



## CONFIGURACIONES DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

HÉCTOR HERNANDO SALINAS LEAL\*

doi: 10.11144/Javeriana.uph32-64.cofm

*Para Ana Irimescu, Andréa Teixeira dos Reis,  
Anita Rieger y Andrea Leiva*

LOS QUE LO ESPERAN afuera ven consolidarse poco a poco su figura inquieta. Y ya en el corredor, con un aire enteramente distraído, camina sin pretensiones muy pegado la pared. Tratando de hacerse notar lo menos posible pero, muy de prisa, siempre entra al salón a la hora en punto. Sobre un tenue fondo de insolencia, su semblante conjuga dosis iguales de verdadera timidez y verdadera modestia. Saluda con voz muy baja girando el rostro a su público, mientras descarga en el escritorio una de sus célebres bolsas de tela o saca unas notas hechas a lápiz del bolsillo de su chaqueta. Cuando logra superar todo ese preámbulo tan inevitable como incómodo, Luis Eduardo<sup>1</sup> comienza su clase con las notas a la vista, y la prisa desaparece cediendo su lugar a una de las formas que reviste el ejercicio paciente, casi inmóvil, de la filosofía.

De los cursos que tuve el privilegio de tomar con él, recuerdo con profundo afecto uno que les propuso a algunos estudiantes interesados en aprender el latín.

---

\* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Correo electrónico: hsalinas@javeriana.edu.co.

Para citar este artículo: SALINAS LEAL, H.H. (2015). Configuraciones de la filosofía medieval. *Universitas Philosophica*, 32(64), pp. 345-368, ISSN 0120-5323, ISSN en línea: 2346-2426, doi: 10.11144/Javeriana.uph31-63.cofm

1 Luis Eduardo Suárez (1943-2014). Profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad Javeriana desde 1968 hasta su muerte. Se ocupó de los cursos de lógica, filosofía del lenguaje, filosofía medieval; sus seminarios versaron en especial sobre la obra de Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y Ludwig Wittgenstein. Dejó un inmenso legado que se tradujo, en parte, bajo la forma de los muchos filósofos cuya opción de vida intelectual estuvo marcada por su enseñanza (Flórez, 2014).

Fuera de todo registro formal asociado a la investigación o a la enseñanza institucionalizadas, nos reuníamos a estudiar dos veces por semana, de siete a ocho de la mañana, en uno de nuestros salones de seminario. En aquel entonces, la Facultad de Filosofía quedaba en el edificio central donde los salones de doble ventanal miraban hacia el norte, justo sobre la playa frente a la Biblioteca Central de la Universidad. Al cabo de semanas o meses, ya no recuerdo, y cuando el grupo de estudiantes quedó reducido a Marcelino Mugabe y a este servidor, pasamos del estudio de una gramática (tal vez la de Villegas, editada en Popayán en 1930<sup>2</sup>) a la lectura de algún pasaje de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino.

Aunque no nos reuníamos a estudiar filosofía, poco a poco y sin solución de continuidad, pasábamos del análisis gramatical a la comprensión del texto. Como muchos de ustedes lo saben, con Luis Eduardo se estudiaba y se leía sin premura y sin presión, con una justa preocupación por la visión panorámica o la lectura de conjunto. Su énfasis recaía, por el contrario, sobre el análisis puntual de los problemas planteados, las tesis sostenidas, los argumentos y sus detalles; ejercicio que en nuestro caso era la conclusión de una lectura que comenzaba por la comprensión gramatical de la frase y al final volvía de nuevo sobre ella para iniciar el mismo movimiento sobre una frase o un párrafo nuevos.

Al leer el cortísimo prólogo de Tomás a su enorme *Summa theologiae*, dos columnas de 13 líneas cada una en la edición Leonina (IV, p. 5), nos sorprendimos no sin suspicacia al ver que la obra fue concebida con el fin de enseñar la teología a los principiantes (*incipientes erudire*), y no a los estudiantes avanzados (*profectos instruere*). Para Tomás, el conjunto de textos entonces disponibles presentaba al menos tres grandes problemas: la multiplicación de preguntas y argumentos inútiles; un orden de exposición atento a la disputa del momento que impedía presentar los temas necesarios para la enseñanza de la teología según el orden mismo del aprendizaje (*ordo disciplinae*) o, en otros términos, según el orden exigido por la teología en tanto ciencia y, por último, la frecuente repetición que generaba fastidio y confusión en los estudiantes. La necesidad

---

2 Verificando los datos bibliográficos de las obras citadas con el fin de preparar el texto para su publicación, descubrí que la séptima edición de la gramática latina del Padre Jaime Villegas G., *Dos años de latín. Analogía, sintaxis y ejercicios*, no fue editada en Popayán en 1930, sino en Bogotá, por la Editorial Litografía Colombia, sin fecha de publicación. Dejo el error en el texto principal, tal como mi memoria me lo dictó.

científica y didáctica de un nuevo tipo de obra se imponía, y Tomás pretendía ofrecerla con esta *Summa*, tan breve y claramente como se lo permitiera la materia. Y la materia era muy dura.

Nos impresionaba la fascinación que las palabras producían en Luis Eduardo. En este caso, a pesar de haber leído el texto muchísimas veces, lo envolvía un contenido regocijo al detenerse en los *provectos* o en los *incipientes*. Largo rato discutimos la breve cita de las primeras líneas del capítulo 3 de la *Primera Carta a los Corintios* (3:1-2). Estas servían a Tomás como argumento de autoridad para defender su apuesta por ofrecer un tratado dirigido a los *incipientes* antes que a los *provectos*. «*Tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam*», eso dice el texto latino de Pablo según la *Vulgata*. En una versión muy libre podría traducirse del siguiente modo: «Como a los niños más pequeños en Cristo; os he dado a beber leche y no alimento sólido». En efecto, el principiante en el estudio de la teología se asemeja al recién nacido o al niño aún muy pequeño, en un doble registro: necesita alimentarse para nutrirse y crecer, pero no puede hacerlo como un adulto. Para superar esta restricción hay que ofrecerle un alimento adaptado a su edad y a su constitución. Con esta analogía, Tomás busca justificar su elección de escribir una obra digerible y adaptada a un cierto tipo de estudiante: el principiante. La prioridad y la apuesta de la *Summa* es, pues, la introducción a la ciencia teológica según la doble exigencia de la capacidad del principiante y de la cientificidad del saber, armonizándolas.

Yo siento que la manera de enseñar que era propia de Luis Eduardo puede recogerse bajo esa línea de Pablo leída en el espíritu del prólogo de la *Summa*. Su esfuerzo de enseñar consistía en desmontar un texto de gran dificultad, para hacerlo, si no sencillo, al menos digerible para el espíritu aún poco sutil del principiante, todo ello sin comprometer el orden y el rigor propios del saber filosófico.

