incluso corregían el texto– dirigirse directamente a los pasajes correspondientes de la *Ordinatio*. La dificultad de comprensión de la obra llevó a Antonio Andrés a preparar una versión simplificada de las *Quaestiones*, que acabaría siendo más utilizada que el original en las escuelas y universidades<sup>10</sup>.

Desde el punto de vista doctrinal, menudean las incongruencias entre doctrinas sostenidas en las *Quaestiones* y en sus obras teológicas, como en el caso de la afirmación de la cuestion 1 del libro IV, donde se distingue entre la equivocidad del ser que sostiene el lógico y la analogía del metafísico, pero no se menciona la univocidad que se expone en el comentario a las *Sentencias*, o la aproximación a la opinión averroísta de que es Dios y no el ser el sujeto de la metafísica (lib. I, q. 1). Estas discordancias han ocasionado las apreciaciones mencionadas (es una obra dialéctica, su contenido es despreciable frente al de sus grandes obras teológicas), o, simplemente, que se trata de una obra temprana, lo que ha sostenido también la Comisión Escotista<sup>11</sup>.

#### LAS CUESTIONES PSEUDO-ESCOTISTAS: JUAN DE DYMSDALE, GONZALO HISPANO, ANTONIO ANDRÉS

Como hemos indicado, se puede concluir que Duns Escoto escribió dos comentarios originales sobre la *Metafísica* de Aristóteles: *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* y *Notabilia*

10 G. Pini, "Sulla fortuna delle *Quaestiones super Metaphysicam* di Duns Scoto: le *Quaestiones super Metaphysicam* di Antonio Andrea", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 6 (1995), pp. 281-361.

11 G. Pini, "Duns Scotus's *Metaphysics*: The Critical Edition of his '*Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*'", *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, vol. 65, n. 2, 1998, pp. 353-368.

*super Metaphysicam*<sup>12</sup>. La primera se ha considerado una de las obras mayores de Escoto, mientras la segunda ha estado oculta hasta su reciente edición. Otros tres comentarios han sido falsamente atribuidos a Escoto en la edición de Wadding-Vivès: *Expositio literalis super Metaphysicam*, que es de Antonio Andrés, las *Conclusiones metaphysicae*, de Gonzalo Hispano, y las *Cuestiones sobre los libros X y XII*, del maestro de artes en Oxford, Juan de Dymdale<sup>13</sup>. Estos tres escritos constituyen, pues, la tradición del Pseudo-Escoto.

Aunque en las ediciones clásicas de la obra de Escoto, Wadding-Vivès, de las *Quaestiones* se le ha adjudicado la autoría de las cuestiones del libro XII al propio Escoto, al examinar sobre todo los manuscritos más tempranos se ha podido concluir que el autor es Juan de Dymdale<sup>14</sup>. Este maestro aparece referenciado bajo diversos nombres, como Dydneshale, Tytyngsale o Dimsdale, e incluso es confundido con otro autor, Juan Titleshale. Dymdale, probablemente originario de un lugar cuyo nombre proviene del río Tees, fue maestro de artes en Oxford, llegó a ser miembro del Merton College y luego subguardián encargado de presidir a los estudiantes (1284-6), muriendo hacia 1289. En los años que estuvo en Merton, Dymdale fue visitador de Juan Peckham, arzobispo de Canterbury, sucesor de Roberto Kildwardby. Escribió diversos comentarios sobre obras de Aristóteles, en forma de *Quaestiones: De anima, Ética a Nicómaco I-IV*, y las *Quaestiones X-XII librorum Metaphysicae Aristotelis*<sup>15</sup>, y en todos ellos la influencia de Tomás de Aquino es muy notable<sup>16</sup>.

12 G. Pini, "Scotus' Questions on the Metaphysics: A Vindication of Pure Intellect", Fabrizio Amerini – Gabriele Galluzzo (eds.), *op. cit.*, pp. 359-384.

13 L. Thro y C. Ermatinger, "Questions on Aristotle, Metaphysics X and XII, by Master John Dymdale", *Manuscripta* 36 (1992), pp. 71-124; 37 (1993), pp. 107-67.

14 Ed. Wadding, vol. VII, pp. 658-705. Vid. C. Ermatinger, "John of Tytyngsale (d. ca. 1289) as the Pseudo-Scotus of the Questions on Metaphysics X and XII", *Manuscripta* 23 (1979), 7-8.

15 MS Durham, Cathedral Library, C. IV. 20, fols. 1ra-196va. Así mismo se le atribuyó la autoría de *Quaestiones super Aristotelis de animalibus*, que, en realidad, es de Alberto Magno.

16 Cf. M. S. Christensen, "John Dinsdale on Intellectual Self-knowledge: An edition of the proemium and questions I.1 and III.15 of John Dinsdale's Quaestiones in De anima", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*, vol. 86, 2017, pp. 79-131; T. Suto, "Johannes de Dinsdale, Quaestiones super Decimum Librum Ethicorum. An Edition", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*, vol. 88, 2019, pp. 56-134.

Las *Conclusiones utilissimae ex XII libris Metaphysicorum Aristotelis collectae* fue una obra considerada auténtica de Duns Escoto durante los siglos XVI y XVII. Su primera edición fue la de Venecia en 1503, y hasta el siglo XIX, siguiendo a Wadding, se tuvo por auténtica. Finalmente, fue imponiéndose la tesis de que se trataba de un sumario de tesis sobre Aristóteles de la escuela escotista, hasta que Fedele de Fanna<sup>17</sup>, mientras preparaba la edición de las obras completas de San Buenaventura, descubrió a su verdadero autor: el maestro de Escoto, Gonzalo Hispano, como se certifica en el *explicit* de uno de los manuscritos<sup>18</sup>. Sbaralea, en los años veinte del siglo XX<sup>19</sup> y Seebeg han completado el trabajo de investigación, determinando que se trata de un resumen de la interpretación de la *Metafísica* de Aristóteles en clave escotista<sup>20</sup>.

Antonius Andreae recibió el sobrenombre de Doctor Dulcifluus o Doctor Scotellus, para enfatizar su dedicación a elaborar una interpretación escotista de la mayor parte de los problemas filosóficos y teológicos de su tiempo. Sobre su biografía sólo hay conjeturas. La historiografía más clásica supone que nació alrededor de 1280 en la ciudad de Tauste en Zaragoza, en el reino de Aragón. Ingresó en la orden franciscana, probablemente antes del cambio de siglo, comenzando sus estudios en el *Studium generale* de Lérida. Probablemente fue enviado a París a completar sus estudios y allí pudo haber seguido la enseñanza de Duns Escoto, que era maestro regente en 1306. Hacia 1312, Antonius fue enviado al convento de Monzón en Huesca, donde pasó la mayor parte del resto de su vida<sup>21</sup>. Sin embargo, Courtenay ha limitado mucho el conocimiento documentado. A ciencia cierta, se sabe que hacia 1330 era lector en el convento de Monzón, que comentó la lógica y la *Metafísica* de Aristóteles *secundum Scotum*, y que probablemente compuso un resumen de la *Opus oxoniense* de Escoto, de quien la historiografía

17 *Catalogus Bibliothecarum, College of Saint Bonaventure* XIX 22.

