



XII
Guido Terrena
Perpiniensis

*Electus Gn̄alis in Cemitijs Burdegala habitus 11 Junij 1318. Praesuit an-
nis 3. A Ioanne 1321 1321 Maioricensis Episcopus, inde 1330 Ebraensis
creatus. Decessit Avenione die 2 Octobris 1342. Aetatis suae an.*

Am. J. W. W. W. W. W.

LA METAFÍSICA I LA PSICOLOGIA
DEL MESTRE GUIU DE TERRENA, CARMELITA,
BISBE DE MALLORCA I D'ELNA

INTRODUCCIÓ

Vers l'any 1360 el Carmelita Joan Trisse escrivia d'En Guiu de Terrena: «*Hic enim suo tempore famosissimus fuit super omnes magistros Parisienses, immo super omnes qui tunc in clero universo florebant.*» (1) Deixant de banda l'exageració que pugui encloure un elogi inspirat per l'amor de Confrare, roman, però, ferm que ni l'Ordre Carmelità, llevat potser Joan Baconthorp, ni Catalunya lliurà a l'Escolàstica d'aleshores un Mestre de potència intel·lectual superior a la del Doctor de Perpinyà. Durant el segon decenni del XIV^{en} segle, quan l'«Escolàstica Gran» donava els seus darrers resplendors amb un Hervæus Natalis (de Nédellec), Durand de S. Porcià, Pere d'Auriol..., el nostre Guiu de Terrena fou un dels millors campions de la Filosofia i Teologia a la Universitat de París i a la Cúria Pontifical d'Avinyó.

No gens menys avui és generalment oblidat. Sos manuscrits, i àdhuc les dues obres estampades, són de la majorança d'estudiosos desconegudes, i son nom rarament apareix dins les obres modernes d'Història de l'Escolàstica. Es, doncs, a vindicar de qualque manera la seva memòria, que s'adreça el present estudi.

Perquè la monografia fos completa caldria, segons les sàvies orientacions del gran Iniciador dels estudis històrics escolàstics Emm. Cardenal Francesc Ehrle (2), arreplegar les dades bio-bibliogràfiques fins a nosaltres arribades, escatir-ne críticament l'autenticitat, donar una acurada descripció dels Mss. existents, transcriure l'índex de les qüestions, i finalment posar en relleu les doctrines filosòfiques i teològiques de l'Autor, ensems que les

(1) JOANNES TRISSE, *De magistris parisiensibus*. Editat pel P. E. Denifle dins *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, V, 370-378, i pel P. B. Zimmermann dins *Monumenta historica carmelitana*, pp. 376. ss.

(2) CARD. FR. EHRLE, *Nuove proposte per lo studio dei manoscritti della Scolastica medioevale* (*Gregorianum*, 1922, vol. III, pp. 198-218). — *Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik* (*Zeitschrift für katholische Theologie*, VII, 1883, 1-51).

particularitats estilístiques, i tot allò que l'atenta lectura dels manuscrits descobrís per a il·lustrar la història general de l'Escolàstica.

Però hom compendrà fàcilment que, tractant-se d'un gran Mestre del qual la producció científica és molt considerable, agombolar tant de material dins dels estrets límits d'un article és impossible. Per això ací em limito a passar un esguard a les doctrines de Metafísica general i de Psicologia escampades arreu de ses obres. El complement de la monografia espero que serà publicat, ajudant Déu, dins «*Analecta Ordinis Carmelitarum*», fent part d'una sèrie d'estudis sobre els Escolàstics Carmelitans del segle XIV. Ara, com a preliminar, m'acontentaré premetent quelques dades biogràfiques i bibliogràfiques, només les indispensables per a la intel·ligència de l'exposició doctrinal.

En Guiu de Terrena nasqué segurament a Perpinyà o a ses rodalies, segons indica son cognom usual *Guido de Perpiniانو*. Com s'esdevé generalment amb els Doctors medievals, res no sabem de son naixement, primera juvenesa, ingrés a l'Ordre Carmelità, ni de sos primers estudis. Consta, però, de sa pròpia testimoniança ⁽¹⁾ que fou deixeble (i un dels millors, diu En Joan Baconthorp ⁽²⁾) de Godofred de Fontaines. Per consegüent, ja a les primeries del segle XIV, era, si més no, un estudiant aprofitat de la Universitat parisenca. Quan en fou creat Mestre no ho he pogut esbrinar, però en tot cas abans de 1313. L'any 1318 fou elegit quasi per unanimitat Prior General de l'Ordre, al mateix temps que de l'Ordre Dominicà ho esdevenia l'altre capítost de l'Escolàstica N'Hervæus Natalis. Tres anys després (1321) era creat Bisbe de Mallorca, d'on el 1332 fou traslladat a la Diòcesi d'Elna. El 1342 morí a Avinyó «in senectute bona» diu Joan Trisse.

Quant a la producció literària d'En Guiu bastarà, ací, per la raó suara adduïda, donar un senzill catàleg de les obres i còdexs consultats, d'on foren extretes les dades del present article, i que podran ésser al·legats a l'exposició doctrinal.

1) *Quodlibets* en nombre de sis. Són conservats a la Biblioteca Vaticana Borghesiana, cod. 39, del qual omplen els folis 14-241 v.º.

2) *Dotze Qüestions ordinàries*. Biblioteca Nacional Central de Florència, cod. II. II. 281, folis 138-185 v.º.

3) *Tretze Qüestions disputades*. Pertanyen a l'esmentada Biblioteca de Florència, cod. II. IX. 26, folis 1-35.

(1) Al *Commentarium super Decretum* (f. 118): «Quod non est ignoranter dictum a iuristis, sicut eis imponit Doctor meus excellens magister Godofridus XI suo quolibet, q. XI.»

(2) *In II Sent.*, dist. 29 (ed. 1618, p. 638): «Iste intellectus videtur esse omnino Godofredi quodl. VI, q. 11; et iste videtur intellectus suorum maximorum discipulorum Joannis de Polx (de Pouilli), Guidonis, et Jacobi Flemingi. Primos duos audivi, et tertium vidi in tractatu quem fecit.»

4) *Qüestions sobre l'Ètica d'Aristòtil*. Biblioteca Universitària de Bolonya, cod. 1625. ⁽¹⁾

5) *De perfectione vitæ*. Obra adreçada a refutar les exageracions ascètiques dels Franciscans «espirituals». Bibl. Vat. Borgh. 132, i Vat. lat. 1011.

6) *Reprobatio operis catalonici*, çò és censura d'una obra catalana de caire apocalíptic, censura feta amb el Mestre dominicà Pere de Palude. Bibl. Vat. lat. 11906 (Miscel·l. Arm. VI, n. 51.)

7) *Confutatio errorum quorundam magistrorum*. Bibl. Vat. lat. 10497.

8) *Concòrdia dels quatre Evangelis* amb un comentari als tres Càntics del Nou Testament. Estampat a Colònia el 1632. A la Biblioteca Vaticana hom pot consultar-la en el còdex 1065 (XI, 214) de la Biblioteca Rossiana.

9) *Comentari sobre el «Decret» de Gracià*. Biblioteca Vaticana, cod. lat. 1453.

10) *Suma de les heretgies*. Estampada dos cops a l'estamperia de Badius Ascensius l'any 1528, i a Colònia el 1632.

11) Finalment el cod. Vat. lat. 901 conté mantes qüestions d'En Guiu, de les quals les darreres són atribuïdes a un comentari sobre els llibres aristotèlics *De anima*. ⁽²⁾

L'exposició dels llibres de la *Física* era, temps ha, a la biblioteca del convent de Sta. Maria Transpontina, però no ha estat retrobada.

Per a judicar de la valor de les diferents obres a citar no serà inútil dir quelcom de llur cronologia. Les tres primeres obres purament filosòfico-teològiques foren escrites, sembla, gaire bé simultàniament. El primer quolibet fou tingut el 1313. Als fragments del còdex Vat. lat. 901 i a les qüestions de l'Ètica no he trobat cap indicatiu per a datar-los segurament. La censura del llibre apocalíptic català és del temps del Generalat. Durant sa estada a Mallorca escrigué successivament *De perfectione vitæ* (1323), *Confutatio errorum* i la *Concòrdia*. El *Comentari sobre el Decret* i la *Suma de les heretgies* són ses darreres produccions, mentre regia la diòcesi d'Elna.

Breus paraules encara sobre l'orientació general de la filosofia d'En Guiu de Perpinyà.

Sa direcció científica podrà ésser capida globalment remarcant dues circumstàncies: que fou deixeble d'En Godofred de Fontaines, i que sa activitat magistral es desenrotllà durant el període de la preparació immediata del nominalisme.

(1) Tan els dos còdexs florentins com el de Bolonya m'ha estat permès d'estudiar-los a Roma, a la Biblioteca Vittorio-Emanuele, mercès a la gentilesa dels egregis Directors de les susdites biblioteques de Florència, Bolonya i de Roma. Aprofito l'avingentosa per a palesar-los el meu pregon agraïment.

(2) Quan en les notes d'aquest article ocorren citacions amb la indicació només que del foli pertanyen sempre als *Quodlibets* (cod. Vat. Borgh. 39), que és la obra més sovint emprada. Les altres obres són citades indicant expressament l'obra i el foli, foli que es sobreentén pertànyer als Mss. respectius dessus esmentats.

Godofred de Fontaines és el Mestre que portà les tesis aristotèliques a l'extrem diametralment oposat a l'augustinisme; a una fita on ni el mateix Sant Tomàs no havia gosat d'arribar. Godofred de Fontaines és el que defensà sense restriccions de cap mena (enc que fossin proposades pel Doctor Comú) la valor absoluta del principi de causalitat dins la metafísica, i dins la psicologia l'intel·lectualisme més avançat (1). Deixeble amarat de la mentalitat científica de son Mestre, romangué fidelíssim a aquests dos caires fonamentals de la filosofia del *Doctor Venerandus*. Però En Guiu era un pensador personal, independent, no pas un imitador servil d'altri. Independència de juí que hom constata a la primera llambregada sigui per les nombroses divergències, sigui per la faisó personal de sostenir les doctrines comuns. Hom podria afirmar que entre En Guiu de Terrena i Godofred de Fontaines passa una relació semblant com entre Gil Romà i Sant Tomàs d'Aquino.