En todo caso, para nosotros se trataba, a pesar de la dificultad relativa, de un ejercicio de lectura despreocupado y al mismo tiempo escolar. Estábamos muy lejos de medir el alcance del corto prólogo, pues los principiantes de Tomás, como cualquier lector de la *Summa* lo puede constatar, estaban o debían estar muy familiarizados con la tradición filosófica disponible en el último cuarto del siglo XIII, para poder seguir, al menos de lejos, el plan general, el orden interno de las partes y la discusión de los problemas planteados en su minuciosa articulación. Esta tradición disponible recubre la obra de los Padres de la Iglesia (el primero

Agustín), Cicerón, Boecio, Pseudo-Dionisio, casi todo Aristóteles junto con los comentarios respectivos de Averroes, y la obra de Avicena traducidos al latín (en especial su propia *Metafísica*), Ambrosio, Anselmo, las obras de su maestro Alberto Magno y de su contemporáneo Buenaventura... en fin, para qué sigo. Los invito a darle un vistazo al índice de autores citados en la *Prima Pars* de la *Summa*, en el primero de los cinco volúmenes de la edición castellana en la Biblioteca de Autores Cristianos (I, 1988, p. 99ss.).

Y, de nuevo, nosotros no estábamos en eso. Lo nuestro era apenas un rozar con la yema de los dedos, un mirar muy de lejos; de la alta ola solo nos llegaba una suave y húmeda brisa. No obstante, veo en ese modesto ejercicio una de las configuraciones de la filosofía medieval. Quizá corresponda a la más bella por ser la menos pretenciosa y la más libre, la más indirecta pero, también, por ello mismo, la menos rigurosa, la menos atenta; tal vez sea la última de una serie de configuraciones que ella asume. La última, en la medida en que depende de unas condiciones que la hacen posible y que la fundan: el arduo trabajo de quienes estudiaron los manuscritos de la *Summa* y produjeron, a partir de ellos y de las primeras ediciones impresas, un texto crítico que fuera confiable para sus lectores potenciales. En una palabra, nuestro ejercicio no habría sido posible sin el concurso anónimo de un puñado de historiadores filósofos filólogos.

Es lo que Husserl, quien no puede ser tachado de historicista, llama en el apéndice XIII de *La crisis de las ciencias europeas*, la «inscripción histórica» (*Geschichtsschreibung*), la historiografía (Husserl, 1976, p. 491; *Husserliana*, VI, p. 444). Se trata del procedimiento por el cual, la «ciencia histórica» actualiza y hace disponible la historia misma de la filosofía, en tanto reproducción de esa historia<sup>3</sup>. Dicho de otro modo, nuestro acceso a las obras de la filosofía depende de la reproducción historiográfica de esta historia.

---

3 “De tal suerte, la historia misma de la filosofía es, desde que existe una *inscripción histórica* (*Geschichtsschreibung*) de esta historia, un proceso supratemporal de enseñanza derivado de la historia –de la *historia reproducida* y, gracias a esa reproducción, constantemente *disponible*. La historia científica transforma la historia misma de la filosofía, y es solo ella la que crea el presente supratemporal de todos los filósofos y todas las filosofías, para todas las épocas abiertas a la ciencia, filósofos y filosofías que son en todo tiempo, y para cada filósofo, *presentificados* gracias a la historia científica, que las hace siempre de nuevo *disponibles*.” (Traducción de Husserl, 1976, p. 491; *Husserliana*, VI, p. 444). Las cursivas son mías. Me permito remitir al problema de la posibilidad de la historia en Husserl a mi trabajo de 2008.

Ahora bien, ¿qué entiendo aquí por configuración? ¿Qué son las configuraciones de la filosofía medieval? En pocas palabras, los medios y los modos de apropiación de la filosofía medieval, considerados individualmente o en sus interacciones recíprocas, es decir, las mediaciones que hacen posible la actualización de la filosofía medieval en el presente, para nosotros. Las configuraciones pertenecen al orden de la interpretación. Sobre el suelo irrecuperable de *lo que ha sido y ya no es*, se levantan estas configuraciones que lo hacen presente. Tal como lo veo, ellas se reparten en dos grupos: (a) las que corresponden a la identificación y constitución de las fuentes mismas de la filosofía medieval, y (b) las que corresponden al ejercicio de comprensión de su contenido. En ambos casos se trata de ejercicios de lectura (y de reproducción) y por ello no podemos olvidar que la constitución de los materiales filosóficos ya es una forma de su comprensión y de su interpretación. He aquí pues una instancia del círculo hermenéutico.

Detengámonos en este punto. Entre el manuscrito autógrafo o dictado por su autor en un lugar y tiempo relativamente determinados (Hipona en el siglo V, Bagdad en el siglo IX o Colonia en el siglo XIII, por ejemplo), entre ese manuscrito y los textos que nos permiten hoy comprender su contenido en traducciones de diversa procedencia y calidad, se interponen varias mediaciones. En primer lugar, las familias de manuscritos constituidas a partir de él (y en muchas ocasiones como único testimonio de este primer texto perdido), manuscritos cuyo número y lugar de confección nos informan sobre el éxito y difusión de la obra; en segundo lugar, a este primer estrato se agrega, gracias a la imprenta de Gutenberg, el conjunto de las ediciones sucesivas de la obra en la lengua original (si las hay) incluyendo las ediciones críticas de referencia (si las hay), antes de llegar, en tercer lugar, a las traducciones de referencia o de uso en una de nuestras lenguas modernas (si las hay). Dicho de otro modo, de las fuentes del pensamiento medieval conservamos obras manuscritas sin editar almacenadas en archivos, bibliotecas o centros de investigación especializados dotados de colecciones de manuscritos en microfilme o fotografía digital; obras editadas a partir de un único manuscrito disponibles también hoy día muchas de ellas en formato digital; y, a partir del siglo XIX, gracias al desarrollo de la filología y la codicología, disponemos por fin de ediciones críticas cuyo texto se constituye por la comparación rigurosa de la tradición manuscrita y editorial de la obra, como ya lo señalé.

Esta es la última etapa de constitución material de las fuentes del pensamiento medieval, al menos para el historiador de este pensamiento. No existe trabajo serio en el campo de la historia de la filosofía medieval hecho sobre traducciones o sobre ediciones no críticas, a menos que no haya ediciones críticas. Por ejemplo, la edición crítica de las obras de Duns Escoto, cuyo primer volumen fue publicado en 1950, se completó en el año 2013 tras veinticuatro volúmenes, dos proyectos editoriales en parte simultáneos y al menos tres generaciones de editores. Antes de esta edición se utilizaba para estudiar su pensamiento la edición de Lucas Wadding que vio la luz en Lyon en 1639 o su reedición por Vivès en la París de finales del siglo XIX (1891-1895). Esto significa que todo problema o tema a propósito de la obra de Escoto cuyo estudio se haya fundado sobre esta primera edición, debe ser objeto de una nueva consideración y de una nueva discusión. Ante todo porque un texto no crítico esconde pasajes espurios, atribuciones falsas, estratos de redacción escalonados en el tiempo, no explicita los pasajes citados por un autor, no identifica sus interlocutores... en fin, un texto crítico se propone reconstruir no solo un texto lo más fielmente posible al original, también ofrece un aparato de fuentes y un aparato de variaciones textuales que permite seguir la historia textual de la obra.