18 Cf. E. Longpré, "Les Conclusions métaphysiques de Gonzalve de Balboa", *La France franciscaine*, 5 (1922).

19 J. H. Sbaralea, "Opus fortasse alicuius ex Scoti discipulis", *Supplementum et castigatio ad Scriptores trium Ordinum S. Francisci* II 67, 1923, reimp. Nabu Press, 2012.

20 R. Seeberg, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*, (Studien Zur Geschichte Der Theologie Und Der Kirche, Band 5), Gebundene Ausgabe, reimp. Amsterdam, Scientia Verlag, 1971, p. 61.

21 M. Gensler, "Antonius Andreae Scotism's best supporting auctor", *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 1996, pp. 57-79.

posterior dice haber sido discípulo. Andrés afirma haber escrito sus obras *ad mentem Scoti*, a partir de *ex dictis* del propio Escoto. Sólo se puede afirmar sin dudas que es escotista, que estaba activo hacia 1333, y que, conociera o no personalmente a Escoto, contribuyó a la difusión del escotismo en Aragón<sup>22</sup>.

También hay dudas sobre las obras que se le atribuyen, entre ellas: *Compendiosum Principium in IV libros Sententiarum*, *Abbreuiatio Operis oxoniensis Scoti* o *Quaestiones ordinariae de tribus principiis naturae*. Su obra más larga y más influyente es su comentario de la *Metafísica* de Aristóteles, que fue dividido en dos: la *Expositio literalis* y las *Quaestiones*. En las ediciones clásicas sus obras fueron tomadas por escritos del propio Escoto. *La Expositio litteralis in Metaphysicam* se publicó bajo el nombre de Escoto en la edición de Wadding de 1639. Aunque el nombre de Antonius Andreae permaneció oculto para los autores ilustrados, reapareció en el siglo XIX en escritores de la historia de los franciscanos, como Sbaraglia o de la teología católica, como Hurter. Cuando, ya en el siglo XX se crea la Comisión Escotista, renace el interés por su figura, y su consideración como un importante promotor del escotismo, hasta que Berubé le otorgó el título de “segundo fundador del escotismo”<sup>23</sup>.

*La Expositio in XII libros Metaphysicorum Aristotelis*, también conocida como *Metaphysica textualis*, parte de la *Expositio* de Tomás de Aquino, para constituir la interpretación canónica de la escuela escotista de la *Metafísica* de Aristóteles. Pudo haber utilizado notas del propio Escoto, y por motivos de coherencia doctrinal, Andrés combinó su texto con el de las *Quaestiones* de su maestro. Andrés adaptó su comentario al naciente género de la disputa, lo que hizo de ésta una obra muy influyente, habiendo sido editada en 21 ocasiones a finales del XV y comienzos del XVI.

22 W. J. Courtenay, “Early Scotists at Paris: A Reconsideration”, *Franciscan Studies*, Vol. 69 (2011), pp. 209-220.

23 Cf., C. Berube, “Antoine André: Témoin et Interprète de Scot”, *Antonianum* 54 (1979), pp. 386-446. Para una interpretación más actualizada: G. Pini, “Scotistic Aristotelianism: Antonius Andreas’ *Expositio* and *Quaestiones* on the *Metaphysics*”, *Via Scoti: Methodologica ad mentem Ioannis Duns Scoti. Atti del Congresso scotistico internazionale Roma, Pontificio ateneo Antonianum, 9-11 marzo 1993*, Roma, ed. Antonianum, 1995, pp. 375-399; G. Pini, “Una lettura scotista della *Metafisica* di Aristotele: *L’Expositio in libros Metaphysicorum* di Antonio Andrea”, Roma, *Antonianum*, 54 (1991), pp. 529-586.

EL REDESCUBRIMIENTO DEL COMENTARIO PERDIDO:  
NOTABILIA SUPER METAPHYSICAM

En su considerado único comentario original a la *Metafísica* de Aristóteles, las *Quaestiones*, Escoto se refiere seis veces –además de una referencia en la *Ordinatio*– a cierta obra que escribió sobre la *Metafísica*, en la que parece ser que procedió a la explicación (*expositio*) del texto de Aristóteles. Esta obra no se difundió como otras, y no encontramos referencias a ella en sus discípulos o asociados, como su secretario Guillermo de Alnwick. A la muerte de Escoto, el manuscrito parece hacer desaparecido. Por ese motivo, fue fácil confundirla con la *Expositio* de la *Metafísica* de su seguidor Antonio Andrés. Sin embargo, Giorgio Pini, en 1996, pensó haber hallado la obra presuntamente inexistente en un manuscrito italiano del siglo XV, titulado *Notabilia super Metaphysicam*, y una parte de ella en un manuscrito inglés de comienzos del XIV. El texto completo de *Notabilia* se encuentra en un manuscrito de la Biblioteca Ambrosiana de Milán (C 62 Sup.), a continuación de las *Quaestiones super secundum et tertium librum De anima*. Parcialmente, está en un manuscrito de la Biblioteca Apostólica Vaticana (Vat. lat. 2182), en medio de *Super meteora* de Pedro de Auvernia, y de dos obras de Egidio Romano (*Sententia super De generatione et corruptione* y *Quaestiones super librum primum De generatione et corruptione*).

Para asegurar su autenticidad, por un lado, es preciso distinguir los *Notabilia* de la *Expositio* de Antonio Andrés, y, por otro, confirmar su identificación con el comentario de Escoto perdido. De las referencias a la obra en el propio Escoto, seis remiten a un mismo pasaje de *Notabilia* (3.1.1-3.1.4 y 3.1.6-3.1.7), mientras que la séptima es menos precisa, pero, aun así, puede identificarse (3.1.5), o corresponder a alguna parte perdida de la obra<sup>24</sup>. Además, en los propios *Notabilia* aparecen referencias a otras obras (*Cuestiones sobre la Metafísica y sobre las Categorías*), lo que parece confirmar que el autor de todas ellas es el mismo Escoto. El título '*Notabilia super Metaphysicam*' se encuentra en el explicit de las *Quaestiones de anima* (f. 50vb) y en el explicit del propio texto de *Notabilia* (f. 98rb), aunque en el cuerpo de la obra

24 Las referencias a los *Notabilia* en *Quaestiones super Metaphysicam* son: IV, q. 2, n. 127; VII, q. 1, n. 35; VII, q. 7, n. 19; VII, q. 16, n. 46; VII, q. 19, n. 58; VIII, q. 4, n. 10, y en *Ordinatio*: IV, d. 2, pars 1, art. 2, q. 1, n. 255.

nunca habla de '*notabilia*', sino de variaciones de '*expositio*'. No obstante, el término '*expositio*', cuando lo utiliza Escoto, no parece referirse específicamente al título de una obra, sino, genéricamente, a la explicación de un pasaje. El uso de esta expresión en las *Quaestiones super Metaphysicam* llevó a los editores a pensar que se refería específicamente a un comentario literal de la *Metafísica* de Aristóteles suyo o de otro autor, en lugar de a sus *Notabilia*, haciendo probablemente referencia a la copia en la que el propio Escoto había hecho anotaciones marginales.