D'altra banda, al segon decenni del segle XIV la reacció *anti-formalista* anava prenent un caire més i més *anti-realista* fins a fer cap al nominalisme pur d'un Guillem Occam. A semblant desviació En Terrena no sabé substraure's, com no reeixiren de substraure's coetanis tan tomistes com Hervæus Natalis i Pere de Palude.

Heu's aquí, doncs, sintetitzada la posició filosòfica d'En Guiu de Perpinyà dins els corrents científics de l'escolàstica medieval. Intel·lectualisme aristotèlic extremat, amb una pinzellada de nominalisme.

I. — LA METAFÍSICA

1) CONCEPTES TRANSCENDENTALS

Cal començar l'exposició de la metafísica pels conceptes transcendents, que són, diu En Guiu, les perfeccions més pures per tal com les més abstractes; i primerament pel més abstracte de tots: el concepte d'ens.

L'ens és l'objecte primer i formal de l'intel·lecte, per mitjà del qual hom coneix totes les coses, i al qual, en darrer anàlisi, es resolen tots els altres conceptes. Per tant, l'ens, no pas Déu, és el subjecte (prenent el mot subjecte en el sentit més estricte) de la metafísica (*quodl.* III, q. 7, f. 143 v.^o; q. disp. I, a. 1, f. 1 v.^o).

De totes les qüestions pertocants l'ésser metafísic (com remarcava suara

(1) Sobre la Filosofia de Godofred de Fontaines vegi's els remarcables estudis de M. DE WULF, *Un théologien-philosophe du XIII^e siècle. Etude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines* (Mémoires publiés par la classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'Académie royale de Belgique, nouvelle série, t. 1, Bruxelles, 1904). — *Histoire de la philosophie en Belgique* (1910). — *L'intellectualisme de Godefroid de Fontaines d'après le Quodlibet VI, q. 15* (Festgabe f. Cl. Baeumker, Münster, 1913, pp. 287-296).

l'eminent historiador de l'Escolàstica Dr. M. Grabmann a la conferència llegida a la Setmana Tomística de Roma), dues particularment tenen cabdal importància: la de l'analogia de l'ens, i la referent a la distinció entre l'essència i l'existència. En totes dues En Guiu de Terrena s'allunya de la concepció de Sant Tomàs.

De l'analogia de l'ens en tracta al quodl. V, qq. 1. 2, i a la q. ordin. X, a. 3. Rebutjada la sentència que el concepte d'ens sigui purament equívoc (Enric Gantès, quodl. VII, q. 8), admet que l'ens és un concepte anàleg. Però hi ha dues lleis d'analogia: en una, la d'*atribució*, per seguir la terminologia del Card. Gaietà ⁽¹⁾, el nom anàleg s'aplica *formalment* només que a l'analogat principal; en l'altra, la de *proporcionalitat*, el mot anàleg pertany *formalment*, per bé que en graus diversos, a tots els analogats. Seguint la fraseologia d'En Guiu la primera analogia «*est rerum et conceptuum*», l'altra és «*rerum et non conceptus*» (q. ord. X, f. 178); en la primera analogia només es conserva la comunitat del mot, en la segona hi ha, demés, veritable comunitat de concepte. Ara, doncs, mentre Sant Tomàs ensenyava que al concepte d'ens pertoca la mera analogia d'atribució ⁽²⁾, En Guiu insisteix que l'analogia de l'ens és la de proporcionalitat, ço és, que implica un concepte ú, concepte que s'estimaria més anomenar unívoc ⁽³⁾, si no obstessin les autoritats dels filòsofs «*quae sunt quasi infinitae*». L'ens, doncs, és un concepte comú que hom abstreu dels ens particulars. I aqueixa comunitat de l'ens és universal i, per tant, titlla d'estranya i irracional l'opinió de Joan Duns Escot (*Oxon.*, I, d. III, q. 3, a. 2, nn. 6-7) qui n'exclou les diferències últimes i les passions de l'ens. No res menys, l'ens (el mateix cal dir dels altres conceptes transcendents) no constitueix pas un gènere, ni pertany a la quidditat expressada per la definició, ja sia que li repugni d'ésser part de quelcom, car no podria hom afegir-li sinó el no-ens. D'aquesta faisó el concepte d'ens, tot i essent anàleg, és comú a Déu i a les criatures (*quodl.* III, q. 7 ⁽⁴⁾).

En la qüestió de la distinció entre l'essència i l'existència En Guiu pren decididament posició contra la distinció real. Al quodl. IV, q. 9, a. 1 ⁽⁵⁾ i a la q. disp. V, a. 2 ⁽⁶⁾ estudia la qüestió a posta. Al susdit quodlibet, després de reportar breument la sentència de la distinció real amb sos arguments, surt amb aquestes agres paraules: «*opinionem reputo sine causa et motivo cum*

(1) *De nominum analogia*, c. 2 i 3 (ed. Lugdunensis 1575), pp. 212 ss. Dins Sant Tomàs la terminologia encara no és ben bé fixada.

(2) Entre molts altres llocs vegi's com a exemple: *Com. III Metaph.*, lectio 1; *Sum. Theol.*, I, q. 13, a. 10, c.; *Contra Gentiles*, I, cc. 32-34; *De Potentia*, q. VII, a. 7. També Guiu a la q. ordin. II, ad 16.^{um} (f. 142 v.^o) havia ensenyat l'analogia de l'ens com l'Angèlic, però a la q. ordin. X (f. 178) se'n retracta expressament.

(3) Efectivament Sant Tomàs anomena unívocs els conceptes anàlegs amb l'analogia de proporcionalitat, i refusa explícitament aquesta mena d'univocitat als noms predicats de Déu i de les criatures. (Qq. disp. *de Veritate*, q. 2, a. 11, c.)

(4) F. 143 v.^o

(5) Ff. 208 v.^o - 209 v.^o

(6) Ff. 13 v.^o - 15 v.^o

omnia possint salvari ponendo esse per idem essentiam et existere (f. 208 v.^o). I a la qüestió disputada l'anomena irracional i ridícula. Per demostrar la identitat real agombola arguments sobre arguments. Posem-ne ací alguns: Essent l'esse un concepte transcendental, designa la substància o natura de la qual és predicada, no pas una entitat diversa. — Els conceptes transcendentalmentals per raó de llur universalitat igualment es prediquen *in abstracto* que *in concreto* i, per tant, la distinció adduïda = esse non est quod existit, sed quo existit = és buida de sentit. — El principi quo d'ésser és la forma, així com el compost n'és el principi quod; no cal, doncs, afegir un nou principi per a l'existir. — Els defensors de la distinció real estan en flagrant contradicció amb llur teoria de la unitat de la forma, per a defensar la qual fan valer que tot ço que sobrevé a l'essència ja constituïda és accidental. Etc. Ni deixa de remarcar que Aristòtil mai no féu esment d'un principi d'ésser distint dels elements de l'essència. Quan els adversaris argüïen que l'essència de les criatures és indiferent per a l'ésser com per al no ésser, mentre que l'ésser diu essencialment existència, En Guiu objecta (com En Godofred de Fontaines quodl. III, q. 1 ⁽¹⁾; quodl. VIII, q. 3 ⁽²⁾) que les coses tant tenen d'essència quant d'existència, puix abans de llur existència no gaudeixen de cap mena d'essència, essent així que els anomenats *possibles* no tenen gota d'entitat, ni més ni menys que les quimeres; llur potencialitat rau exclusivament en la potència de l'agent ⁽³⁾. Ni val el dir que si l'ésser s'identifiqués amb l'essència, aquesta no podria ésser anihilada, car l'anihilament d'un ens no s'esdevé pas per la separació d'un element real a ell unit (com ara en la transformació, on la forma ve separada de la matèria) sinó per la desició total de l'ens; ja sia que tota l'entitat de la criatura depengui absolutament de Déu, cessant son concurs conservatiu l'ens creat va a caure, per sa pròpia natura, al no-res. Instaven els adversaris que l'ésser creat és una participació de l'ésser diví, en oposició a Déu qui és acte pur; però En Guiu replica que el mateix diu Sant Tomàs respecte de la forma ⁽⁴⁾, d'on apareix que la dita participació cal entendre-la de la dependència causal, i d'una mera semblança. Ni perilla la distinció entre Déu i les criatures, car ço que és ben propi de Déu és l'asseïtat, per raó de la qual és diferencia absolutament de totes les criatures que d'Ell reben tot llur ésser, no solament l'existència, sinó àdhuc l'essència. A l'admi-

(1) Ed. Luvaina, I, 173.

(2) Ms. Vat. lat. 1032 ff. 115 v.^o - 116.

(3) (F. 209): «Quare enim essentia possibilis (cod.: posse) rosae non existit? Quia non est realis entitas secundum propriam essentiam [f. 209 v.^o] et naturam, sed est solum in potentia suarum causarum, ideo non est realis essentia nisi in potentia, ita quod rosa eo modo quo est secundum esse essentiae est secundum esse existentiae, ut sicut rosa est essentia et res non actu sed in potentia, ita est et existit in potentia et non in actu.» Aquest punt particular l'escateix llargament al Quodl. II, q. 9 (ff. 88 v.^o-93 v.^o): *utrum relatio qua Deus dicitur creativus requirat in possibili creari aliquam realitatem extra causam suam.*

(4) (Q. disp. V, f. 14): «Reverendus doctor frater Thomas exponens illud primi physicorum = forma est quid divinum = dicit quod forma est participatio divini esse.»

rable gradació que l'Angèlic estableix entre Déu acte pur, els àngels compostos d'essència i existència, i les criatures materials compostes de matèria i forma i existència, Guiu en substitueix un altra, on els àngels són compostos de substància i potències, o, quan menys, de la substància i llur relació vers el Criador.

El principi dessús retret que cap realitat no pot oposar-se a l'ens transcendental serveix a En Terrena per a refutar tota mena d'entitats mitjanes, com ara els *modi reales* que Durand de S. Porcià ⁽¹⁾ (quodl. I, q. 1, ⁽²⁾) i Gil de Roma (quodl. V, q. 14) oposaven a les *res reales*, i sobretot les *formalitates ex natura rei* escotístiques, a refutar les quals adreça la q. ordin. VI, a. 1, i el quodl. VI, q. 1. Entre la distinció de raó i la distinció real no admet cap terme mig, car tota distinció presa de la natura o «extra animam» és real ⁽³⁾. Com a fonament *a parte rei* de la distinció de raó admet en diversos indrets de ses obres dues sentències contràries. Mentre al quodl. IV, q. 1 ⁽⁴⁾ segueix la celebrada *distinctio intentionalis ex natura rei* que Joan Baconthorp tan sovint defensa, i que proposa també l'Auriol (in II sent., d. III, q. 2, a. 4; d. IX, q. 2, a. 4) i àdhuc Hervæus Natalis (quodl. I, q. 9), çò és que el fonament de la distinció de raó és la intrínseca aptitud de l'objecte a produir conceptes diversos ⁽⁵⁾; en molts altres indrets afirma, seguint la concepció de Godofred de Fontaines (quodl. VII, q. 1 ⁽⁶⁾) que d'una cosa simple l'intel·lecte no pot extraure conceptes diferents, sinó és comparant-la amb altres objectes on les quidditats corresponents a tals conceptes es trobin separades.