No obstante, cuando no disponemos de ediciones críticas, y este es el caso para autores de primer orden, los historiadores se dirigen a las otras ediciones disponibles que, en general, se remontan al Renacimiento o a la Época Clásica. Hoy día, por ejemplo, seguimos leyendo la importante sección de la *Logyca* de Avicena traducida al latín, en la edición de Venecia de 1508, en un texto confeccionado a dos columnas de 64 líneas cada una y con el uso corriente de las abreviaturas medievales que hacen la hoja aún más densa y difícil de leer.

Otro caso notable es el de Enrique de Gante. Después de varios siglos de disputas a propósito del alcance de la crítica escotista a la analogía tomista, o de la manera de entender las relaciones conflictivas entre Duns Escoto y Tomás de Aquino, la publicación, en 1954, del volumen III de la *Ordinatio* de Escoto, mostró que este autor no proponía su tesis de la univocidad del ser contra la analogía de Tomás, sino contra la analogía tal como la explica Enrique de Gante en su propia *Summa*. Hoy día, aunque la edición crítica de las obras de Enrique está muy adelantada (<https://philosophy.unca.edu/henry-ghent-series>), su teoría de la analogía la seguimos leyendo en la edición parisina de Badius de 1520.

Vemos cómo un largo y cada vez más estrecho camino cubre, entonces, la distancia entre nosotros y las fuentes del pensamiento medieval. Y constatamos que la constitución de las fuentes mismas ya es una forma de su configuración y de su apropiación, antes del ejercicio propiamente dicho de la lectura interpretativa de la obra. Pero, una vez en posesión de una de estas versiones del manuscrito de base, se abre la posibilidad de la comprensión para los lectores potenciales del texto. Este esfuerzo puede adquirir también múltiples configuraciones: la traducción, el comentario histórico, el análisis doctrinal, la restitución de la discusión con las fuentes de la obra, la comparación con otra obra, con otro autor, la enseñanza oral, la actualización crítica o una variada gama de combinaciones de estas operaciones y otras que se me escapen. Esta es la segunda familia de las configuraciones de la filosofía medieval.

No me voy a ocupar, en los minutos que vienen, de describir cada una de estas configuraciones; quiero explorar algunas de ellas partiendo de la más obvia, pero no por ello menos problemática, volviendo a considerar el oficio del historiador de la filosofía. Alguno de ustedes puede estar pensando, no sin una parte reducida de razón, que todas estas configuraciones, tanto las de constitución de las fuentes como las de su interpretación, se reducen a este oficio, en otras palabras, que la historia de la filosofía medieval solo le interesa a sus historiadores y a nadie más. En efecto, corre el persistente rumor de que el más exterior de los periodos de la historia de la filosofía, el menos filosófico, el que menos tiene que ver con nosotros, es precisamente este del que aquí me ocupo. Sin embargo, si este diagnóstico fuera correcto, la filosofía medieval sería el campo de investigación y de interés informal de un grupo reducido de voluntariosos lectores anacrónicos, quizá una versión filosófica del Godofredo Cínico Caspa de Jaime Garzón; lectores que escaparían al presente sometiéndose al yugo de ese extraño placer derivado de la lectura de Boecio o de Guillermo de Ockham. Y, con ellos y entre ellos, se cerraría el círculo de las configuraciones posibles de la filosofía medieval.

Por su puesto, exagero. Ninguno de ustedes puede estar pensando algo tan extremo. Yo, al menos, me niego a creerlo. Sin embargo, no me cabe la menor duda de que ninguno de nosotros rechazaría la herencia de la filosofía griega o los vínculos filiales con el pensamiento moderno bajo el argumento de su lejanía espiritual o de su caducidad presente. Reivindicamos la filosofía griega, no solo gracias al motivo de la fundación de la filosofía, por una identificación con las

tesis o la forma de vida de algún filósofo griego, sino simplemente en razón de su irrefutable vitalidad y actualidad; el pensamiento moderno, en cambio, está con nosotros, debido a una razón historiográfica que nos repite a diario que somos los hijos de Descartes, bien sea para reproducir el capital familiar o para matar al padre. Ese es otro problema. En cuanto a la filosofía medieval, apostarí a que no tantos la reivindicarían o se verían a sí mismos como sus herederos, ya que ni funda la filosofía, ni tendríamos vínculo filial con ella, ni siquiera para imponernos el arduo trabajo de refutarla y, dado el caso, destruirla. Eso ya fue hecho por algún humanista hace varios siglos y de una vez por todas. De nuevo exagero, por su puesto. Pero, entonces, ¿cuál es el lugar y el rol de la filosofía medieval en la historia de la filosofía y en la filosofía hoy?

Si la Edad Media es media y hay una filosofía fedieval, la razón no se reduce al manido *slogan* del periodo intermedio, situado, como una discontinuidad inexplicable y fastidiosa, entre dos grandes períodos de apogeo artístico, intelectual y científico en la historia occidental. Por el contrario, esta es una edad *media* por un rasgo que le acordamos, que es fundamentalmente suyo, pero que en general entendemos negativamente: su carácter mediador. La Edad Media es la gran mediación entre los griegos y los modernos, pues los modernos acceden a los griegos, en todo caso a los antiguos griegos, consultando y estudiando textos cuya versión completa más antigua es un manuscrito medieval. De hecho, si dejamos de lado la epigrafía, algunos vestigios conservados fragmentariamente en papiro, la masa textual de la antigüedad de la que disponemos se conserva en manuscritos medievales, en pergaminos. Para el caso de Platón, por ejemplo, los manuscritos más antiguos que se conservan en griego son del siglo IX después de Cristo (Cantosperber y Brisson, 1998, p. 790). No hay que engañarse, Bizancio no solo copió y conservó textos. Baste recordar que la separación de las palabras, la distinción entre mayúsculas y minúsculas, los espíritus, acentos y la puntuación que aprendemos cuando estudiamos el griego antiguo, son todos una invención de aquellos eruditos del siglo IX; por no mencionar el incomprensido y fundamental ejercicio del comentario filosófico (Brisson, 1998, pp. 753-765). Así pues, los textos griegos que leemos hoy día están a medio camino entre la reconstitución de los textos antiguos y su forma medieval. (Reynolds y Wilson, 1991).