El título de la obra parece corresponderse con su contenido: una serie de anotaciones sobre cuestiones dignas de ser destacadas (*notabilia*) en la *Metafísica* de Aristóteles. En realidad, existe un género de escritos medievales conocidos bajo este título, como los de Roberto Kilwardby o Nicolás de Cornwall, Walter Burley, o, probablemente, Enrique de Bruselas. Además, existe un texto, atribuido al propio Escoto, bajo el título de *Notabilia Scoti in libros Topicorum*<sup>25</sup>. Los términos *notabilia* o *notulae* se utilizan para designar escritos integrados por anotaciones sobre obras de Aristóteles o Porfirio, que comienzan con las palabras '*nota*' o '*item nota*'<sup>26</sup>. Así se introduce una de las partes características de los comentarios medievales: *divisio textus*, *sententia*, *notabilia*, *quaestiones*. El género de los *notabilia*, en general, designa un método particular de comentario literal. Los *notabilia* pueden considerarse también como puntos más relevantes tratados, derivando hacia resúmenes o cuestiones a propósito de las partes más relevantes del texto, dando origen a un género independiente de comentario. Los *notabilia* de Escoto, tanto los de la *Metafísica*, como los de los *Tópicos*, pertenecen a este género. También parece que expresiones como '*notare*', '*notulae*' o '*notabilia*' se utilizan en obras vinculadas con la enseñanza oral de un maestro, lo que parece ser el caso de los *Notabilia* de Escoto.

Boehner<sup>27</sup> cree que, en su sentido más común, '*notabilia*' en los manuscritos medievales significa extractos de textos de obras

25 R. Andrews, "The '*notabilia scoti in libros topicorum*': An Assessment of Authenticity", *Franciscan Studies*, vol. 56, Essays in Honor of Dr. Girard Eitzkorn (1998), pp. 65-75.

26 A. Maier, "Handschriftliches zu Wilhelm Ockham und Walter Burley", *Archivum Franciscanum Historicum*, 48 (1955), pp. 211-216, 225-251, 470-474.

27 Ph. Boehner, "The hypothetical first redaction of ockham's '*expositio aurea*'", *Franciscan Studies*, vol. 14, n. 4 (1954), pp. 374-386.

más amplias. Cuando se encuentran recolecciones de *notabilia*, generalmente son obra de estudiantes o abreviadores, de lo que les ha parecido “notable” en los textos. Ése es el sentido en que suelen encontrarse en Escoto, Ockham o Burleigh. Pero aparecen otros sentidos, pues, como es el caso que nos ocupa, pueden ser también únicamente “anotaciones” que el autor concibe después de haber compuesto un texto. La conclusión de Pini es que, a falta de otro mejor, el título: *Notabilia super Metaphysicam*, parece el más apropiado para este escrito.

Los *Notabilia* están muy conectados con el único comentario de Escoto sobre la *Metafísica* considerado hasta ahora auténtico: *Quaestiones super Metaphysicam*. En primer lugar, como hemos señalado, hay seis o quizá siete referencias a los *Notabilia* en las *Quaestiones* (*Met.* VII, VIII), y, a su vez, hay nueve referencias en sentido contrario (*Met.* I, II, III, IV, V, VI, IX), además de diez referencias a otras obras de Escoto. No hay anotaciones sobre *Met.* I, XI, XIII y XIV, siendo común en esa época la ausencia de comentarios sobre los tres últimos libros mencionados. Si las *Quaestiones* se detienen en *Met.* IX, los *Notabilia* incluyen *Met.* X y XII. Por lo que sabemos de la estructura de las lecciones de Escoto en Oxford sobre Aristóteles, éstas se dividían en dos partes principales: la explicación del texto aristotélico y las cuestiones controvertidas planteadas a propósito de ese texto. Aunque *Notabilia* y *Quaestiones* surgen a partir de las mismas lecciones, parece que, mientras la segunda fue ya escrita con la intención de ser publicada, los *Notabilia* eran meras anotaciones adjuntas al texto de Aristóteles para ser usadas en la lectura privada escolar. Por tratarse de anotaciones al texto, probablemente los *Notabilia* fueron escritos en diferentes fases, aunque, sin duda, siempre vinculados a las *Quaestiones*. En todo caso, parecen relacionados con las lecturas que Escoto llevó a cabo en el convento de Oxford, aunque probablemente fueron reelaborados también en los años de su estancia en París. En relación a las referencias textuales, lo más probable es que el texto de la *Metafísica* de Aristóteles que leía Escoto fuera la edición de Guillermo de Moerbeke. En el propio texto de *Notabilia* se hacen 69 referencias al comentario de Tomás de Aquino –al que se refiere como *Expositor*– y 38 al de Averroes –que es el *Commentator*–. También utilizó el comentario de Ferrandus Hispanus de finales del XIII, cuyas críticas al comentario de Tomás cita literalmente. Por último, Escoto se refiere circunstan-

cialmente al lógico Ricardo el Sofista (*Magister abstractionum*), y a posiciones sostenidas por Enrique de Gante o Gil de Roma.

Probablemente aún en vida de Escoto, alguien comenzó a copiar las notas escritas por Escoto en Oxford y las reunió, pero esta recopilación se detiene probablemente por el traslado de Escoto a París. Tras la muerte de Escoto, la copia de *Notabilia* desaparece, y no encontramos mención alguna en ningún discípulo, ni siquiera en su *socius* Guillermo de Alnwick o en su cercano discípulo Antonio Andrés. Una copia de *Notabilia* reaparece a mediados del XV en el norte de Italia, y vuelve a la oscuridad hasta que el manuscrito es archivado en el XVII en la Biblioteca Ambrosiana de Milán. Sólo Franz Pelster, en 1930 menciona la existencia del manuscrito en la Ambrosiana, aunque sin relacionarlo con la obra perdida de Escoto. Anneliese Meier alude a la presencia de *Notabilia* en el texto del Vaticano, sin relacionarlo ni con Escoto –pues en el manuscrito el texto es anónimo–, ni con el manuscrito de la Ambrosiana. Hasta la investigación de Giorgio Pini en 1996 no se centra la atención en las conexiones entre los dos manuscritos, la autoría de Escoto y su contenido como el comentario perdido de la *Metafísica*.