Del concepte transcendental de bé parla molt acuradament al quodl. II, q. 1, on posa la qüestió: *utrum ratio boni sit respectus*. Per tal d'absoldre-la calia determinar amb precisió la raó formal del bé. En Guiu no rebutja, naturalment, la dita d'Aristòtil «bonum est quod omnia appetunt», però recorda

(1) Però, sobre sa darrera opinió, vegi's p. 184 (nota 2 de la pl. 183).

(2) Ms. Vat. lat. 1076 f. 10 v.º

(3) Quant a la distinció *intencional* d'Enric Gantès (vegi's son *Quodl.* V, q. 6) que mants Doctors, com ara Pere d'Auriol (*Quodl.*, q. 5 [Cod. Vat. Borgh. 123, f. 223]) identificaven amb la distinció real, En Guiu la identifica amb la distinció de raó (q. ordin. VI, f. 156 v.º). Petrus de Palude (III sent., d. III, q. 2), on copia gairebé literalment el *Quodl.* I, q. 6 d'En Guiu sobre la raó formal del supòsit, després de copiar son primer argument contra la sentència de Gil Romà, el defèn de qualques objeccions d'un seu deixeble, dient: «Item hoc patet per magistrum eorum qui arguens contra differentiam intentionis dicit quod *differentia secundum intentionem est differentia secundum rationem.*»

(4) F. 173 v.º

(5) (F. 173 v.º): «Ita quod ex parte rei si deberent et possent definiri ens, verum, bonum aliter definiretur bonum, aliter verum, aliter ens. Ita quod licet sit eadem natura omnium, illa tamen natura nata est movere ad tres conceptus reales quorum (cod.: *quare*) nullus alium includit. Quod autem illae rationes distinguantur ex natura rei probo, quoniam aliquid ex natura rei competit bono in quantum bonum quod non competit enti in quantum ens, nec uni in quantum unum. Cum igitur nec ratio entis, nec ratio unius, nec boni dependeant [174 formaliter ex consideratione intellectus nostri, nam tunc non essent formaliter in Deo, ergo illa distinctio est (cod.: *non est*) aliquo modo ex natura rei.»

(6) Ed. Luvaina, II, 266-270.

que l'Estagirita la dóna no pas com a definició, sinó com a una mera descripció o enunciació (1), la qual, per tant, deixa plantejat integralment el problema. En Guiu entén que la raó formal constitutiva del bé no està ni en l'ésser *apetible*, ni en l'ésser *fi*, o *convenient*, sinó en què la cosa sigui perfecta, cadascuna dins son ordre. La perfecció intrínseca és la raó primordial del bé; és com el fonament damunt del qual reposen l'apetibilitat, la finalitat i la conveniència (2). Això posat, passa a resoldre la qüestió principal: La raó de bé, diu, és quelecm intrínsec a la cosa bona; no és pas, doncs, una mera relació (com afirma Durand, quodl. I, q. 2) (3), però en canvi no és tampoc estrictament un absolut, en tan que l'absolut s'oposa al relatiu (Hervæus Natalis, quodl. III, q. 2) (4).

Amb aquesta avinentesa, En Guiu palesa sa opinió respecte del sentit de la dita escolàstica *ens et bonum convertuntur*, en oposició a Durand de S. Porcià qui, refutant la doctrina de l'Hervæus, afirmava que l'ens i el bé és converteixen no pas *essencialment*, sinó tan sols *denominativa* (quodl. I, q. 2) (5). En Terrena entén la convertibilitat dels conceptes transcendents d'aquesta faísó: L'ens i el bé no són pas convertibles segons llurs raons formals, puix la raó d'ens abasta més coses que no pas la raó de bé; però són convertibles per raó del supòsit, car onsevulla hi ha l'ens s'hi troba el bé, i a l'inrevés (6).

(1) Efectivament, Aristòtil (*Ethic.*, I, 1) diu: «ὁ δὲ καλῶς ἀπεφάνητο τὰγαθόν, οὐ πάντ' ἐφίεται» Text que la versió de Robert Grosseteste emprada d'En Guiu tradueix justament: «recte enuntiaverunt». Sobre la paternitat d'aquesta versió, que emprà també Sant Tomàs, vegi's l'excel·lent estudi de MGR. AUGUSTE PELZER, *Les versions latines des ouvrages de Morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIII^e siècle (Revue néoscholastique de Philosophie, 1921, pp. 316-341; 378-400, sobretot p. 379).* — M. GRABMANN, *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII Jahrhunderts (= Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, Bd. XVII, H. 5-6, Münster, 1916, pp. 204-237).*

(2) (F. 65 v.º): «Et ideo videtur mihi quod ratio boni est ratio perfecti et perfectivi, unde de intranea ratione boni est quod sit ens perfectum.» El contrari afirma Godofred de Fontaines (*Quodl.* VI, q. 10 [ed. Luvaina, p. 202]). Sant Tomàs, si hom compara els distints llocs on parla de la raó de bé, sembla no fer gran cabal d'aquesta distinció. El mateix Guiu, a la q. disp. I, f. 2, s'expressa amb molt menys de precisió: «errant etiam, diu, *distinguendo bonum a convenienti, nam bonum non est aliu' quam res conveniens et conformis appetitui*». I a les Qüestions sobre l'*Ètica* (f. 3) trova la raó formal del bé en la comunicabilitat.

(3) Ms. Vat. lat. 1076, f. 14.

(4) (F. 67 v.º): «Unde dico quod ratio boni non est relatio, nec absolutum ut distinguitur contra relationem, sed est (cod.: *etiam*) ratio perfecti (cod.: *perfectionis*) et perfectivi absolute, vocando absolutum ut abstrahit a relatione et absoluto... ratio (cod.: *relatio*) boni est absoluta non contracta ad absolutum vel relationem ita quod, sicut ratio entis dicitur absoluta, id est, non contracta ad absolutum vel relationem ut relatio distinguitur contra absolutum et e converso, sic ratio boni dicitur absoluta.»

(5) Ms. Vat. lat. 1076, ff. 13 v.º-14.

(6) (F. 66 v.º): «Convertibilitas aliquorum potest attendi vel quantum ad rationes et conceptus suos formales, vel quantum ad supposita in quibus reperiuntur; primo modo sunt convertibilia, et per consequens secundo, subiectum et propria passio adaequata, puta ratio et conceptus hominis et ratio seu conceptus risibilis... Quaedam autem sunt quae non convertuntur in suis rationibus, quia conceptus unius ambit plura quam conceptus alterius, tamen convertuntur in suppositis, quia in nullo supposito potest poni ratio unius quin necessario ponatur ratio alterius... Nunc autem ens converti-

Tot ço que havem retret de la convertibilitat de l'ens i del bé ho repeteix al quodl. V, q. 1⁽¹⁾ respecte de l'ú *transcendental*. Que l'ens i l'ú és converteixen, tothom ho admetia sota l'autoritat del Filòsof (IV i X *Metaph.*)⁽²⁾. Averroes, comentant aquest pas de l'Estagirita blasma durament Avicenna d'haver introduït entre l'ens i l'ú distinció real. D'aital acusació s'havien fet ressó mants Escolàstics, com ara Sant Tomàs (*Sum. Th.*, I, q. 11, a. 1, ad. 1^{um}; in I sent., d. XXIV, q. 1, a. 3, c.; in IV *Metaph.* lect. 2, etc.), però En Guiu torna per l'honor d'Avicenna demostrant que ses dites a la metafísica, ll. III, c. 3, només importen una distinció de raó⁽³⁾. La unitat transcendental designa, per consegüent, el mateix que l'ens, afegint-li la nota de indivisió. Però aquesta indivisió, baldament ho sembli, no és pas una nota privativa (com vol Durand in I sent., d. XXIV, q. 1, a. 1; quodl. I, q. 2)⁽⁴⁾, ans bé importa una perfecció positiva, çò és, la no-corrupció⁽⁵⁾.

Tot altra cosa s'esdevé amb la unitat predicamental, és a dir, amb l'ú principi del nombre, de la qual parla al quodl. I, q. 8⁽⁶⁾. En Guiu hi defensa la sentència diametralment oposada a l'escrit estampat sota el nom de Duns Escot *De rerum principio*, q. XVI, n. 16⁽⁷⁾. La unitat predicamental, diu, comparada amb el continu és una realitat distinta⁽⁸⁾. Aiximateix el nombre eixit de tal unitat és una forma real, *extra animam*, que difereix també realment del continu, no tan sols com una mera modalitat, sinó com una forma absoluta que afegida al continu fa amb ell composició. Oi més, el nombre no és pas una conglomeració d'unitats, ans al contrari, cada nombre és una forma peculiar realment distinta de tots els altres nombres⁽⁹⁾.

tur cum bono non primo modo, quia illa non convertuntur secundum suas rationes formales quorum ratio unius se extendit ad plura, sed ratio entis non tantum se extendit ad rationem boni sed etiam ad rationem veri [et] unius, et tamen ratio veri non est ratio boni...»

(1) Ff. 196-199.

(2) Segons la divisió adoptada en les edicions modernes l. III, c. 2, i l. IX, c. 1.

(3) F. 196.

(4) Ms. Vat. lat. 1076, f. 14.

(5) F. 196 v.º i 173 v.º

(6) Ff. 35 v.º-39.

(7) Edició de Lluc Wadding, t. III. L'autenticitat n'és de molts rebutjada. ÉPHEM LONGPRE, *La philosophie du B. Duns Scot (Etudes Franciscaines)*, t. XXXIV, 1922, pp. 454-461, fa valer contra l'autenticitat que l'atribució a Escot dins l'únic manuscrit conservat hi és afegida d'una mà posterior al còdex, i que l'orientació científica de l'Autor és força diferent de l'orientació que hom constata dins les obres certament autèntiques. Però altres escotistes afirmen no trobar-hi cap discrepància doctrinal.