Por ello, la Edad Media es la gran mediación entre los griegos y nosotros, pues no hay edición crítica que no vuelva sobre esos mismos manuscritos para



reconstruir un texto apoyándose además, en muchos casos, en sus versiones latinas y otras. El caso de la *Metafísica* de Aristóteles es también notable. Según Monique Canto-Sperber y Luc Brisson (1998):

Las traducciones árabes más antiguas de la *Metafísica* de Aristóteles, a menudo tributarias del siríaco, son en su mayoría anteriores a los manuscritos griegos más antiguos de este texto (por ejemplo: la traducción de la *Metafísica* por Asat hecha para Al-Kindi en el siglo ix es anterior al manuscrito *Parisinus* 1853 que data del siglo x y al *Laurentianus* 8712c que data del siglo xii). En el curso de los últimos decenios, se utilizan cada vez más a menudo las traducciones en árabe, en siríaco y en armenio de las obras de Aristóteles, Porfirio o Proclo para realizar ediciones modernas más fiables de sus textos. (pp. 790-791; la traducción es mía)

Al menos una observación se impone inmediatamente. La filosofía medieval no se identifica con la filosofía medieval latina, aunque sin lugar a dudas la englobe y ella sea fundamental en la comprensión de la filosofía occidental. Por otra parte, la filosofía medieval latina se explica en parte por sus relaciones con la filosofía medieval *tout court*, es decir, con las formas que ella adopta en las otras tradiciones filosóficas de la época. Sobre este punto volveré en un momento.

Con todo, esta descripción puede dar lugar a otro equívoco ilustre: la Edad Media, como época consagrada al saber, cumpliría exclusivamente la función que Jorge de Burgos, el ciego y taciturno bibliotecario del *Nombre de la Rosa*, le atribuye a la Orden Benedictina de la que él mismo formaba parte. ¿Cuál función? Estudiar y custodiar el saber, recapitularlo, pero bajo ninguna circunstancia buscarlo o crearlo (Eco, 1984, pp. 485-486). Es esta la imagen de la Edad Media como época de traductores y traducciones. Sin embargo, incluso si los diversísimos proyectos filosóficos medievales se hubieran fundado sobre los principios de estudiar, conservar y transmitir, con una intención ajena a la idea de creatividad o invención, la mediación medieval seguiría siendo apropiación, y la apropiación, creación. Recordemos el caso extremo imaginado por Borges en su *Pierre Menard, autor del Quijote* (Borges, 2007, pp. 530-538), donde la creatividad está al servicio de una repetición exacta más rica que su original<sup>4</sup>.

---

4 En las páginas iniciales de *Différence et Répétition*, Gilles Deleuze retoma este motivo de la relación entre la «inscripción histórica» de la filosofía y el filosofar, inscrita en la dinámica de la diferen-

La Edad Media es el periodo en que a pesar de la fragmentación política, lingüística y religiosa, y sobre ese nuevo y múltiple suelo, derivado de la caída del Imperio Romano de Occidente y de la emergencia del Islam, la filosofía, entre otros saberes, restablece el vínculo intelectual entre Oriente y Occidente, entre Atenas y Oxford, en un arco geográfico y temporal que pasa por Bagdad, Bizancio, el Norte de África, Palermo, Cordoba y Toledo, hasta Pavía, París o Colonia, recubriendo tres continentes, las tres religiones del libro (fundantes de temporalidades e historicidades propias), varias lenguas y al menos una decena de siglos. Es el movimiento que Alain de Libera ha llamado la *translatio studiorum* (1996, p. 12; 1998, p. 7).

Se trata del evento hermenéutico por el que unas obras procedentes de un determinado horizonte lingüístico e histórico son traducidas, interpretadas y apropiadas en otro horizonte distinto, en donde nuevas preguntas y nuevos problemas se tratan y se estudian a partir de las obras legadas por esa tradición viva que se consolida no solo en nuevas lecturas, sino en nuevas obras, incluso cuando estas pertenecen al género del comentario. De hecho, el historiador constata que hay configuraciones internas de la filosofía que nosotros llamamos medieval, por ejemplo, con el gesto de Tomás de Aquino, al comentar el tratado *De hebdomadibus* de Boecio o el tratado *Sobre los nombres divinos* del Pseudo-Dionisio, autores ambos de finales del siglo V y comienzos del siglo VI. Este gesto corresponde a lo que Hans-Georg Gadamer llama, en otra escala, «la fusión de horizontes»

---

cia y la repetición: “Nos parece que la historia de la filosofía debe desempeñar un papel bastante análogo al de un *collage* en una pintura. La historia de la filosofía es la reproducción de la filosofía misma. Sería necesario que la exposición, en historia de la filosofía, actúe como un verdadero doble y contenga la modificación máxima propia del doble. (Imaginemos un Hegel *filosóficamente* barbudo, un Marx *filosóficamente* lampiño con las mismas razones que una Gioconda bigotuda). Habría que llegar a redactar un libro real de la filosofía pasado como si fuese un libro imaginario y fingido. Es bien sabido que Borges descuella en el comentario de libros imaginarios. Pero va más allá cuando considera un libro real, por ejemplo *Don Quijote*, como si fuera un libro imaginario, reproducido por un autor imaginario, Pierre Ménard, a quien a su vez considera real. Entonces, la repetición más exacta, la más estricta, tiene como correlato el máximo de diferencia («El texto de Cervantes y el de Menard son verbalmente idénticos, pero el segundo es casi infinitamente más rico...»). Las exposiciones de historia de la filosofía deben representar una suerte de cámara lenta, de cristalización o de inmovilización del texto: *no solo* del texto al cual se refieren, *sino también* del texto en el cual se insertan. De este modo, tienen una existencia doble y, como doble ideal, la pura repetición del texto antiguo y del texto actual *el uno dentro del otro*. Tal el motivo por el cual hemos tenido, a veces, que integrar las notas históricas en nuestro texto mismo, para poder, así, acercarnos a esta doble existencia” (Deleuze, 2002, pp. 18-19; 1993, pp. 4-5).

(2007, p. 372ss) o, Paul Ricœur, «la dialéctica entre el mundo del texto y el mundo del lector» (1983, pp. 136-162; 1985, pp. 284-328; Rubio, 1985).

Esa suma de eventos, en su singularidad y en su concatenación, constituyen lo originario y, por lo tanto, lo irrecuperable, el suelo vital del que surgen todas las mediaciones y todos los textos: la Edad Media misma. Sin embargo, esa experiencia histórica, en su mismidad, no es nuestra contemporánea. Y, en nuestro singular caso, referidos a nuestro mundo circundante y a nuestra historia regional, tampoco contamos con la vecindad improbable que brindaría la geografía, poblada con catedrales, monasterios y bibliotecas en versión restaurada o, en todo caso, modificada por el tiempo.

De esa experiencia que *ya no es*, nos queda, no obstante, ya lo vimos, el rastro que la sobrevive en el presente: huellas materiales de diversísima índole, entre las que encontramos la masa textual medieval en su diversidad. Dentro de este archivo medieval, los historiadores determinan lo que corresponde al *corpus* de las fuentes para estudiar la Edad Media filosófica. El horizonte posible de lo que hoy podemos saber sobre la filosofía medieval se circunscribe a esa parte determinada de este archivo: allí se encuentra la primera configuración de la filosofía medieval; la de lo posible para nosotros fundado en lo que sobrevivió de aquella época, su grado cero. Sin embargo, notemos que lo medieval y los medievales no se definen a sí mismos. Esa decisión es, por el contrario, el resultado de un juicio historiográfico posterior, de tal modo que el acervo de textos que constituyen el legado filosófico medieval se establece por la operación de los historiadores que determinan de dónde a dónde va la Edad Media y, tan importante como lo anterior, qué se entiende por filosofía y, por lo tanto, qué textos son filosóficos dentro de este archivo.