Sólo se pueden formular hipótesis sobre los motivos de esta sorprendente historia. La desaparición inicial puede explicarse por el destino de los libros personales de Escoto después de su muerte; no sabemos por qué la reaparición se dio en una copia realizada en el norte de Italia, aunque sí sabemos que, tras un periodo en que sus textos sobre Aristóteles sólo eran utilizados en compilaciones escolares, el interés no emergió hasta esa época con la edición de las *Quaestiones* por Mauritius de Portu Hibernicus. Las confusiones sobre la autoría de los comentarios sobre Aristóteles atribuidos a Escoto han sido recurrentes. Los editores de las *Quaestiones* de Duns Escoto parecen sugerir que la *Expositio* de Antonio Andrés puede basarse en el propio “comentario” de la *Metafísica* de Escoto<sup>28</sup> (como denomina Pini a los *Notabilia*), aunque reconocen que ese “comentario” del propio Escoto se ha perdido. Ya en 1621, el polígrafo Thomas Dempster era consciente de que el comentario de la *Metafísica* de Escoto se había perdido, lo que fue reafirmado por su contemporáneo Mateo Ferchi, y, mucho más tarde, a comienzos del XIX, por J. H. Sbaralea. El presidente de la Comisión Escotista,

28 OPh IV, p. 325, n. 70; p. 152, n. 30; p. 492, n. 12.

Carlo Balić, en 1966, ya consideraba la *Expositio* que la edición de Wadding-Vivès atribuía a Escoto como inauténtica, y la adscribía a Antonio Andrés. Los editores de las *Quaestiones* también mencionan la referencia de Escoto a un “comentario literal” de la *Metafísica* perdido<sup>29</sup>. Aún en la edición del Vaticano de la *Ordinatio* de 2010 se acepta la posibilidad de que la *Expositio* de Andrés contenga partes de la propia *Expositio (Notabilia)* de Escoto. Interpretación que es rechazada por Pini por tres motivos: (a) Andrés en la *Expositio* importa ideas de la *Sententia* de Tomás, y de las *Quaestiones* y *Ordinatio* de Escoto; (b) en realidad, el verdadero comentario a la *Metafísica* de Escoto no es una supuesta *Expositio*, sino los *Notabilia*; y, una vez aceptado esto, (c) se comprueba que no se encuentran paralelismos entre los *Notabilia* y la *Expositio* de Antonio Andrés.

Por su parte, Robert Pasnau<sup>30</sup> no cree que *Notabilia* sea la *Expositio* de la *Metafísica* a la que se refiere Escoto en diversos lugares, lo que parecería emparentar este escrito con el comentario de Tomás de Aquino, al que designa como el *Expositor*, y al que hace en este escrito 69 referencias explícitas. Estos *Notabilia* no parecen ser más que una serie de notas inconexas sobre determinados pasajes, añadidas por Escoto a su ejemplar de las *Quaestiones*, y no un comentario de algunos libros de la *Metafísica*. Su carácter episódico hace que, aunque ofrece una interesante perspectiva del modo de trabajar de Escoto, apenas ofrezca material doctrinal relevante.

En todo caso, pese a la evidencia de que las “notas” o “menciones dignas de notarse” que constituyen los *Notabilia* no pueden representar sino una perspectiva marginal del pensamiento filosófico de Escoto, no cabe duda de que nos encontramos ante un evento editorial de primer orden en la historiografía de Duns Escoto, y, como tal, digno de producir nuevas investigaciones, como ésta que aquí presentamos.

29 OPh III, p. 350, n. 140; IV, p. 100, n. 50; p. 374, n. 54.

30 R. Pasnau (ed.), *Oxford Studies in Medieval Philosophy* Volume 7, Briefly noted, pp. 257-8.

TRADUCCIÓN DE *NOTABILIA SUPER METAPHYSICAM*, LIBRO XII

Como hemos mencionado, el hasta hace poco tenido como único comentario de Duns Escoto auténtico de la *Metafísica*, las *Quaestiones*, se detiene en el libro IX. Esto hace que, dando por bueno que *Notabilia* es una obra auténtica, la posibilidad de conocer el modo en que Escoto comenta el libro XII, el más puramente teológico de Aristóteles, se reduce a los *notabilia* que le dedica a este libro en el tratado. Por ello, nos ha parecido de interés presentar la traducción completa al castellano de esta parte de la obra, que, si no un comentario sistemático, sí, al menos, nos permite un cierto conocimiento de la aproximación de Escoto a este libro central de la *Metafísica* de Aristóteles.

JUAN DUNS ESCOTO: *NOTABILIA SUPER METAPHYSICAM* XII<sup>31</sup>

cap. 1.

<Sobre las ideas de los géneros>

1. Es evidente que se puede probar por lo que dice en el tercer libro que Platón no acepta que haya ideas de los géneros.

1069a26

2. “Ahora”, esto es, en los tiempos actuales.

<Sobre la entidad de los accidentes>

1069a21-22

3. “Y no hay entes”, es decir, no existen entes primeros. Y esto es lo que dice: “cuando se habla en sentido absoluto”. De ahí que en VII corrige, y dice primero que existen entes y después dice que tienen una esencia, pero no que haya un primero.

<Sobre el elemento y principio del movimiento>

1069a32

31 G. Pini, *Ioannis Duns Scoti Notabilia super metaphysicam*, Serie: *Corpus Christianorum*, Continuatio mediaevalis, 287, Turnhout, Brepols Publishers, 2017, pp. 188-202. Los textos entre corchetes se corresponden con los subtítulos introducidos por Pini. Las expresiones aclaratorias entre corchetes dentro del texto son añadidos nuestros. Se introducen también las referencias al texto de Aristóteles según la numeración de Bekker.

4. Se entiende 'elemento' impropriamente y se explica como principio del movimiento relativamente, esto es <no> según la substancia.

<De qué modo debe entenderse 'contrario'>

1069b7-8

5. 'Contrario' debe entenderse aquí en el sentido de indiferente (*indifferenter*).

<Sobre la mutabilidad de la substancia sensible>

1069b3

6. Del mismo modo: "ser sensible es realmente la substancia de lo mutable". Hay que notar que habla aquí de la substancia sensible en sentido general.

7. Literalmente se puede deducir que en el cielo hay materia; o, negando esto, se puede decir que no entiende 'mutable' como mutación según el lugar, sino como generable y corruptible, etc.

*cap. 2.*

<De la potencia en los accidentes>

1069b15-18

8. Igualmente es notable lo que se sigue después de esto, según aquellos que niegan la potencia propia, esto es, el propio principio potencial, en los accidentes.