(8) F. 35 v.º

(9) (F. 38): «Dicendum ergo quod numerus est unum reale, ita quod habet unitatem realem consurgentem ex tot unitatibus. Sicut enim ex tot angulis, puta quatuor, consurgit una talis figura realis, puta quadrangulus, sic ex quatuor unitatibus consurgit quaternarius numerus, ex decem unitatibus consurgit denarius; unde licet denarius numerus includat unitatum (cod.: *unitatem*) multitudinem quae sunt materia eius, est tamen unum formaliter, quia secundum denarietatem est unum, quae est forma eius...» Godofred de Fontaines ja havia ensenyat la mateixa sentència al *Quodl.* II, q. 10 (edició Luvaina, II, 140). Sobre la posició de Guerau de Bolonya contra En Guiu, vegi's *Analecta Ordinis Carmelitarum*, t. V, pp. 33 i ss.

2) PRIMERS PRINCIPIS METAFÍSICS

Una de les qualitats més remarcables d'En Guiu de Terrena és la ferma convicció amb què serva els primers principis metafísics de la filosofia aristotèlica. Exposaré només que les dites pertocants dos de tals principis: el d'identitat «*quaecumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem*» i el de causalitat «*quidquid movetur ab alio movetur. — Nihil esse potest in potentia et in actu respectu eiusdem.*»

El principi d'identitat sembla, de bell antuvi, oferir no petit inconvenient per a la doctrina revelada de la Sma. Trinitat, segons la qual, tot i essent les sengles relacions realment idèntiques amb la divina essència (ço que En Guiu al quodl. I, q. 10^{bis}, i a la q. ordin. VIII, a. 2 defensa calorosament contra Durand de S. Porcià qui al quodl. I, q. 1 hi posa la distinció *modal-real*) romanen, però, entre elles realment distintes. Es sabut que Suàrez (De Trin., l. IV, c. 3, n. 7) es desfeia còmodament de la dificultat, reduint l'aplicació del principi a les criatures, com si fos una simple deducció inductiva. Ja antigament, al lllindar de la renaixença filosòfico-teològica medieval, Sant Pere Damià (*De divina omnipotentia* ⁽¹⁾) i més tard, al segle XIV, quan la deformació de l'Escolàstica, Robert Holkot (*Super sent.*, I, q. 5, ad 5^{um} H-J) havien refusat l'aplicació a Déu de tota mena de lleis metafísiques i lògiques. En Guiu amb molt bon seny filosòfic ni àdhuc remotament sospita que una llei metafísica tingui menys valor dins Déu que dins les criatures. Per a la solució de l'aparent contradicció Sant Tomàs (p. I, q. 28, a. 3, ad 1^{um}) ensenya que l'argument val en les coses idèntiques «*re et ratione*», però no en les idèntiques realment i distintes *ratione*. Una explicació semblant donava Duns Escot (*Oxon.*, in I, d. II, q. 4, ad 1^{um} principale, n. 47) substituint la distinció de raó per la distinció formal. En Guiu (com En Godofred de Fontaines) apel·la sempre a la infinitat de la divina essència. Així com l'ens metafísic per sa il·limitada transcendència és realment idèntic amb cada ú dels ens singulars, sens empatxar que aquests es distingeixin realment entre si, de faisó anàloga la il·limitació de l'essència divina fa que s'identifiqui amb les relacions deixant-les alhora entre elles realment distintes, car, no essent *adequada* llur identitat amb el tercer terme de comparació, no són amb ell convertibles ⁽²⁾.

Sobre l'abast del *principi de causalitat* les controvèrsies en el si de l'Escolàstica eren molt vàries i aferrissades. Deixant de banda la desviació radical

(1) P. L. 145, 595-622.

(2) (E. 218): «Illa proposito = quaecumque uni et eidem etc. = non tenet nisi in terminis convertibilibus; unde sequitur Sors est idem homini, [Plato est idem homini], ergo Sors et Plato idem; quia homo ratione suae communitatis [est] idem cum Sorte et Platone, et tamen Sors non [est] idem Platoni; sic, quamvis communitas essentiae sit realis, quia tamen est idem cum relatione divina, et una relatio non idem re alteri, non

dels occamistes, entre els quals no mancaren qui en refusessin completament la demostrabilitat, com a l'edat moderna feren Hume i els positivistes del dinovèn segle (1), àdhuc durant el període de l'«Escolàstica Gran», Doctors de primer ordre li restaven eficàcia, introduint-hi mantes excepcions. Uns, com ara Enric Gantès (quodl. X, q. 9; quodl. IX, q. 5; etc.), Hervæus Natalis (*Tractatus de Verbo*, q. II, a. 1) i molts d'altres sobretot entre els agustinians, per tal de salvar l'espontaneïtat de la voluntat lliure entenien ésser necessari que la voluntat es mogui ella mateixa, d'on deduïen lògicament que els esperits, en general, poden ésser causa eficient de llurs propis moviments. Altres, com l'Escot (*Oxon.*, in I, d. III, q. 9, n. 27) afirmaven que la dita = nihil movet se = té aplicació només que als agents *unívocs*, no pas als *equivocs* i, posada la distinció de l'acte i la potència en formal i virtual, permetien que una cosa en acte virtual pugui donar-se l'acte formal. Ultra això, hom destriava la potència *essencial* i *accidental*, i admetia que una cosa pot, per virtut pròpia, passar de la potència accidental a l'acte corresponent. Per a Sant Tomàs el principi de causalitat no empatxa pas que les coses, un cop posades en un acte superior, puguin moure's elles mateixes envers els actes inferiors subordinats, de faisó que segons ell: a) l'essència és principi causatiu de sos accidents propis, «... *quidquid est in aliquo quod est praeter essentialitatem eius, oportet esse causatum vel a principiis essentialibus, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut visibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei...*» (p. I, q. 3, a. 4, c.); b) l'intel·lecte en acte respecte dels principis universals pot causar en si mateix la coneixença de les conclusions; c) igualment la voluntat per virtut de l'apetició del fi pot posar-se en acte respecte dels mitjans vers el fi, «... *hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum, et hoc modo movet seipsum. Et similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem.*» (1^a 2^{ae}, q. 9, a. 3, c.) Tanta varietat de sentències era natural que produís dins l'ànim de mants Escolàstics (com exemple, Guerau de Bolonya (2)) un cert grau d'escepticisme envers la valor del principi de causalitat. No així Godofred de Fontaines qui en mig d'aquestes fluctuacions, sense atenció a ningú, en defensà l'abast universal (3). Deixeble fidel de tal Mestre, En

sequitur nec tenet principium quia non idem convertibiliter seu adequate.» (Vegi's f. 44 v.º i q. ordin. VIII, a. 2, f. 171 v.º.)

(1) Vegi's G. M. MANSER O. P., *Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIV Jahrhundert* (*Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, Bd. XXVII. — CONSTANTIN MICHALSKI, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV^e siècle* (*Bulletin International de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres*, «Classe d'histoire et de Philosophie», Cracòvia, 1920, pp. 59-94.)

(2) *Analecta Ord. Carm.*, vol. V, pp. 40. s.

(3) Vegi's *Quodl.* VI, q. 4 (ed. Luv., II, 116); *Quodl.* VIII, q. 2 (Vat. lat. 1032, ff. 112 v.º-113); *Quodl.* XIII, q. 3 (ib. f. 213); *Quodl.* XIV, q. 5 (ib. f. 251), i les aplicacions que en fa arreu dins els problemes metafísics i psicològics.

Guiu de Perpinyà fou el paladí del principi de causalitat a les escoles del segon decenni del segle XIV. En aquesta controvèrsia, sovint represa (principalment *quodl.* I, q. 7 ⁽¹⁾; *quodl.* III, q. 3 ⁽²⁾; q. disp. II, a. 2 ⁽³⁾; quest. sobre l'*Ètica* ⁽⁴⁾) hom sent l'aferrissament d'una lluita cos a cos amb un Doctor qui al marge del f. 130 v.º és anomenat «Anglicus», probablement Tomàs Vilton. En Guiu ha copsat tota la importància del principi de causalitat dins del sistema d'Aristòtil, i justament el té per un dels pilans mestres de l'edifici filosòfic, derrocat el qual tota la filosofia aristotèlica s'estimbaria ⁽⁵⁾. Negar, o tan sols minvar sa validitat, és barrejar tots els conceptes i confondre les causes ⁽⁶⁾. La demostració de la valor metafísica del principi la fonamenta sempre en l'anàlisi dels conceptes d'acte i potència. L'acte i la potència són coses essencialment distintes, que s'exclouen essencialment, i, per tant, és impossible que coexisteixin dins un sol subjecte, sota el mateix respecte ⁽⁷⁾. I per tal com són les divisions primeres de l'ens, no hi ha lloc per a cap excepció sigui la que sigui. Qualsevol transacció destruiria el principi cabdal de la metafísica. L'agent i el pacient són, doncs, necessàriament subjectes distintes; l'únic que pot esdevenir és que dins un sol supòsit una part mogui l'altra.

De les quatre causes que distingeix la filosofia aristotèlica, les doctrines més remarcables dins les obres d'En Guiu es refereixen a la *causa final*. L'estudia particularment al *quodl.* III, q. 2 ⁽⁸⁾ dant-li una importància que amb prou feines dóna a les altres. Amb exacta intel·ligència de l'esperit aristotèlic ensenya d'antuvi que la causa final en ço que pertoca a l'apetició del fi és realment idèntica amb la causa eficient, baldament se'n distingeixi referint-se als agents naturals, i àdhuc a l'apetit en l'elecció dels mitjans vers el fi ⁽⁹⁾. El mateix cal dir comparada amb la causa formal, car, si devegades són distintes, però respecte de la matèria la causa final s'identifica amb la forma. Resulta, doncs, que les causes final, formal i agent són en mantes

(1) Ff. 32-34 v.º

(2) Ff. 130-134 v.º

(3) Ff. 4-5 v.º

(4) Ff. 15 v.º-16; 19.

(5) (F. 134): «Et ita per illud principium = omne quod movetur ab alio movetur = non probatur primus motor immobilis... et sic perit demonstratio, imo philosophia Aristotelis qui fere (cod.: *fere est*) ubique utitur hoc principio.»