Estas circunstancias nos permiten constatar que la primera configuración de la filosofía medieval es imprecisa y además voluble, aunque llegue a tener un corazón estable. Basta con frecuentar la literatura de síntesis para comprobar esta situación. Veamos dos ejemplos.

*The Cambridge History of Medieval Philosophy*, editada por Robert Pasnau en 2010, se abre con un capítulo de Dimitri Gutas, titulado “Orígenes en Bagdad” (pp. 11-25). Concebida temática y no cronológicamente, esta obra introduce el problema del origen de la filosofía medieval desde la perspectiva de una Edad Media amplia, no circunscrita ni al Occidente Medieval ni a la tradición cristiana. Los

orígenes en Bagdad hacen referencia al movimiento de traducción de la filosofía griega al árabe, como parte del proyecto político del Califato Abasida, a partir del siglo VIII y al menos hasta el siglo X (Gutas, 1988). Esta experiencia significó la expansión y, en cierto sentido, la conservación de la filosofía griega fuera del horizonte que hoy identificamos con Europa, tras un período que según Gutas estuvo marcado por la lenta agonía de la filosofía en lengua griega; este movimiento, a su vez, dio lugar a las primeras formas de filosofía en tierras del Islam medieval<sup>5</sup>. No se trata de identificar la filosofía medieval con ese único origen, pues esta obra contiene otros capítulos sobre “La emergencia de la filosofía medieval latina” (pp. 26-38), por ejemplo. Sin embargo, este enfoque historiográfico sí quiere recordarnos que la filosofía medieval, en su diversidad, recoge varias tradiciones irreductibles a la sola tradición europea. Este punto es muy delicado hoy día y determina una de las aristas de la dimensión política de la filosofía medieval en la historia y la política contemporáneas, al menos en el Viejo Continente. Los eventos parisinos del pasado 7 de enero podrían también ser leídos desde esta clave.

Esta obra está, pues, en franco desacuerdo con la línea interpretativa del gran Étienne Gilson en su clásico de 1952, *La filosofía en la Edad Media*, cuyo subtítulo reza *Desde los orígenes patrísticos hasta el final del siglo XIV*. Obra sinigual, el proyecto historiográfico de Gilson es efectivamente occidental y occidentalizante; por no decir, cristiano, según el título y la delimitación que adoptará la historia de la filosofía escrita por Gilson en lengua inglesa y publicada en 1955, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. Si esta segunda obra delimita claramente el alcance, el enfoque y la temática que trata, de tal modo que la ausencia o presencia

---

5 “After the advent of Islam, the resurrection of philosophy as Arabic philosophy is intimately connected with the Graeco-Arabic translation movement that started in Baghdad shortly after its foundation in 762 and lasted through the end of the tenth century. This translation movement, during the course of which almost all non-literary and non-historical secular Greek works on science and philosophy were translated upon demand into Arabic, was introduced by the caliphs and the ruling elite of the newly established Arab Abbasid dynasty (750-1258) as an ideological response to pressing political and social problems. Once thus introduced and sponsored from the top, the translation movement found further support from below in the incipient scientific tradition in Arabic, which was developing at the hands of scholars and scientists actively recruited to the capital by the same elite who were commissioning the translations. The dialectic between the translation activity on the one hand and scientific thinking and research on the other was responsible for the amazingly rapid development of the sciences in Arabic in the second half of the eighth century and their establishment as a major cultural force in early Abbasid society” (Gutas, 2010, pp. 17-78).

secundaria de otras formas de filosofía se explica por su título. La primera obra, *La filosofía en la Edad Media*, contiene sendos capítulos consagrados a la filosofía árabe y a la filosofía judía, en los que ellas son estudiadas desde el punto de vista de su recepción en el Occidente latino y no según su lógica y su historia internas.

Como podemos ver, el historiador está a cargo de dos operaciones historiográficas: la que determina los límites de espacio y tiempo de una experiencia histórica, de un lado, y la que determina lo filosófico en ella, del otro. El núcleo del problema recae, sin embargo, al menos para mi discusión aquí, sobre el primer punto. En ese sentido, Alain de Libera va aun más lejos y con algo de provocación niega, en una obra llamada *Philosophie médiévale*, la existencia de la *Edad Media*.

La primera cosa que debe aprender un estudiante que aborda la Edad Media es que la Edad Media no existe. La duración continua, la referencia única en la que el historiador de la filosofía inscribe la sucesión de doctrinas y trayectorias individuales que, a sus ojos, componen una historia, la «historia de la filosofía medieval», no existen. Hay varias duraciones: una latina, una griega, una árabe-musulmana, una judía. ¿Cómo inscribir en «La Edad Media» el primer siglo de la Hégira, sin suponer al mismo tiempo que para el historiador de la filosofía medieval el primer siglo de la Hégira es el siglo VII de la era cristiana? No que «corresponda al siglo VII», en otros términos, a «nuestro» siglo VII. (De Libera, 1998, pp. XIII-XIV; la traducción es mía)

La *Edad Media* se mueve entre dos extremos paradójicos: o no existe por la multiplicidad de realidades que cobija y que no se someten a una duración común, o existe bajo la condición de acoger y explorar su carácter equívoco. Y, si la Edad Media no puede limitarse a su experiencia histórica occidental, mucho menos la filosofía medieval, en la que están bien documentadas las interacciones, en algunos casos recíprocas, entre esas distintas experiencias históricas.

Asumiendo esta diversidad *originaria*, y por lo tanto la incapacidad más que evidente de que un único individuo o un grupo relativamente grande de individuos superdotados domine los materiales de esta experiencia multisecular y plurilingüística, la historia de la filosofía medieval, la práctica historiográfica, no puede concebirse de otro modo que como una actividad colaborativa donde expertos en distintas áreas avanzan y se aclaran entre sí los puntos oscuros a propósito de un término filosófico, una traducción, una fuente, un texto desconocido. Más que ninguna otra área de la actividad filosófica, y todas lo son, la historia

de la filosofía medieval es una actividad colectiva: no hay *una* autoridad en filosofía medieval, aunque hay grandes historiadores de esta filosofía.

Atendiendo a este diagnóstico, podríamos una vez más preguntarnos ¿para qué la filosofía medieval? ¿Para entretener a sus historiadores? Por su puesto que no. Ya hemos visto que parte del oficio del historiador consiste en hacer disponibles esos materiales a todo lector potencial interesado en ellos y sin las competencias del «experto».