<Sobre la materia del cielo>

1069b24-26

9. "Todas las cosas, realmente, tienen materia"; y después: "la otra" es separada. Esto va contra el Comentador, que niega la materia en el cielo.

<Sobre la opinión de Anaxágoras sobre la materia>

1069b20-21

10. Donde argumenta Anaxágoras que, si se supone una materia y un agente, entonces no pueden ser hechas muchas cosas, digo que la demostración no es correcta, como se dice en el libro octavo, en el capítulo de la substancia material. De ahí que un

hombre que posee el arte de fabricar una silla y una cama puede hacer del mismo leño de madera una silla y una cama.

11. En consecuencia, es necesario que el agente sea entendido unívocamente no absolutamente (*simpliciter*), sino en razón de agente, porque por medio de los diversos principios formales hace muchas cosas. Como Dios, según algunos, <produce> a partir de la materia confusa. Sin embargo, en lo que está la diferencia entre estos y Anaxágoras es en que aquellos suponen un principio potencial sin otras potencias concreadas, y otros suponen muchas potencias concreadas que han de ser producidas en acto; y a éstas las denomina quizá Agustín ‘razones seminales’.

<Contra los que suponen que la materia es inmediatamente susceptible de todas las cosas>

1068b28-29

12. Lo que sigue después es contra aquellos que dicen que la materia es inmediatamente susceptible de todas las cosas, pues entonces no proviene lo determinado de lo que es determinado, etc.

*cap. 3*

1070a10-11

<De la conjunción de la materia por artificio>

13. “Se dan conjuntamente”, esto es, están juntos y coaligados por el artificio. Así como en tales <entes> la materia es máximamente substancia, tal como parece, del mismo modo se ve que sucede en los <entes> naturales; es de este modo como debe explicarse: ‘parecer’.

<De la división de la substancia>

1070a9-13

14. Nota: esta división de la substancia se da en el uno, esto es, en el compuesto (*compositum*) que es formalmente substancia, y también en las otras dos que son substancias por atribución y composición, así como en los principios de la substancia. Por lo tanto, la división es análoga, no unívoca.

cap. 4

<De los elementos en los compuestos>

1070a34

15. Igualmente, cuando dice: “elementos”, según una explicación es contra aquellos que suponen que los elementos permanecen en el compuesto, etc.

<Sobre los argumentos en favor de la identidad o alteridad de los principios>

1070a33-b4

16. “Es dudoso si son otros o los mismos, etc.” El Comentador intenta probar seriamente estos argumentos casi como si fueran correctos (*quasi essent bona*).
17. Y digo que no, porque por los mismos argumentos te pruebo que la substancia no tiene principio: porque, si los tuviera, como el principio es anterior al principiado, también es anterior a la substancia, y, como la substancia es anterior a los otros géneros, entonces el principio de la substancia será anterior a todos los géneros. Por lo cual, digo que no se concluye algo falso, porque el principio de la substancia es anterior a la substancia y a todas las demás <cosas>.
18. Al argumento que presenta, respondo que no concluye. Por lo cual, digo que aquel principio será el mismo que el principiado por reducción, no que sea común a él por predicación como si fuera de otra clase. Por lo que digo que los argumentos concluyen algo falso, de lo que se sigue que no son correctos.
19. De lo que concluye: “De otro modo, etc.” Y aquí hay que hacer una observación (*nota*) en lo que dice literalmente, porque está a favor de los que suponen en la naturaleza tres principios distintos en las cosas distintas. Por lo tanto, pregunta sobre esa materia en la cuestión IX, etc.

<Sobre la forma que tienen en la mente las cosas artificiales>

1070b25-32

20. “De modo que los elementos según la analogía”. Y después de esto sostiene que la forma o especie de las cosas artificiales

en la mente se dice causa eficiente, y hay muchos ejemplos de esto en la *Metafísica*.

21. Lo mismo cuando dice: “especie o contrario”, como se expone anteriormente en IX.

<Sobre la causa moviente unívoca>

1070b27-32

22. Y a continuación sigue: “De modo que lo que produce el movimiento es distinto en cosas distintas (*aliud alii*)”. Si se analizan las palabras anteriores, que son distintos (*diversa*) los tres principios en todos los géneros, esto va contra aquellos, porque dice que el moviente, esto es, el eficiente, debe ser distinto en cada género así como los principios de ellos son tres. Y, sin embargo, es indudable que esto es falso, porque <cuando> dice en VII capítulo 7: “De éstos, sin embargo, que son hechos”, expone la diferencia entre la substancia y la cantidad, y dice que antes de la generación de la substancia es necesario que preexista la substancia, pero no así en el caso de la cantidad; pues la cantidad no tiene una forma unívoca con su eficiente, etc.
23. Lo mismo es cierto en muchos otros casos, como en las relaciones, etc., y por ello no hay algo eficiente que convenga con la forma de la relación, etc.
24. Digo que habla aquí de moviente unívoco. Lo cual prueba, porque reduce, después, cierta causa moviente a la forma, de modo que no quiere otra cosa sino que la generación, si es unívoca, tenga otro principio eficiente unívoco conveniente, a saber, en la forma: si es absolutamente unívoco será otro eficiente unívoco; si es relativo, será relativo, por lo que el sol tiene de algún modo alguna diversidad en cuanto causa eficiente para producir los diversos entes. Aquí no se refiere a los equívocos.
25. Por ello, después afirma que todas las cosas tienen una identidad mayor que la proporción, porque tienen un solo principio moviente, etc.

*cap. 5*

1071a2-3

26. Nota: sobre aquello sigue después, pues se ve que dice que el cielo es animado, de modo que tiene intelecto y apetito; sin embargo, según él, no tiene alma vegetativa. Es difícil decir qué es lo que entiende sobre el alma del hombre, porque ella no es el principio de todo como el primer moviente, etc. De ahí que el Comentador y otros lo expongan del primer modo, etc.

*cap. 6.*

<Si Dios es sujeto de la metafísica>

1071b3

27. "Sin embargo, puesto que tres eran las substancias". Se ve que Dios no es sujeto de esta ciencia, porque esto lo prueba su propio ser.
28. Digo lo que ya dije en aquella cuestión. Además, no prueba el ser de Dios, sino sólo su eternidad.