(6) (Q. disp. II, f. 4): «Sed hec positio multum videtur irrationalis, quod ex multis patet: 1º quia sequitur confusio causarum, et destructio naturarum.»

(7) (Q. disp. II, f. 4): «Haec positio tollit naturam entium, de natura enim entis est quod illud quod est in potentia non sit in actu; nam istae sunt primae differentiae entis et valde differentes, sed si voluntas causaret in se actum... sic idem esset in actu et in potentia respectu eiusdem actus, quod repugnantiam intellectuum implicat.»

(8) Ff. 126-129 v.º

(9) (F. 126 v.º): «Causalitas vero finis respectu actus [quo] appetitus movetur de potentia ad actum appetendi non distinguitur in motione qua movet agens ab ipsa causalitate agentis.» Una teoria semblant ensenya Hervæus Natalis al *Quodl.* II, q. 2 (Vat. lat. 860, ff. 26-31 v.º). Vegi's *Quodl.* II, q. 1, a. 2.

circumstàncies una sola causa presa sota diversos punts d'obir (1), i que només són dues les causes essencialment irreductibles: la material o subjectiva d'una banda, i de l'altra l'agent, formal i final (2).

La causalitat del fi és real. El contrari afirmen mants Escolàstics, principalment els defensors de la primacia de la voluntat, qui feien de l'espontaneïtat una de les essencials condicions del lliure arbitri. Llur argument Aquiles era la dita comuna deduïda d'Aristòtil (*I De generatione et corruptione*, c. 7) que la causalitat del fi és metafòrica. Però En Guiu replica que el fi pot ésser considerat de dues faisons: en tant que essent dins la intenció de l'agent i preexistent intencionalment a sa operació, o bé en sa pròpia existència actual en tant que termini ja assolit de l'operació, segons la dita = *finis primus in intentione, ultimus in executione*. Ara, doncs, és en aquesta segona accepció que diu Aristòtil ésser la causalitat del fi metafòrica, puix aquest fi més aviat té raó d'efecte que no pas de causa (3); però pres el fi en el sentit de sa preexistència intencional dins l'agent causa realment l'acció. I això no és pas impossible, puix, ja sia que la causalitat del fi li pertanyi en tant que conegut, podrà exercitar-la malgrat no existeixi encara formalment en sa natura pròpia (4).

3) UNIVERSALS

La solució que dona al problema dels universals és el punt més flac i més antiaristotèlic de la filosofia d'En Guiu de Perpinyà. La teoria dels universals

(1) (F. 127): «Causae non sic distinguuntur quatuor quod respectu cuiusque effectus et in omni actu distinguuntur (cod.: *distinguitur*), nam forma secundum quod est actus et perfectio materiae, ad quam ut appetibile inclinatur est finis materiae; sed constat quod secundum istam rationem eandem, scilicet ut est actus et perfectio materiae, sic est causa formalis; igitur causalitas [127 v.º] finis et formae respectu perfectibilis materiae non distinguuntur.»

(2) (Q. disp. II, a. 2, f. 4): «Secundum enim Philosophum qui egregie distinxit causas, causa materialis et subiectiva non concurrat cum agente nec idem numero nec idem specie.» És a remarcar la coincidència de la interpretació d'En Guiu amb la dels moderns investigadors de la filosofia d'Aristòtil, com ara E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, T. II, Abt. II⁴ (1921), pp. 328 ss. i 349; CL. BAEUMKER, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* (1890), p. 263. La identificació de les causes final, agent i formal és fecunda d'aplicacions. Hom disputa si Aristòtil (del qual és la dita: Déu) *ζίνει ὡς ἐρόμενον*, *Met.*, XI, 7) considerava Déu com a causa eficient del moviment del món o només com a causa final. (Vegi's ZELLER, ll. c., pp. 373 ss.) Els Teòlegs, per la seva part, en relació a la causalitat dels sagraments esbrinen si la causa moral deu reduir-se a la causa eficient o bé a la final. (Vegi's CARD. BILLOT, *De sacramentis in communi*⁴, q. LXXII, § 1, «De causis, et variis earum generibus», p. 57.) Ambdues qüestions vindrien fàcilment resoltes en la hipòtesi guidiana. Respecte de la primera diu al *Quodl.* IV, q. 3 (f. 179 v.º) i ho repeteix a la q. ordin. IX, a. 1 (f. 173): «In separatis quod movet in ratione finis movet in ratione agentis. Idem est qui agens et finis in separatis, ergo si Deus movet in ratione finis movet in ratione agentis.»

(3) F. 127.

(4) (F. 128 v.º): «Dico igitur ad propositum... 1º quod causalitas finis est realis; 2º quod ad realitatem suae causalitatis non oportet quod finis sit actu in propria realitate formaliter, sed sufficit quod sit in realitate et potentia suarum causarum, vel eorum per quae representatur.» (Vegi's q. disp. I, ad 8^{um}, f. 3.)

havia estat originada entre els grecs de l'esforç de Sòcrates per tal d'arribar a definicions objectivament precises, necessàries, aplicables a tots els casos possibles, i de les quals fossin bandejats tots els afegits mudadissos. D'aitals definicions i conceptes universals l'Estagirita mai no en posà en dubte la més rigorosa objectivitat. Ço que blasmava en la filosofia de Plató era l'haver hipostatitzat els objectes de les nocions universals com subsistint fora de les coses sensibles. Dins del peripatetisme els universals tenen dos caires: l'un intencional, l'altre real; l'un formalment universal, l'altre fonament de la universalitat. Dos caires que l'objectivitat de la coneixença exigeix que es corresponguin exactament.

D'aquests dos elements els Escolàstics d'ençà de Sant Tomàs s'avesaren a copsar-ne només que l'element intencional, i així jaquiren el veritable realisme i s'atansaren al nominalisme pur d'En Guillem Occam (1). Un cop perdut d'esguard el fonament metafísic que el món objectiu ofereix a l'intel·lecte per a formar les nocions universals, els Doctors s'entretien cercant fonaments que la primera llambregada mostra irrisoris. Efectivament, si l'universal no fos sinó un concepte aplicable a mants individus que s'assemblen; o bé, si la formació dels conceptes universals pogués comparar-se, com fa Pere d'Auriol, a la percepció dels sentits que, vist un objecte de lluny estant, el percebeixen com una cosa confusa, un xic més prop percebeixen que és un animal, més tard, que és una llebra, fins que percebeixen distintament la llebra individual (in *II Sent.*, d. III, q. 2, a. 4); si el fonament objectiu dels universals es reduís a aitals niscieses, no valdria la pena de fer-ne esment dins la metafísica, i gairebé ni tan sols dins la lògica, ni capiriem perquè el sil·logisme gaudeix de valor absoluta per tal com fonamentat en idees universals en oposició a la inducció eixida d'experiments de coses singulars; ni perquè la ciència per a assolir certesa deu versar sobre els universals; ni capiriem, en una paraula, un sol mot de la filosofia peripatètica.

En Guiu de Terrena no sapigué substraure's del pernicios influx de l'ambient. Arreu de ses obres escampa dites de sentor nominalista, però on palesa més clarament son punt de vista és al *Quodl.* IV, q. 2 (2) qüestió repetida, sovint literalment, a la q. ordin. X, a. 2 (3), escatint *Utrum unitas speciei sit realis*. La qüestió ve adreçada a refutar el formalisme escotístic, principalment, sembla, de Tomàs Vilton, però En Guiu, com tants altres coetanis, cau a l'extrem contrari. La tesi fonamental és que la unitat de la espècie no és real. Per a demostrar-la son principal argument és l'autoritat de Sant

(1) Vegi's *LOTHAR KUGLER, Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham, «Inaugural-Dissertation»*, Breslau (1913). Però un aristotèlic difícilment compartirà son punt de vista quan anomena el conceptualisme d'Ockham *coronament* del descrit procés de subjectivització dels universals.—C. MICHALSKI, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV^e siècle*.

(2) Ff. 175 v.º - 179 v.º

(3) Ff. 176 v.º - 177 v.º

Joan Damascé, qui al llibre 1, c. 11 (*De fide orthodoxa*, l. 1, c. 8⁽¹⁾), distingeix la comunitat de les persones divines de la comunitat entre dos homes, en el sentit que la primera és una comunitat real i la segona només que de raó. Fort d'aquesta autoritat En Guiu urgeix extremadament l'individualisme objectiu. Tot ço que hom predica de comú a mants individus és purament format per l'intel·lecte, car els objectes no solament és distingeixen per les notes individuants sinó àdhuc en llurs notes específiques. Sòcrates i Plató es diferencien més que numèricament, específicament: llur element específic, la humanitat, és dins cada ú una cosa diversa⁽²⁾. Tots els conceptes genèrics i específics que la raó forma designen la realitat una i indivisible de l'individu; per això quan hom formula la proposició = Sors és home, animal, substància = significa realment lo mateix que dient = Sors és Sors. I a l'inrevés, dient = Pere és home = Pau és home = el mot home designa coses realment diverses, d'on la dicció = Sors et Plato sunt homo = caldria canviar-la = Sors et Plato sunt homines⁽³⁾. Així mateix el concepte d'*animal* predicat de dues espècies significa realitats diverses⁽⁴⁾. Això posat, el fonament objectiu dels universals queda necessàriament reduït a una mera semblança de realitats diverses⁽⁵⁾, i a la diversitat de percepcions: la noció universal esdevé una percepció *confusa* d'aquella realitat que la noció singular representa *distintament*⁽⁶⁾. Per consegüent la ciència (que segons l'aristotelisme versa sobre els universals) tracta de les coses singulars però apresa d'un mode confús, i això basta perquè la ciència sigui real⁽⁷⁾.

(1) P. G. 94, 827.

(2) (F. 177 v.º): «Sors et Plato, secundum Damascenum, distinguuntur non tantum in proprietatibus individuantiis, sed etiam in eo quod secundum se dicuntur, scilicet in natura humana; in duobus enim hominibus non tantum est distinctio in partibus conditionalibus, sed etiam in humanitate... Sed dices quod in humanitate distinguuntur secundum numerum, non autem secundum naturam speciei, et ideo sunt plura numero unum autem specie. Istud non valet...»

(3) Ff. 178-179.

(4) (Q. ordin. X, f. 177 v.º): «animal quod praedicatur in quid de homine non est illa res quae praedicatur de asino in quid sed alia et alia de quibus propter aliquam conformitatem in sentire formatur unus conceptus, ita quod animal quod in quid praedicatur de homine non est nisi res quae est homo, et non illa quae praedicatur de asino, imo sicut alia est res homo ab asino, ita aliud animal.» Als quodlibets (f. 179) expressa les mateixes idees.