De hecho, en el debate contemporáneo, entre los historiadores de la filosofía se delinean dos posiciones antagónicas que determinan dos filosofías de la historia de la filosofía y por lo tanto, dos configuraciones de la filosofía medieval y de su *para qué*. Una posición considera que la tarea del historiador consiste en estudiar un texto, una obra o un autor desde su propio horizonte, reconstituyendo la red de preguntas y respuestas que él se hace y responde. Esta es la visión del holismo-relativismo historiográfico que defiende Alain de Libera (1999a, pp. 609-636; 1999b). La historia de la filosofía medieval tendría como fin la descripción del complejo de preguntas y respuestas, haciendo intervenir lo menos posible las preguntas propias del presente filosófico del historiador, a quien solo le interesan las presuposiciones, las fuentes, los problemas y las soluciones de un texto dentro de su horizonte propio.

Esta posición confronta otra que concibe la filosofía medieval como un acervo de problemas, tesis y argumentos susceptibles de enriquecer el debate filosófico contemporáneo, de tal modo que el historiador se acercaría a sus fuentes con preguntas de nuestro presente, para extraer de las fuentes medievales solo aquello que resulte relevante para ellas. Este segundo tipo de historiador está más interesado en el valor de la filosofía medieval con respecto a nosotros y no a su horizonte propio. Esta es la visión del atomismo-absolutismo historiográfico que defiende Claudio Panaccio (2000), y cuyo núcleo consiste en la traducción y reconstrucción de los argumentos al lenguaje y los problemas contemporáneos. En ese sentido, se trata de un trabajo de historiador en el que él y solo él tendría la capacidad de reconstruir y traducir los argumentos de un horizonte al otro. Esta disputa historiográfica, no sobra recordarlo, se inscribe dentro del debate más amplio entre la filosofía llamada «continental» y la filosofía llamada «analítica» (Nef, 2004, pp. 51-57).

Sobre este arco, que va del holismo al atomismo metodológico, se construyen las configuraciones científicas de la filosofía medieval, es decir, aquellas que

surgen del trabajo de los historiadores profesionales una vez están en posesión de sus fuentes, de preferencia bajo el aspecto de una edición crítica (la primera forma de la «inscripción histórica» de Husserl). Es lo que encontramos en los libros de historia de la filosofía o en las monografías sobre autores o problemas. Ahora bien, sobre ese trabajo siempre en movimiento se fundan las otras configuraciones de la filosofía medieval, las que corresponden a la apropiación contemporánea más allá de la historiografía.

La filosofía de los últimos 100 años, por establecer un límite artificial, está plagada de ejemplos de apropiación filosófica de la tradición medieval. Los ejemplos más evidentes, y ortodoxos si se quiere, corresponden a proyectos que buscan actualizar algún autor medieval. En este sentido, el más célebre, pero menos interesante para mis propósitos en esta tarde, es Tomás de Aquino y las distintas formas que ha adoptado su pensamiento en la escena filosófica contemporánea. Me limito a recordar el título de la obra editada por Craig Paterson y Matthew S. Pugh en 2006, *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*.

Aquí me gustaría indicar otras configuraciones menos directas, aunque para quienes están familiarizados con la filosofía contemporánea, que no es mi caso, no constituyen menos, otros lugares comunes de la apropiación filosófica del pensamiento medieval.

Recordemos un pasaje del párrafo 5 de *Ser y Tiempo*:

Esta ontología griega desarraigada llega a ser en la Edad Media un cuerpo doctrinal consolidado. Su sistemática es todo lo contrario de un ensamblaje en un único edificio de piezas heredadas de la tradición. Dentro de los límites de una recepción dogmática de las concepciones fundamentales del ser, tomadas de los griegos, hay en esta sistemática mucho trabajo creativo que aún no ha sido puesto de relieve.

(...)

Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas.



(...)

Asimismo, la destrucción tampoco tiene el sentido *negativo* de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo que implica siempre acotarla en sus *límites*, es decir, en los límites fácticamente dados en el respectivo cuestionamiento y en la delimitación del posible campo de investigación bosquejado en aquél (Heidegger, 2012, pp. 42-43).

Tras estas consideraciones, no solo no podemos hacer la economía de la lectura e interpretación medieval de la ontología griega, sino que su reinterpretación, su destrucción como fluidificación, como actualización de sus posibilidades, está en el corazón del proyecto de *Ser y Tiempo*. Por lo demás, sus lectores, bajo cuyo control hablo en este momento, saben que la relación de Heidegger con el pensamiento medieval y en especial con su ontología, hunde sus raíces en su formación teológica, que tuvo su primera configuración textual en su tesis de habilitación de 1915, titulada *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto* (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*) (Heidegger, GA, 1978, pp. 189-412). Al día de hoy no disponemos de una versión castellana de esta obra, cuya historia textual nos viene muy bien tras el camino que hemos recorrido. Una mirada de conjunto de la obra permite observar que Heidegger se apoya en especial sobre cuatro textos que a comienzos del siglo xx se consideraban de la autoría de Duns Escoto. Su *Comentario al tratado de las Categorías* de Aristóteles (cuya edición crítica fue publicada en 1999), su *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles (editado críticamente en 1997) y, en cuanto al problema del significado, Heidegger estudió, junto al *Comentario al tratado de la Interpretación* (cuya edición crítica es del año 2004), una obra titulada *Gramática especulativa o De modis significandi*, que Mariano Fernández García editó en Quaracchi en 1902. Veinte años más tarde, en 1922, el historiador Martin Grabmann demostró que la *Gramática Especulativa* no era una obra de la autoría de Duns Escoto sino de su probable contemporáneo Thomas de Erfurt<sup>6</sup>.

Hugo Ott publicó en su estudio sobre Heidegger el currículum que este escribió para el proceso de su habilitación profesoral, cuya finalidad no era otra que

---

6 Sobre este punto véase: Boulnois, 1996 y Zupko, 2015



obtener una plaza en la enseñanza universitaria. En él, nos dice el Heidegger de 1915, a propósito del origen de su trabajo sobre Escoto:

Este incipiente, pero creciente interés histórico, me facilitó el estudio de la filosofía medieval, absolutamente necesario para un profundo conocimiento de la escolástica. Para mí, tal estudio consistía no tanto en una descripción de las relaciones históricas entre los diferentes pensadores cuanto, principalmente, en una comprensión explicativa del contenido teórico de su filosofía *con los medios de la filosofía moderna*. Así nació mi investigación sobre la doctrina de las categorías y el significado de Duns Scoto, que hizo madurar en mí el plan de una presentación global de la lógica y la psicología medievales *a la luz de la fenomenología moderna*, contemplando también la posición histórica de los distintos pensadores medievales. Si se me concediera la gracia de entrar al servicio de la investigación y la enseñanza científicas, dedicaría toda mi vida a la realización de dichos planes. (Ott, 1992, p. 97; las cursivas son mías)

No fue este, precisamente, el caso en los muchos años por venir en la carrera de Heidegger y, sin embargo, ya el enfoque filosófico de interpretación de la ontología medieval (y del conjunto de la historia de la ontología) desde su concepción de la fenomenología está ahí presente, incoado como parte de su futuro proyecto *destrutivo*.