<Sobre la demostración de la primera substancia moviente>

1071b3-11

29. Del mismo modo, se dice que su argumento es éste: el movimiento es eterno, luego la substancia es moviente. Se dice que si el antecedente es verdadero, se sigue la conclusión; si es falso, entonces se sigue que, si no es eterno, comienza a ser, y, si esto, es, por lo tanto, por la substancia, siendo el movimiento un accidente; aquella substancia o comienza a ser o no, y así hasta el infinito.
30. Igualmente se argumenta así: si el movimiento o el tiempo comienza a ser, antes existió algo que lo produjera. Y, como 'antes' implica una diferencia de tiempo, en consecuencia, el tiempo fue, etc.
31. Digo que del mismo argumento se deduciría esto: fuera del cielo nada existe; 'fuera' es una diferencia de lugar; luego hay un lugar fuera del cielo.
32. Digo en relación a ambos argumentos que 'fuera' y 'antes' pueden afirmarse, y entonces dicen un lugar y un tiempo imaginario; Por otra parte, y están más en la verdad, los hay que

niegan eso: nada existe fuera del cielo y nada existe antes del tiempo, luego etc.

1071b17-20

<Sobre la actualidad de la primera substancia>

33. Aquí hay que notar que estas condiciones deben entenderse de aquella substancia que es absolutamente (*simpliciter*) primera, porque ella no puede ser de ningún modo en potencia y ser eterna, pues entonces sería necesario que se conservara por alguna otra, y entonces no sería primera; luego, es necesario que sea acto puro. E, igualmente, si fuera en potencia, no obstante su acto sería una perfección anterior a su potencia, como se dice en el libro IX, y, por lo tanto, perfectísimo.

<De la eternidad del primer movimiento del cielo>

34. Igualmente, hay que notar que quiere atribuir al movimiento no sólo la eternidad sino también que no puede ser y no ser. Como había dicho antes en el libro IX.

cap. 7.

1072a21-22

<Sobre el movimiento circular del primer cielo>

35. Nota: se dice que prueba la eternidad del movimiento circular porque el movimiento recto nunca podría ser continuado infinitamente si no hubiera una magnitud recta infinita; pues, si fuera finita, entonces debería volver atrás; pero, en ese caso, sería necesario suponer cortes de quietud (*intercidere quietem*) en el continuo del tiempo, como se prueba en la *Física*, o, al menos, la existencia de instantes, lo que considero que es más verdadero. Pero en ese caso, el tiempo no sería continuo. Sin embargo una magnitud puede ser finita, como la circular, y el movimiento circular continuo sin necesidad de volver atrás.

1072a23

<Sobre el primer motor inmóvil>

36. “En consecuencia, ciertamente será eterno”. Aquí utiliza el argumento del moviente y el movido. Y dice el Comentador que sostiene que éstos son opuestos en el mismo <sueto>: si un opuesto puede encontrarse por sí, también el otro.

37. En contra: aquellos opuestos son el generante y el generado, así como el moviente y el movido, y si sucede que uno de ellos se encuentra y también el otro, ese es generante, por sí.
38. Aquí digo que el generante no está en el mismo <sueto>, luego debe encontrarse sólo como generante.
39. Esto, sin embargo, es falso, según el mismo <argumento>, si en la generación del hombre se procede al infinito, etc. Por consiguiente, digo que lo afirma por la regla de que lo menor sigue a lo mayor (*per locum a minori*), etc.
40. Además, se dice que argumenta así, ascendiendo: si se puede encontrar el movido solo, y también el moviente movido fuera del movimiento, también es necesario suponer algo que es sólo moviente; o, si no, entonces será un movido, y así hasta el infinito, si no se diera un primer moviente.
41. Hay que notar que el argumento del Filósofo no es correcto respecto de la potencia en sí misma (*praecise*), pues incluye el acto. Además, no es correcto por la prioridad de la inferencia (*de prioritare consequentiae*).

1072a26

<De qué modo Dios es causa final y eficiente>

42. “Mueve, por tanto, como apetecible”, etc. Algunos dicen que prueba que Dios es inmóvil en cuanto tiene razón de causa final, no eficiente, porque todo lo que mueve en razón de <causa> eficiente es movido, pues todo moviente o es voluntario o natural; si natural, es movido al mover; si voluntario, es movido por el intelecto.
43. Pero, entonces, digo que el capítulo precedente no sería correcto. Por ello respondo al argumento contrario: todo lo que es movido se mueve por otra cosa efectiva anterior; y algo que mueve a otra cosa inferior es movido por otra cosa efectiva anterior; y pregunto sobre ello: en el infinito, si no se diera algo eficiente no habría movimiento.
44. Nota. Dice lo mismo que aquí en *De generatione II*, en el capítulo sobre la acción, creo, que el fin no mueve sino metafóricamente.

1072a26-30

## &lt;Sobre el intelecto y la voluntad&gt;

45. Sobre este texto dice el Comentador que <la ablución en> el baño, que nos mueve tiene un doble ser: en el alma y fuera; y fuera mueve como fin, dentro como eficiente: De esto hablé en la cuestión del fin.
46. Por consiguiente, de esto se sigue que el inteligible (es decir, el objeto del intelecto), en cuanto que está en el alma, mueve efectivamente la voluntad. Y todo moviente que mueve a un movido, se mueve, porque también son relativas la acción y la pasión, tanto si uno es movido como si se relacionan inseparablemente. Y, entonces, se seguiría que la voluntad necesitaría al intelecto, y la voluntad sería una potencia puramente pasiva.
47. Y, sin embargo, no debe concederse tal consecuencia.
48. Igualmente, hay que notar aquí, en este punto de <Metafísica> XII, y en muchos otros lugares del libro, y en *De caelo et mundo*, que los cielos están animados y que su alma desea asimilarse a su fin, esto es, al motor, y por ello se mueve el cielo a causa de estos <cuerpos> superiores. Sin embargo, el Filósofo dice que nosotros somos fines de todas las cosas; y, si no se suponen los cielos animados, entonces estos cuerpos superiores son más nobles y deberían ser supuestos inmediatamente como fin, etc.

1072b3

## &lt;Sobre la opinión de Averroes en relación al intelecto separado&gt;

49. “Mueve como amado”, etc. Aquí al final del comentario habla el Comentador sobre el intelecto en cuanto que es separado. Y dice: “el hombre debe unirse mediante las imágenes (*phantasmata*)”, etc.

1072b16

## &lt;Sobre la delectación&gt;

50. “La delectación es un acto”. Nota: tal como se afirma en *Ética* X, la delectación no es un acto, sino que sigue al acto.

1072b19-22

51. Del mismo modo, el Comentador dice aquí que el intelecto es inteligible, etc. Y el Filósofo dice aquí, etc. Pero el Filósofo no

quiere decir sino que el intelecto 'puede ser receptáculo (*susceptivum*) de lo inteligible y de la substancia'.

1072b28-29

52. También el Comentador se refiere así al texto: "uno, pues". Donde argumenta contra los que afirman la trinidad, y dice que no pueden evitar la composición.
53. Y después: "Vida" etc., dice que tales nombres aplicados a Dios no son unívocos, y que difieren por su razón <formal> (*in ratione*).
54. Y digo: es verdad que las perfecciones designadas por esos nombres no son todas unívocas. Sin embargo, digo que no difieren solamente por su razón; en efecto, si no hubiera intelecto creado ni increado, aún serían distintos, etc.