(5) (F. 178 v.º): «Unde est unitas cujusdam tenuis similitudinis multorum ex quibus colligitur secundum Themistium 1º de anima unus conceptus. Unde pro tanto homo et asinus conveniunt in animali quia sicut homo est substantia sentiens [f. 179 r.º] si asinus, et quia in hoc habent similitudinem... concipiuntur ratione uniformitatis ac si essent unum, ita quod uni conceptui generis correspondet pluralitas rerum sub uniformitate similitudinis.»

(6) (F. 179): «Sors prout *distincto intellectu* concipitur habet rationem singularis, ut autem *confuso intellectu* concipitur non distinguendo a quocumque homine... habet rationem superioris ad seipsum.»

(7) (F. 179): «Scientia est de re eadem cum singulari sub conceptu tamen confuso et universali, ut non determinat istam vel illam rem, nec supponit pro aliqua re una distinctim, sed confuse, quia neque haec res est subiectum nec illa nec aliqua una res extra animam, sed res in universali; puta de humanitate prout occurrit intellectui

Guiu de Terrena és, doncs, un dels precursors del nominalisme al costat de Durand de S. Porcià, de Pere d'Auriol, i d'Hervæus Natalis (1). Mantes de ses dites recorden el nominalisme de tots els temps. La indivisió objectiva dels singulars, com a exemple, fou la raó que el nominalista Berenguer de Tours al·legava contra el dogma de la Transsubstanciació; i la equivalència de qualsevol predicat universal amb son subjecte singular té gran afinitat amb la sentència del cínic Antisthenes, del qual Aristòtil (*Metaph.* IV, 29) diu: Ἀντισθένης ὄρετο εὐθύθως μηδὲν ἀξίων λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκίῳ λόγῳ ἔν ἐφ' ἑνός.

No res menys la teoria d'En Terrena conserva àdhuc quelcom de realisme. El «Venerabilis Inceptor» del nominalisme en sa enumeració de les teories realistes hi enclou la d'En Guiu, designant com a llur caràcter comú el següent: «... omnes tamen conveniunt in hoc quod universalia sunt aliquo modo a parte rei, ita quod universalia sunt realiter in ipsis singularibus» (2).

En tota la resta de la filosofia En Guiu s'allunya tant com possible de la

non distinguendo a Sorte et Platone est scientia et demonstratio de risibili. Unde non oportet ad realitatem scientiae quod humanitas sit una in Sorte et Platone sed sufficit (f. 179 v.º) quod sit realitas sive in isto, sive in illo, sive in omnibus singillatim.»

(1) Es molt remarcable la coincidència d'En Guiu i d'En Hervæus *Quodl.* I, q. 9 (Vat. lat. 860, ff. 16-19). Com En Guiu, Hervæus hi posa com a fonament remot dels universals la semblança dels individus, i com a essència de l'abstracció la percepció *confusa* dels individus; tot per oposició a les formalitats escotístiques.

(2) I sent., d. II, q. 7 E. Que sota la denominació *alii autem moderni* sigui pres de mira En Guiu par molt versemblable confrontant els textos d'ambdós autors:

GUIU

(*Quodl.* IV, q. 2, f. 179.)

«Et si dicas: ergo dicendo homo est animal non est praedicatio superioris de inferiori, dicendum quod superius et inferius non dicunt diversas res, sed dicunt unam rem sub diversis conceptibus, quia secundum Avicennam 5º met. una et eadem res est sub uno respectu universalis et sub alio respectu est particularis, ut Sors prout distincto intellectu concipitur habet rationem singularis, ut autem confuso intellectu concipitur non distinguendo a quocumque homine ut concipitur secundum quod homo habet rationem superioris ad seipsum in quo [Sors] non distinguitur a Platone, et similiter de animali et substantia, unde circumscriptis diversis conceptibus non est aliud secundum rem Sors est substantia, animal, homo, quam Sors est Sors.»

OCKHAM

«Alii autem moderni ponunt quod eadem res sub uno conceptu est universalis, et sub alio conceptu est singularis. Unde dicunt quod superioritas et inferioritas convenit tantum rei in comparatione ad intellectum. Nam secundum Avicennam I met. una et eadem res sub uno intellectu vel conceptu est singularis et sub alio est universalis. Hoc modo dico quod omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis, et haec res sic singularis est apta nata movere intellectum ad concipiendum ipsam confuse, et ad concipiendum ipsam distincte. Et voco conceptum confusum quo intellectus non distinguit unam rem ab alia, et sic Sortes movet intellectum ad concipiendum hominem, et per illum intellectus non distinguit nec distincte cognoscit Sortem a Platone... Et sic dico quod hic 'Sortes est homo' est praedicatio superioris de inferiori quod non est aliud nisi quod Sortes est... Unde in rei veritate Sortes est homo, animal, corpus ista omnia sunt unum realiter nec est superius nec inferius nisi secundum intellectum considerantem modo dicto.»

mentalitat dels terministes del catorzè segle. L'ur mania de simplificar realitats rarament es troba dins Guiu, ans, llevat de poques teories com ara sobre el principi d'individuació i del supòsit, i sobre les espècies intencionals, acostuma multiplicar les entitats reals més que no pas altres escolàstics realistes. Així concep com a realitats distintes la relació, l'*ubi*, el moviment. El nombre, el tot, el mode són altres tantes realitats distintes. Diu que les espècies són essencialment ordenades per tal com llurs diferències es relacionen entre si com l'hàbit i la privació (1). Ensenya també (2) que el gènere i la diferència en constituir l'espècie fan composició real, i que en són parts integrants (3), i un xic més avall (4) parla del descens del gènere a l'espècie per mitjà de la diferència. En altre indret (5) afirma que Déu té tantes idees com espècies creables, no gosant assegurar si en té tantes com individus. Demés, si el concepte universal és una percepció *confusa* del singular, ¿perquè el fantasma esdevé universal per virtut de la *il·luminació* de l'intel·lecte agent (6)? I com mai pogué establir el criteri general que un concepe tant és més noble i perfecte quant més abstracte (7)? Adhuc, tot defensant la realitat objectiva del nombre es proposa l'objecció que, no havent-hi cap realitat fora de la individual, la distinció dels deu predicaments és només que de raó, per bé que amb fonament real (8). Un nominalista conseqüent admetria sense dificultat aquesta concepció simplista, però En Guiu lluny d'avenir-s'hi fa de la realitat distinta de cada predicament un dels principis metafísics més sovint al·legats. I finalment, quan Enric Gantès demostrava la necessitat de la *il·luminació* divina del fet que, essent mudadissos els objectes immediats de la coneixença, l'intel·lecte per ell sol no podria traure'n idees i judicis fixos i immutables, explica força encertadament com dins les coses mudadisses hi ha raons immutables d'on pren la ciència sa perennitat (9). Ara, doncs, què és el fonament de l'universal dins el realisme moderat, sinó aquestes raons immutables, immanents als individus i inseparables, però de cap mode confundibles amb ells, entitats reals, idèntiques en tots els individus d'una mateixa espècie o gènere?

El *pre-nominalisme* és, doncs, dins el sistema filosòfic d'En Guiu de Per-

(1) F. 108.

(2) F. 174.

(3) «Ens enim non est determinabile per alia, sicut dictum est, nec facit compositionem realem cum aliquo sicut genus et differentia in constituendo speciem, quia (cod.: *que*) species est quoddam compositum ex genere et differentia tamquam ex suis principiis et partibus integrantibus ipsam; unde Phil. VIII (metaph. l. VI, c. 6) dicit contra antisthenicos quod nullum simplex definitur proprie, sed compositum, et propter hoc ponitur quod Deus non est in genere. Ex quibus elicio quod ex genere et differentia fit una compositio realis ex quodam actuali et potenciali...»

(4) F. 174 v.º

(5) F. 35 v.º

(6) F. 104.

(7) F. 22.

(8) F. 36.

(9) F. 145 v.º Vegi's pp. 202-203.

pinjà una peça inconsistent, una anomalia que repugna qui-sap-lo amb son extrem aristotelisme i, per dir-ho així, un tribut pagat a la incipient decadència de l'Escolàstica.

Dos problemes filosòfics depenen particularment de la doctrina dels universals: els dels principis d'individuació i del supòsit. En tots dos En Guiu segueix l'orientació nominalista.

En la controvèrsia sobre el *principi d'individuació* rebutja la sentència de Sant Tomàs que el principi d'individuació de les substàncies corporals sigui la matèria. Essent l'individu, objecta En Guiu, el veritable ens actual allò serà el principi d'individuació que sigui el principi d'ésser; ja sia, doncs, que tant la matèria com la forma són principis d'ésser per bé que la forma ho sigui més principalment, cal cercar el principi d'individuació dins la matèria i la forma, però preferentment dins la forma. D'altra banda, matèria i forma són ambdues el principi de la distinció, i per consegüent de la individuació. Però per tal com a la producció de la substància individual concorre també l'agent que disposa i habilita la matèria, precisant més, ensenya que la forma esdevé singular *eficientment* i *dispositiva* per l'agent, *subjectivament* per la matèria, *formalment* i *completivament* per la mateixa forma (1).

Demés refuta (2) la sentència que concedeix a la quantitat una funció essencial dins la individuació (Gil Romà, *Quodl.* I, q. 11; in II sent., d. III, p. I, q. 2, a. 1). La quantitat, objecta repetint l'argument d'En Godofred de Fontaines, *Quodl.* VI, q. 16, sobrevé a la substància ja constituïda i, per tant, no pot gens contribuir a sa constitució essencial; en tal cas la unitat de l'individu seria només que accidental.

A determinar la *raó formal del supòsit o persona* dedica el *Quodl.* I, q. 6: *utrum natura suppositalis suppositetur formaliter per aliquid positivum sui generis* (3). En Guiu hi passa revista a les sentències a son temps propugnades, donant-nos-en una descripció força interessant.