En 1959, en “De un diálogo del habla entre un Japonés y un Inquiridor”, Heidegger dirá a propósito de la recurrencia de los temas del habla y del ser en sus años de enseñanza de Marburgo:

Esto no era difícil de reconocer: ya en el título de mi trabajo de habilitación de 1915, «La doctrina de las categorías y del significado<sup>7</sup> de Duns Scoto», se evidenciaron ambas perspectivas. «Doctrina de las categorías» es, en efecto, el nombre tradicional para el examen del ser de lo existente; y «doctrina del significado<sup>8</sup>» quiere decir la *gramática especulativa*, la meditación metafísica sobre el habla en su relación con el ser. Aun y así, estas relaciones eran todavía opacas para mí en aquella época. (Heidegger, 1987, p. 84)

Por supuesto que no voy a comentar las implicaciones filosóficas de esta afirmación de Heidegger para la comprensión de su pensamiento, ni voy a entrar a

---

7 Corrijo «significaciones» por «significado» (*Bedeutung*) en la traducción de Zimmermann.

8 Corrijo «significación» por «significado» (*Bedeutung*) en la traducción de Zimmermann.

exponer la doctrina de las categorías y el significado de Duns Escoto. Pero, sí me gustaría subrayar que la una y la otra podrían estudiarse en su mutua implicación y en su singularidad, de tal modo que, sin duda, Escoto nos podría ayudar a entender a Heidegger y Heidegger a Escoto.

Lo mismo podría decir de otro caso que quisiera, simplemente, señalar. Se trata de unas célebres líneas escritas por Gilles Deleuze en *Différence et Répétition*:

Nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco. No hubo nunca más que una sola ontología, la de Duns Escoto, quien da al ser una sola voz. Decimos Duns Escoto, porque supo llevar el ser unívoco al más alto grado de sutileza, con el riesgo de pagar el precio de la abstracción. Pero de Parménides a Heidegger, se retoma la misma voz, en un eco que forma por sí solo todo el despliegue de lo unívoco. Una sola voz constituye el clamor del ser. (Deleuze, 2002, p. 71; traducción ligeramente modificada; 1968, p. 52)

No voy a pretender glosar el texto deleuziano; está totalmente fuera de mi alcance pero, sí me permito subrayar que algunos intentos de explicitar este vínculo entre Escoto y Deleuze pecan por falta de recursos a la hora de explicar la univocidad escotista. Es verdad que no disponemos en nuestra lengua de una traducción fiable y, menos aún, completa del texto de la *Ordinatio* (Duns Escoto, 1954, 1-123)<sup>9</sup> en el que Escoto establece su tesis sobre la univocidad del ser; sin embargo, esa no es excusa para exponerlo desde la engañosa versión fragmentaria de este texto en la antología *Los filósofos medievales* de Clemente Fernández (1979, pp. 860-878) cuando contamos con la edición crítica y con traducciones en otras lenguas.

En cuanto a la relación de Deleuze con la historia de la filosofía, al menos en *Différence et Répétition*, me limito a llamar su atención sobre su «índice de autores y nombres», donde Deleuze nos presenta su estrategia de apropiación de los autores citados:

Nos hemos contentado con citar aquí tan sólo las obras a las que debimos recurrir en el curso de nuestro texto, *aunque sólo hubiéramos tomado de ellas un detalle o una simple referencia*.

A veces nos referimos de una manera alusiva, vaga y general, a autores y obras que son, sin embargo, esenciales: por ejemplo, Damascius, Schelling, Heide-

---

9 Al respecto, confróntese la versión francesa en Duns Scot, 1988.

gger, para la filosofía de la diferencia; Vico, Péguy, para la repetición, etc. Lo hemos hecho así, en el caso de esos autores, porque no hemos tenido ocasión de exponer por sí misma la concepción que ellos tienen de la diferencia o de la repetición. En otros casos, por el contrario, hemos llegado a esbozar una exposición; por ejemplo, Platón, Aristóteles, Leibniz, Hegel o Nietzsche. Pero aún en tales casos, esas exposiciones son totalmente insuficientes desde el punto de vista de la historia de la filosofía, ya que solo se las inserta en relación con el curso de nuestra investigación. (Deleuze, 2002, p. 447; 1968, p. 391)

No hay mención de Escoto en este pasaje metodológico. Suponemos que se esconde detrás del etcétera relativo al tema de la univocidad y a la diferencia individuante. Sin embargo, este pasaje nos explica los términos de la apropiación deleuziana de la tradición filosófica. Todos estos autores son convocados *en relación con el curso de la investigación*, y no desde el punto de vista de la historia de la filosofía, con un gesto que evoca también la aproximación de Heidegger. La apropiación filosófica no tiene por qué moverse según los parámetros de la historia de la filosofía, aunque la suponga.

¿No son estas, también, configuraciones, es decir, interpretaciones contemporáneas de la filosofía medieval? Yo no tengo la menor duda. Corresponden a la apropiación filosófica de la tradición en una de sus formas más libres. En lo que a nosotros se refiere, supongo, apoyándome sobre la fragil fuerza del argumento estadístico, que la mayoría de ustedes no se ocupa o no se ocupará de la filosofía medieval como una de sus actividades principales; no obstante, tras lo visto, no es impertinente recordar la insidiosa pregunta que Jaime Rubio<sup>10</sup> formulaba en su curso de Antropología Filosófica y en sus seminarios: «¿Qué van a hacer ustedes con esto? ¿Qué van a hacer?». Hoy día interpreto esta pregunta desde el horizonte de la apropiación filosófica, es decir, de la creación de filosofía. Por ello, la pregunta formulada en la segunda persona plural no puede entenderse sino distributivamente: «¿Qué va a hacer cada uno de ustedes con esto?», «¿qué

---

10 Jaime Rubio Angulo (1949-2005). Profesor de la Facultad de Artes de la Universidad Nacional de Colombia y de las facultades de Filosofía y de Comunicación de la Universidad Javeriana. Filósofo latinoamericano, su trabajo giró alrededor de la filosofía hermenéutica y a partir de ella se ocupó de temas como la antropología filosófica, la comunicación, la estética. Su legado intelectual es incalculable para nosotros. El próximo 26 de febrero conmemoraremos diez años de su muerte. (Sierra, 2005; la revista *Universitas Philosophica* dedicó a Jaime Rubio sus números 44-45, año 22, junio-diciembre de 2005).

va a crear con esto?»). Esta pregunta nos dirige hacia el futuro, hacia el futuro de la filosofía y de la historia de la filosofía que haremos a partir de las lecturas que hacemos. Por su puesto, la filosofía medieval *ya ha sido y es irrecuperable*; sin embargo, su historia y la filosofía que podríamos hacer con ella son proyectos abiertos al futuro, tareas por hacer.