1073a7-8

55. Forma este argumento: mueve durante un tiempo infinito, por lo tanto tiene una potencia infinita.
56. No es correcto, porque el cielo se mueve por un tiempo infinito por sí mismo, y, sin embargo, no tienen una potencia infinita.
57. En consecuencia, digo que no se sigue de esto. Pero a aquello, que es el primer moviente de todas las cosas posteriores, le es necesario tener en cualquier instante una virtud por la cual se mueven todas las cosas inferiores; porque, si adquiriera alguna virtud, sería de otra cosa, y entonces no sería primero.

<1073a5-8>

<De la magnitud finita e infinita>

58. Nota: dice sobre la magnitud que no puede haber una <potencia> infinita en una magnitud finita.
59. Se ve que no es cierto: pues él mismo dice que en lo menor algunas veces está una virtud mayor.
60. Y digo que a veces está en reposo; y así en lo menor no podría estar lo mayor.

<1073a3-13>

<Sobre la opinión de Averroes sobre el movimiento eterno>

61. Aquí hay que notar lo que dice el Comentador contra Juan el Gramático. Nota: lo que quiere decir aquí el Comentador es que la substancia no podría ser eterna si estuviera en potencia, y, sin embargo, el movimiento puede estar en potencia y, no obstante, ser eterno. Y dice que la razón es que el movimiento es un accidente, y por ello depende de otro que sea necesario y perpetuo; pero, la substancia no es dependiente.
62. Pero contra su opinión se argumenta en el libro IX. Pues el Filósofo en el mismo lugar dice que el movimiento no sería eterno si estuviera en potencia de moverse; por lo cual niega el Filósofo que lo eterno esté en potencia, aunque diga que está en potencia de estar en un cierto lugar, etc.
63. Además, lo otro es falso, porque la substancia del cielo, según él, no está en potencia, porque es eterna; pero, argumenta que, puesto que su movimiento es eterno, es de una potencia infinita (esto es, pues, lo que argumentaba el Filósofo antes).
64. Pero esto va contra el Filósofo y el Comentador, porque una potencia infinita no está en una magnitud finita; por lo cual, por el mismo razonamiento que se prueba que Dios tiene una potencia infinita, se prueba que el intelecto es el inteligible; pero, entonces, se sigue que no sería una cosa anterior de la que las otras cosas dependen.

*cap. 8*

1073a32

<Sobre las estrellas fijas y los planetas>

65. “Es manifiesto, sin embargo, en <lo que dicen> los físicos”. Hay que notar que las estrellas fijas en el cielo estrellado en la octava esfera son estables, trasladando el cielo con un movimiento uniforme; los planetas son errantes, y se mueven por la traslación del cielo y con movimientos propios y por el plano del zodiaco, etc., por lo que se mueven con un triple movimiento.

1074a31

<Sobre la unidad del cielo a causa de la unidad del primer motor>

66. Aquí hay que notar: “Que un solo cielo”, etc. (al Comentador le faltan muchas partes del texto, por lo que comienza su *Gran*

comentario con: “En cuanto a la opinión de los ancestros”, etc.). <Aristóteles> concluye que: si hubiera muchos cielos, también habría muchos movientes primeros (*prima moventia*).

67. En contra: puesto que la potencia de la primera causa es infinita, sería suficiente para mover muchos cielos.
68. Digo que dice en el texto: que cualquier inteligencia carecerá de magnitud a causa de su misma razón <formal>, y que alguna razón <formal> estaba en la causa primera por la que era de una potencia infinita. Luego, se ve que quería decir que hay otras potencias infinitas, que sólo se diferencian de la primera según un cierto orden. Por lo cual, aunque esas estrellas tuvieran una potencia infinita, por ello no supone que se puedan mover de cualquier modo, sino a causa de su corporeidad (*propter corpus*).
69. O, quizá, no entendió en relación a aquellas <estrellas> que tuvieran una potencia infinita intensiva, sino extensiva, esto es, por división.

1074a33-35

<Sobre la unidad del primer principio>

70. Extrae otra consecuencia: que, si hubiera muchos primeros movidos, esto es muchos cielos, estos tendrían materia.
71. Digo, pues, que si hubiera muchos cielos como hay hombres, de tal modo que pudieran los cielos naturalmente con su acción multiplicar su naturaleza, como el hombre, entonces, así como el hombre para esta acción requiere una naturaleza previamente existente, bajo una disposición contraria (tal como dijo solucionando <la cuestión>: “aquello generante genera otro a causa de la materia”), lo mismo sería necesario que sucediera en el caso del cielo.
72. Digo que, a partir de lo que se dice literalmente del primer principio, de ningún modo de él puede haber un individuo de la misma especie, porque la naturaleza de la especie que está en muchos numéricamente (*multis numero*), está en alguna potencia para diferentes individuales; pero el primer principio, según acuerdan todos, carece no sólo de materia, sino de toda clase de potencia, etc.

cap. 9.

1074b17-18

<De la inteligencia de la primera causa>

73. Hay que notar también, en la cuestión siguiente, que no quiere atribuir a la primera causa la inteligencia como al que duerme, etc. Pues, se dice, creo, en *Ética X*, que el feliz no difiere del infeliz sino por la mediación de su vida, porque tal como es un bien para el infeliz estar dormido, así para el feliz, etc.

1074b21-34

<Si Dios se entiende sólo a sí mismo>

74. El Filósofo quiere decir que Dios no entiende sino a sí mismo.

75. Esto es verdad en cuanto al primer objeto, y entonces son verdaderas todas las cosas que aquí se dicen. Por lo cual, si entendiera todas las cosas como primeros objetos, entonces sería vil para Él si aprehendiera (*haberet*) un objeto innoble. Sin embargo, esas cosas viles no le impedirían la intelección del primer objeto, si, sin embargo, conociera con la misma perfección el primer objeto y los otros.

76. Además, no conoce los otros <objetos> tal como el que transcurre (*transit*) por el discurso y es retardado por ellos en su propia cognición; pues entonces se envilecería, etc.

1074b28-29

<Sobre la ausencia de esfuerzo en la cognición divina>

77. Nota: dice que no hay esfuerzo ni fatiga en su cognición, porque no hay potencia de contradicción.

78. Digo que no hay esfuerzo donde hay potencia de contradicción, sino donde hay alguna inclinación al opuesto.

79. Nota: prueba aquella conclusión, y dice “es racional”, etc.; y no dice “necesario”.

1075a1-7

<Sobre el objeto de la intelección divina>

80. Lo que dice: “En los seres que están hechos (*factivis*) sin materia” es lo mismo el conocer y lo conocido, quiere decir en los seres inmatrimales, esto es, de los que son acto puro, y sólo res-

pecto del primer inteligente. De otra manera sería falso, como es evidente en el caso del alma, y también por aquel texto: “No otra cosa, pues, existente” y distinta, etc. “Sobre esto queda una duda”.