(1) (F. 30): «Sed hoc non potest stare, nam per quod individuum est in actu per illud principalius est individuum, cum individuum dicat ens actu. Sed individuum substantiae principalius est actu per formam, ergo individuum principalius est individuum per formam... Praeterea per illud habet esse individuum in substantia per quod habet esse distinctum a quocumque alio et indistinctum in se secundum substantiam; sed res habet esse in se indistincta et a quolibet alio distincta formaliter per materiam et formam, quia per nihil aliud habet esse substantialiter, sed principalius per formam quae est actus, actus autem est qui distinguit... Sciendum tamen quod ad generationem individuorum substantiae requiritur agens materiam transmutans ac dimensiones et dispositiones materiam habilitantes ut talem formam introducant disponentes... Et si quaeratur per quid haec forma est haec, dicendum quod *efficienter* ab agente dispositive... *subjective* vero [f. 30 v.º] a materia, *formaliter* et *complete* a se per quam etiam cetera sunt distincta.» Es la doctrina d'Hervæus quodl. III, q. 9.

(2) Al f. 84 i sobre tot al 29 v.º

(3) Una bona part de la qüestió està literalment copiada dins Petrus de Palude, III sent., d. VI, q. 2 (ed. Paris 1519, f. 36 v.º ss.).

1.^a *sentència*: El supòsit és constituït per la negació de dependència, val a dir, per la independència *aptitudinal* en tant que oposada a la independència *actual* i *possible* (Escot, *Oxon.*, in III sent., d. I, q. 1, n. 9; *Reportata Paris.*, in III sent., d. I, q. 1, n. 6.) En Guiu la rebutja, car una negació no és capaç ni de constituir un positiu com és el supòsit, ni de donar la incomunicabilitat. D'altre cantó la independència és una seqüela del supòsit, no pas son constituïu. Finalment l'*aptitud* a la *no-dependència* es troba també fora dels supòsits, com ara en la natura humana singular de Jesucrist; en tot cas, seria la independència actual, no pas l'*aptitudinal*, la raó formal del supòsit.

2.^a *sentència*: Atribueix a l'existència realment distinta de l'essència la constitució formal del supòsit. Aquesta opinió no podia pas ésser del gust d'En Terrena qui rebutjava la distinció real entre l'essència y l'existència. Es força de remarcar que implícitament sembla adscriure aquesta teoria a Sant Tomàs, puix li oposa com argument *ad hominem*, la raó que l'Angèlic adduïa per a defensar la unitat de la forma (1).

3.^a *sentència*: La quantitat és el constituïu formal del supòsit, per tal com ella és el principi d'individuació: «Sed illud longe minus est rationale» respon agrament, car ni la quantitat és el principi d'individuació, ni totes les substàncies dotades de quantitat són supòsits, com ara la natura humana de Jesucrist, ni viceversa tots els supòsits creats tenen quantitat, com a ex. els àngels.

4.^a *sentència*: Ensenyava que el supòsit difereix realment de la natura no per una cosa afegida-li, sinó per un *mode real* eixit de la unió dels accidents i la natura, el qual mode real constitueix formalment el supòsit. Contra aquesta opinió invoca el mateix argument que emprà contra l'anterior, çò és, que els accidents (i amb més raó un mode eixit de llur unió amb la natura) essent posteriors a la substància, no poden intervenir en sa constitució. Demés que si el mode és real necessàriament deu ésser una cosa (car *realis* és derivat del mot *res*) (2).

(1) (F. 29): «Et praeterea quod inest alicui post completam essentiam est accidens illi; unde ipsi ex hoc probant unitatem formae quia substantia est accidens et sic (cod.: *secundum*) esse, si differat ab essentia, advenit completae essentiae, igitur erit accidens.» Sobre la veritable doctrina de l'Angèlic, vegi's CARD. BILLOT, *De Verbo Incarnato*⁵, q. 2, pp. 137-144. Des d'antic hom disputa entorn de la sentència del Doctor Comú. Ja Hervaeus Natalis (*quodl.* III, q. 6) exposada la teoria que En Guiu i recentment el Card. Billot entenen ésser de l'Angèlic, diu: «Nec est ista opinio fratris Thomae, ut quidam volunt dicere, et hoc patet ex suo XI quolibet (çò és, *Quodl.* II, q. 5) ubi quaerit an suppositum et natura differant in angelis.»

(2) Al Cod. Vat. lat. 901 (f. 140 v.^o), al marge, aquesta sentència és adscrita a Gil Romà. Efectivament, al *Quodl.* V, q. 14 després d'explicar sa distinció modal en proposa com a exemple la que passa entre el supòsit i la natura: «Ex hoc autem intelligi potest quomodo differt natura a supposito. Nam illa eadem essentia in se considerata, ut non participat perfectiones additas dicitur natura. Ut est subiecta perfectionibus, ut participat perfectiones additas, si sit per se existens in rebus creatis meretur dici suppositum.» Però cal fer avinent que sota les al·ludides perfeccions afegides a la natura En Gil par entendre no solament accidents, com interpreta En Terrena, sinó també l'existència, que ell distingeix realment de l'essència. En altres indrets, com a element diferencial

En altre lloc ⁽¹⁾ esmenta encara dues altres sentències que posem a continuació.

5.^a sentència: El supòsit importa tot el compost de matèria i forma, mentre que la natura designa solament la forma. «Sed istud est falsum», car la matèria entra essencialment en la quidditat de les coses naturals.

6.^a sentència: El supòsit i la natura es distingeixen només per la manera de designar, ço és, la natura designa com a part, i el supòsit com a tot, la qual diferència explica per què en les criatures la natura no es predica del supòsit.

Tornant al quodl. I, q. 6, defensa finalment sa pròpia opinió, opinió d'esperit nominalístic compartida parcialment d'En Hervæus quodl. III, q. 6, i ja abans proposada d'En Godofred de Fontaines quodl. VIII, q. 1 ⁽²⁾ i d'Enric Gantès quodl. IV, q. 4: El supòsit, diu, no difereix realment de

del supòsit esmenta només que l'existència. Així al *Quodl.* II, q. 2 diu: «*Natura dicit ipsam essentiam creaturae... suppositum dicit ipsam essentiam ut est perfecta per esse.*» I al com. in III sent., d. V, p. 1, q. 1, a. 3: «*Secunda autem differentia cuiuslibet suppositi ad suam naturam, quia aliquam proprietatem addit quodlibet suppositum supra suam naturam... Proprietas (in creaturis) erit habere per se esse et non esse in alio tamquam in subiecto, vel tamquam in supposito.*» Al susdit *Quodl.* V, q. 14 diu que de la distinció entre la natura i el supòsit en tracta difusament dins les qüestions *De compositione angelorum*, però malauradament aquesta obra sembla no ésser estampada; se'n troba un exemplar ms. a Erfurt, a la Biblioteca Amploniana, cod. in fol. 316, ff. 21-26 v.º (DR. WILHELM SCHUM, *Beschreibendes Verzeichniss der Amplonianischen Handschriften-Sammlung*, Berlin, 1887, p. 218).

En un principi també Durand de Sant Porcià proposava entre la natura i el supòsit una distinció modal. Al *Quodl.* I, q. 1 (seguint l'ordre del Cod. Vat. lat. 1075), f. 1 v.º escriu: «*Si humanitas (cod.: divinitas) Christi dimitteretur a divino supposito et per se subsisteret ipsa quidem haberet alium modum realem essendi quam prius, sed non aliam compositionem.*» Així mateix al com. in III sent., d. I, q. 1 (ed. Venècia, 1571), n. 14 explica l'Encarnació de la fairsó següent: «*Incarnatio competit Deo ex tempore, non ex mutatione sui, sed creaturae, quae dum assumitur mutatur non secundum locum, nec secundum aliquam formam absolutam, sed dicitur mutari in quantum suscipit novum modum essendi cum privatione proprii modi.*» Però al comentari del llibre primer de les Sent. (que, com hom sap, en la darrera redacció fou remanejat a fons), d. XXXIV, q. 1, nn. 9 i 15 rebutja aquesta distinció modal i fa seva la teoria d'En Guiu de Terrena. L'afinitat d'exposició entre els dos Mestres és tan frapant, que no seria massa agosarat afirmar que el canvi d'opinió d'En Durand s'és feta en reguard del quodlibet d'En Terrena. Això esdevé encara més probable si parem ment que En Durand aquí (n. 9) refuta en general tota mena de distincions modals, de les quals tant d'esmerç abans havia fet, emprant precisament l'argument d'En Guiu: «*sicut se habet differens ratione ad rationem, ita se habet differens realiter ad rem, sed impossibile est quod aliquid differat ab alio ratione nisi sit alia ratio, vel includat aliam rationem, ergo impossibile est quod aliquid differat ab alio realiter nisi sit alia res vel habens seu includens aliam rem.*»

Per tal de completar aqueixes observacions històriques, cal fer avinent que En Durand a la qüestió darrerament citada n. 14 esmenta una altra fairsó (omesa dins Guiu) de concebre la constitució modal del supòsit substancialment idèntica amb les teories del Cardenal Gaietà i de Suárez: «*modus qui competit naturae ex se si sibi relinquatur, et iste modus est modus per se subsistendi qui includitur in ratione suppositi, et non in ratione naturae.*» Es, doncs, una sentència més antiga de ço que suposen el Cardenal Billot (ll. c., p. 86) i els Autors per ell citats.

(1) Ms. Vat. lat. 901, f. 140 v.º

(2) Ms. Vat. lat. 1032, f. 112.

la natura de la qual és supòsit; d'on els constitutius formals del supòsit són tots i sols els elements essencials de la natura (1). Supòsit i natura difereixen solament pel mode de significar, puix la natura designa simplement l'essència com a tal, excloent tot ço que no pertany a l'essència, mentre el supòsit la designa en tant que subsistint en si mateixa, i connota els accidents que en ella rauen com en llur subjecte. Per això, com remarca a la q. disp. III, a. 4, (2) la susdita identitat té lloc solament en les coses que subsisteixen en si mateixes; al contrari, quan una natura subsisteix dins una altra, com ara els accidents respecte de la substància, la distinció entre natura i supòsit és evidentment real. Amb aquesta teoria il·lustra l'Encarnació del Verb. En Jesucrist la natura humana subsisteix a la fàsis dels accidents; en Ell, doncs, la natura humana és realment distinta del supòsit (3); no obstant tota la realitat humana fou assumida del Verb, car l'esser supòsit no afegeix res a la natura (4).

(1) (F. 30): «Propter quod teneo quod suppositum non differt a natura cuius est proprium suppositum...; v. gr. Sors nihil aliud est quam animalitas et rationabilitas, ergo per eadem constituitur suppositum et natura, ut in materialibus per materiam et formam, in separatis vero per solam formam.