Termino con una frase, para mí legendaria, con la que Luis Eduardo Suárez cerraba sus cursos magistrales y sus seminarios. Una frase que marca el fin de la sesión e inaugura simultáneamente el tiempo de espera para un nuevo encuentro y un nuevo comienzo: «Por hoy, basta».

## Referencias

### FUENTES PRIMARIAS

- Avicena. (1508). *Logyca*. Edición de Venecia. ff. 2-12.
- Borges, J.L. (2007). Pierre Menard, autor del Quijote. *Obras Completas I: 1923-1949* (pp. 530-538). Buenos Aires: Emecé.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y Repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Enrique de Gante. (1953). *Summae Quaestionum Ordinariarum (Reprint of the 1520 Edition)*. Vol. II. E.M. Buytaert. (Ed.). St. Bonaventure (NY)-Louvain/Padenborn: The Franciscan Institute/E. Nauwelaerts-F. Shöningh. « Franciscan Institute Publications, Texts Series 1 ».
- Fernández García, M. (Ed.). (1902). B. Ioannis Duns Scoti Doct. Subtilis O.F.M. *Grammaticae speculativae nova editio*. Ad Claras Aquas: Quaracchi.
- Gadamer, H.-G. (2007). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (1987). De un diálogo del habla entre un Japonés y un inquiridor. *De camino al habla* (pp. 77-140). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1978). Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1915). *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 1: Frühe Schriften* (pp. 189-402). Frankfurt: Vittorio Klostermann.

- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. W. Biemel. (Ed.), *Gesammelte Werke* (Husserliana), Band vi. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976). *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*. (Pref. y trad. G. Granel). Paris: Gallimard.
- Juan Duns Escoto. (2004). *Quaestiones in Libros Perihermenias Aristotelis, Quaestiones Super Librum Elenchorum Aristotelis, et Theoremata*. R. Andrews et al. (Eds.), *Opera philosophica*. Vol. II. St. Bonaventure (NY)/Washington: The Franciscan Institute/The Catholic University of America.
- Juan Duns Escoto. (1999). *Quaestiones In Librum Porphyrii Isagoge et Quaestiones Super Praedicamenta Aristotelis*. R. Andrews et al. (Eds.), *Opera philosophica*. Vol. I. St. Bonaventure (NY): The Franciscan Institute.
- Juan Duns Escoto. (1997). *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*. R. Andrews et al. (Eds.), *Opera philosophica*. Vols. III-IV. St. Bonaventure (NY): The Franciscan Institute.
- Juan Duns Escoto. (1954). *Ordinatio* I, dist. 3. C. Balić et al. (Eds), *Opera omnia*. Vol. III. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis.
- Jean Duns Scot. (1988). *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*. (Intro., trad. et comm. O. Boulnois) « Épiméthée ». Paris: Presses Universitaires de France. (Contiene: *Ord.* I, d. 3, p. 1 qq. 1-4 ; *Ord.* I, d. 8, p. 1, qq. 1-4 ; *Collatio* 24).
- Ricœur, P. (1985). *Temps et récit. 3. Le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricœur, P. (1983). *Temps et récit. 1. L'Intrigue et le récit historique*. Paris: Éditions du Seuil.
- Tomás de Aquino. (1988). *Suma de teología*. Vol. I. Madrid: B.A.C.
- Tomás de Aquino. (1888). *Parvula Summae Theologiae*, éd. Commissio Leonina, in *Opera omnia* t. IV, Rome, Ex Typographia Polyglotta, 1888.

#### **BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA**

- Boulnois, O. (1996). Entre logique et sémantique: Heidegger lecteur de Duns Scot. J.-F. Courtine. (Dir.), *Phénoménologie et logique* (pp. 261-281). Paris: Presses de l'École Normale Supérieure.

- Brisson, L. (1998). Huitième Partie: Le monde byzantin et la philosophie grecque. M. Canto-Sperber. (Dir.), *Philosophie Grecque* (pp. 745-779). Paris: Presses Universitaires de France.
- Canto-Sperber, M. & Brisson, L. (1998). Annexe: Ce qu'il faut savoir avant d'aborder l'étude de la philosophie Antique. M. Canto-Sperber. (Dir.), *Philosophie Grecque* (pp. 782-826). Paris: Presses Universitaires de France.
- De Libera, A. (1999a). *L'Art des généralités. Théories de l'abstraction*. Paris: Aubier.
- De Libera, A. (1999b). Le relativisme historique: théorie des «complexes questions-réponses» et «traçabilité», *Études Philosophiques*, 4, pp. 479-494.
- De Libera, A. (1998). *La Philosophie médiévale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- De Libera, A. (1996). *La Querelle des Universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris: Seuil.
- Eco, U. (1984). *El nombre de la rosa*. Barcelona: Lumen.
- Flórez Flórez, A. (2014). Luis Eduardo Suárez Fonseca. <https://alflorez.wordpress.com/>, nota del 24 de octubre de 2014. Recuperado: 08.02.15.
- Gilson, É. (1995). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el final del siglo xiv*. Madrid: Gredos.
- Gilson, É. (1995). *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. New York: Random House.
- Gilson, É. (1952). *La Philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du xiv<sup>e</sup> siècle*. Paris: Payot.
- Gutas, D. (2010). Origins in Bagdad. R. Pasnau & Ch. van Dyke. (Eds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. I (pp. 11-25). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gutas, D. (1988). *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2<sup>nd</sup>-4<sup>th</sup>/8<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> centuries)*. Nueva York: Routledge.
- Marenbon, J. (2010). The Emergence of Medieval Latin Philosophy. R. Pasnau & Ch. van Dyke. (Eds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. I (pp. 26-38). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nef, F. (2004). *Qu'est-ce que la métaphysique?* Paris: Gallimard.
- Ott, H. (1992). *Martin Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.

- Panaccio, C. (2000). Philosophie analytique et histoire de la philosophie. P. Engel. (Ed.), *Précis de philosophie analytique* (pp. 325-342). Paris: Presses Universitaires de France.
- Paterson, C. & Pugh, M.S. (Eds.). (2006). *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*. Aldershot: Ashgate.
- Reynolds, L.D. & Wilson, N.G. (1991<sup>3</sup>). *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Rubio, J. (1985). El trabajo del símbolo (Hermenéutica y narrativa). *Universitas Philosophica*, 3(5), pp. 37-56.
- Salinas, H. (2008). La posibilidad de la historia en Husserl. *Universitas Philosophica*, 25(51), pp.141-157.
- Sierra, F. (2005). *In Memoriam: Jaime Rubio Angulo* (11 de marzo de 1949-26 de febrero de 2005). *Cuadrantephi*, 11. Versión Online: [www.javeriana.edu.co/cuadrantephi/profesor/profesor%20Rubio.htm](http://www.javeriana.edu.co/cuadrantephi/profesor/profesor%20Rubio.htm). Recuperado: 09.02.15
- Zupko, J. (2015). Thomas of Erfurt. E. Zalta. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition). Versión Online: <http://plato.stanford.edu/entries/erfurt/>. Recuperado: 10.02.15.