81. Aquí se pregunta si Dios entiende lo simple o lo compuesto. Esta cuestión no tendría sentido si sólo se entendiera a sí mismo, como dice el Comentador, porque Él mismo, según todos, es simple.
82. Digo, pues, que pregunta suponiendo que entiende otra cosa secundaria distinta de sí mismo, no en tanto que primer objeto, si éste es simple, etc.
83. Que, quizá, pueda explicarse mejor ‘simple’ y ‘compuesto’: ‘simple’ por inteligencia de los <seres> simples; y ‘compuesto’ por la composición y división del intelecto, como en la proposición, etc. Pues, de otro modo no sería verdadera la demostración: “sufriría un cambio al pasar a otra parte”. Pues, cuando entendimos algo compuesto de partes, no entendimos primero una parte y después otra parte, etc.
84. Son dos las razones que prueban que no se entiende el compuesto.
85. Si el compuesto es real: no entiende, quiero decir, de manera que primero una parte y después otra.
86. La premisa media prueba que no entiende como el primer objeto. Y debe entenderse aquí que dice “intelecto humano” en sentido negativo, como todo lo que no tiene materia en su esencia, sino que tiene algo material en razón de su objeto y que es indivisible, como el intelecto humano, ciertamente, tiene algo material y es indivisible.
87. Algunos dicen que entiende que el intelecto humano no tiene materia.
88. Si se entiende en relación al compuesto complejo, entonces prueba que no entiende como nosotros, esto es, primero aprehendiendo los simples y luego componiendo.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Andrews, R.: "The 'notabilia scoti in libros topicorum': An Assessment of Authenticity", *Franciscan Studies*, vol. 56, Essays in Honor of Dr. Girard Etzkorn (1998), pp. 65-75.
- Berube, C.: "Antoine André: Témoin et Interprète de Scot", *Antonianum* 54 (1979), pp. 386-446.
- Boehner, Ph.: "The hypothetical first redaction of Ockham's 'expositio aurea'", *Franciscan Studies*, vol. 14, n. 4 (1954), pp. 374-386.
- Borgo, M.: "Latin medieval translations of Aristotle's *Metaphysics*", Gabriele Galluzzo, Fabrizio Amerini (eds.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 19-57.
- Cambell, J.: "La Section scotiste", *II Collegio San Bonaventura di Quaracchi*, Grottaferrata, 1977, pp. 253-286.
- Christensen, M. S.: "John Dinsdale on Intellectual Self-knowledge: An edition of the prooemium and questions I.1 and III.15 of John Dinsdale's *Quaestiones in De anima*", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*, vol. 86, 2017, pp. 79-131.
- Courtenay, W. J.: "Early Scotists at Paris: A Reconsideration", *Franciscan Studies*, Vol. 69 (2011), pp. 209-220.
- Cross, R.: "Duns Scotus: Some Recent Research", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 49, n. 3, julio 2011, pp. 271-295; Antonie Vos, "Two critical text revolutions", *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh, E. University Press, 2006, pp. 103-147.
- Dumont, D.: "The Question on Individuation in Scotus' *Quaestiones super Metaphysicam*", *Via Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Roma 9-11 marzo 1993*, Roma, ed. L.Sileo, 1995, I, pp. 193-227.
- Ermatinger, C.: "John of Tytynsale (d. ca. 1289) as the Pseudo-Scotus of the Questions on *Metaphysics X and XII*", *Manuscripta* 23 (1979), 7-8.
- Gensler, M.: "Antonius Andreae Scotism's best supporting auctor", *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 1996, pp. 57-79.
- Glorieux, P. : *La Faculté des Arts et ses maîtres au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1971, pp. 38-46.
- Longpré, E.: "Les Conclusions métaphysiques de Gonzalve de Balboa", *La France franciscaine*, 5 (1922).
- Maier, A.: "Handschriftliches zu Wilhelm Ockham und Walter Burley", *Archivum Franciscanum Historicum*, 48 (1955), pp. 211-216, 225-251, 470-474.

- Pasnau R.(ed.): *Oxford Studies in Medieval Philosophy* Volume 7, Briefly noted, pp. 257-8.
- Pini, G.: "Duns Scotus' Commentary on the 'Topics': New Light on his philosophical Teaching", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, vol. 66 (1999), pp. 225-243.
- "Duns Scotus's Metaphysics: The Critical Edition of his 'Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis'", *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, vol. 65, n. 2, 1998, pp. 353-368.
- "Notabilia Scoti super Metaphysicam: una testimonianza ritrovata dell'insegnamento di Scoto sulla Metafisica," *Archivum Franciscanum Historicum*, 89 (1996), pp. 137-180.
- "Scotistic Aristotelianism: Antonius Andreas' *Expositio* and *Quaestiones on the Metaphysics*", *Via Scoti: Methodologica ad mentem Ioannis Duns Scoti. Atti del Congresso scotistico internazionale Roma, Pontificio ateneo Antonianum, 9-11 marzo 1993*, Roma, ed. Antonianum, 1995, pp. 375-399.
- "Scotus' Questions on the Metaphysics: A Vindication of Pure Intellect", Fabrizio Amerini – Gabriele Galluzzo (eds.), *op. cit.*, pp. 359-384.
- "Sulla fortuna delle *Quaestiones super Metaphysicam* di Duns Scoto: le *Quaestiones super Metaphysicam* di Antonio Andrea", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 6 (1995), pp. 281-361.
- "Una lettura scotista della Metafisica di Aristotele: *L'Expositio in libros Metaphysicorum* di Antonio Andrea", Roma, Antonianum, 54 (1991), pp. 529-586.
- Sbaralea, J. H.: "Opus fortasse alicuius ex Scoti discipulis", *Supplementum et castigatio ad Scriptores trium Ordinum S. Francisci* II 67, 1923, reimp. Nabu Press, 2012.
- Seeberg, R.: *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*, (Studien Zur Geschichte Der Theologie Und Der Kirche, Band 5), Gebundene Ausgabe, reimp. Amsterdam, Scientia Verlag, 1971, p. 61.
- Suto, T.: "Johannes de Dinsdale, *Quaestiones super Decimum Librum Ethicorum. An Edition*", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*, vol. 88, 2019, pp. 56-134.
- Thro, L., Ermatinger, C.: "Questions on Aristotle, *Metaphysics X and XII*, by Master John Dymdale", *Manuscripta* 36 (1992), pp. 71-124; 37 (1993), pp. 107-67.