(2) F. 9 v.º

(3) (Q. disp. III, f. 9): «Quando igitur natura subsistit in seipsa, tunc natura et suppositum differunt solum ratione et secundum modum signandi, quia natura signat cum exclusione accidentium suppositum autem non; quando autem natura subsistit in alio, tunc differunt suppositum et natura realiter, ut patet in accidentibus in quibus differunt albedo et habens albedinem... [f. 9 v.º]... natura autem humana in Incarnatione accepit modum accidentis quia non subsistit in se sed in alio, et ideo in Christo differt natura humana a supposito realiter.»

(4) (F. 30 v.º): «Suppositum igitur de primo et per se signato est idem quod natura, unde secundum Commentatorem si definiretur prima substantia non aliud poneretur in definitione eius quam in definitione speciei, et idem dicit Augustinus VII de Trinitate, c. 6... differt tamen quantum ad modum significandi, quia natura signat essentiam absolute, puta humanitas dicit naturam nec in se nec in alio sed secundum se et absolute, et ideo dicit eam per modum formae et partis; suppositum autem dicit eandem non absolute sed ut in se subsistentem et non in alio, et ideo signat eam per modum habentis et totius; ex quo sequitur quod suppositum in creaturis aliquid concernit et connotat aliquam rem quam non concernit natura ex modo suo significandi, quia enim ipsa signat per modum formae excludit omne extraneum ab ea, suppositum vero quia signat eam per modum totius et habentis non excludit imo connotat accidentia quae in eo fundantur; propter quod natura de supposito non praedicatur, et aliqua verificatur de supposito quae non de natura, et e converso, ut licet eadem res intranee (cod. repeteix: *eadem res*) sit natura et suppositum, quia tamen suppositum dicit naturam non in alio sed in se subsistentem, verificatur quod suppositum non est assumptum, et quia natura non dicit in se vel in alio, non est contra rationem eius alteri inniti, verificatur quod natura est assumpta, non quin tota realitas naturae humanae quae esset in proprio supposito sit in supposito Verbi, sed pro tanto quia ex hoc quod suppositum (cod.: *natura*) in se subsistit dicit exclusionem alterius in quo subsistit, natura autem non, ideo dicitur natura assumpta et non suppositum; et ita suppositum et natura non differunt re intranee, sed bene differunt re connotate... nec ex hoc potest dici suppositum connotativum, ut quidam male arguunt, quia connotatio non est ratio constitutiva suppositi, imo natura ut in se subsistit et alteri non innitur, et ideo debet dici suppositum naturale et substantivum. Patet igitur quid dicendum ad quaestionem: quia suppositum creatum suppositatur per aliquid positivum sui generis, quia per naturam ut in se subsistit.»

4) MATÈRIA I FORMA

La composició hilemòrfica dels cossos era per a l'Escolàstica una conclusió assolida, que no deixava lloc a deliberar. Les conteses començaven en determinar l'extensió (prene el mot *extensió* en el sentit escolàstic en tant que oposat a *comprensió*) de la matèria i forma, i llur natura i funcions.

En Guiu rebutja com Sant Tomàs la teoria d'Avicèbron, qui a les substàncies espirituals atribuïa la composició de matèria i forma. En les substàncies espirituals creades hi ha, sí, potència passiva, però no pas matèria (1). Oi més, seguint les petges de son Mestre Godofred de Fontaines (quodl. IX, q. 7 (2); quodl. V, q. 2 (3)) àdhuc als cossos celestes refusa la matèria. Els concep com a formes simples, composades només que de substància i accidents, enclosa la quantitat, que són subjecte del moviment local, però no pas de transformacions substancials. Per a En Guiu és improbable tant la doctrina de Sant Tomàs (i d'Enric Gantès, quodl. IV, q. 16) que la matèria celeste és essencialment diversa de la sublunar (4), com la sentència d'En Gil Romà que les fa idèntiques, i, per tal de salvar el postulat aristotèlic de la incorruptibilitat dels astres, imaginava que llurs formes exhauereixen la potència de la matèria (5). La sentència d'En Guiu (manllevada a Averroes, *De substantia orbis*) no meravellarà ningú que es posi al punt d'obrir dels escolàstics medi-evals. Es una conseqüència lògica de llur concepte metafísic de la matèria, i de la creença en la incorruptibilitat dels cossos celestes que, fins molt avançada l'edat mitjana, sota un o altre caire ningú no posava en dubte; car, si el món supralunar és exempte de generació i corrupció, no té raó de contenir matèria metafísica, la primera funció de la qual consisteix en ésser subjecte de mutacions substancials.

Com bon aristotèlic concep la matèria com una pura potència que exclou

(1) (F. 70 v.º): «...in substantiis spiritualibus non est materia, quia non in anima, cum se tota sit forma corporis igitur se tota perficit corpus, hoc autem esset impossibile si haberet materiam.» (Vegi's q. disp. X, a. 2.) — (F. 71): «...quamvis sint [les substàncies separades] sine materia... sunt nihilominus in potentia passiva, quod patet supposita fide, nam actus intelligendi et volendi in eis differunt ab eorum essentia... et per consequens sunt compositi ex substantia et accidente.» (Vegi's Ms. Vat. lat. 901, f. 140.)

(2) Ms. Vat. lat. 1032, f. 149 v.º

(3) Ed. Luvaina, II, 9.

(4) Quant a l'opinió de Sant Tomàs, a la q. disp. XIII, a. 2 (f. 34) diu: «At hoc idem dicit eximius doctor frater Thomas qui licet in 1ª parte [q. 66, a. 2, c.], et 1.º coeli et mundi [lect. 6, 6] tenuerit primam opinionem, tamen magis inquirendo videns intentionem Aristotelis in VIII metaph. negat expresse materiam in coelo, ponens penitus verba Commentatoris supra dicta.» Efectivament, al com. *Metaph.* VIII, lect. 4 l'Angèlic escriu: «unde cum in corpore coelesti non sit potentia ad privationem formae, sed solum ad diversa loca, non habet materiam quae sit in potentia ad formam et privationem, sed quae est in potentia ad diversa loca.»

(5) Vegi's *Quodl.* I, qq. 8 i 12; II sent., d. 12, q. 3, a. 3; i l'opuscle *De materia caeli* (ed. Venècia, 1502).

qualsevol acte, per ço com al primer acte correspongui la potència primera (1), i, en conseqüència, abraça la doctrina de Sant Tomàs i de Godofred de Fontaines (quodl. I, q. 4) de la impossibilitat metafísica d'una matèria creada sense la forma (2).

A la q. disp. III, a. 2, escatint quina contribució aporta la matèria en l'educció de la forma, En Guiu rebutja enèrgicament la concepció estoica i nou-platònica que Sant Agustí va transmetre a l'Escolàstica primitiva, çò és que les formes preexisteixen més o menys germinalment dins la matèria. Per això hom roman estupefacte quan al Comentari sobre el Decret de Gracià i a la Summa de haeresibus sent parlar repetidament de *rationes seminales*. Bé és veritat que escrivia les susdites obres vers la fi de sa vida, en un estat d'ànim sovint testimoniat d'allunyament envers les controvèrsies purament filosòfiques. A la Concòrdia dels quatre Evangelis, obra també teològica però escrita uns quants anys enrera, no es troba, ni tan sols en textos manlevats a Sant Agustí, la més petita al·lusió a les *rationes seminales*.

Emperò no li plau escurçar massa les atribucions de la matèria, ni de posar al seu compte totes les imperfeccions del compost. La matèria, diu coincidint amb Sant Tomàs (De ente et essentia, c. 2; Sum. Th. I, q. 75, a. 4; com. in VII metaph., lect 9; etc.) és un constitutiu essencial de la quidditat i pertany a la raó formal de l'espècie i, per tant, entra dins la definició del compost i és designada per la natura (3). La matèria no és pas el principi d'individuació; tampoc és el subjecte de la quantitat i divisibilitat (4) ni, finalment, el principi de la diversitat dels graus de perfecció dins d'una mateixa espècie.

De la darrera qüestió en feien gran cabal, puix és el fonament filosòfic per a la qüestió no menyspreable en Teologia de l'augment de la caritat. L'Escolàstica medi-eval ens n'ha llegat tota una literatura. Al quodl. II, q. 14; al comentari sobre el Decret de Gracià (5); i en altres llocs (6) encara En Guiu es declara contra les sentències de Sant Tomàs (Sum. Th. 1.^a-2.^{ae}, q. 52, a. 1), d'En Godofred de Fontaines (quodl. II, q. 10), i d'En Gil Romà

(1) (F. 71): «Materia prima excludit omnem actum sic quod ex se nullum habet actum cum sit pura potentia... et medium inter nihil et actum.»

(2) (Q. disp. III, a. 4, f. 8 v.º): «Propter quartum dicendum quod materia non potest fieri sine forma, quod ostendo: materia de se est in potentia; si ergo esset in actu, aut per aliquid additum, vel per non additum. Si per additum, habetur propositum... si per non additum, cum de se sit potentia, esset simul in actu et in potentia quod implicat repugnantiam intellectus; Deus autem non potest contradicere.» Però a les Qüestions sobre l'Ètica, f. 19 v.º escriu: «Materia non potest esse *saltem per naturam* sine forma perficiente ipsam.»

(3) F. 82; Ms. Vat. lat. 901, f. 140 v.º

(4) (F. 70 v.º): «Nec propter quantitatem [diu, demostrant que en els astres no cal posar matèria] ratione divisibilitatis, quia sicut forma est indivisibilis per se et divisibilis per quantitatem, sic materia est per se indivisibilis et divisibilis per quantitatem, quare non plus repugnat formae habere quantitatem quam materiae ratione divisionis.»

(5) F. 204.

(6) Ms. Vat. lat. 901, ff. 143-145 v.º

(quodl. II, q. 14; quodl. VI, q. 11), per abraçar, com fa Hervaeus Natalis (quodl. VI, q. 11), la teoria d'Enric Gantès (quodl. IV, q. 15; quodl. XIV, q. 3). Com a més probable ensenya que en les formes accidentals (car com Sant Tomàs ho refusa a les formes substancials en oposició directa contra Ricard de Mediavilla, in I sent., d. XVII, a. 2, q. 2, c.; i Duns Escot, quaestiones subtilissimæ super libros metaphys., l. VIII, q. 3) hi cap una sèrie de graus, per raó dels quals les formes són més o menys participables i poden augmentar i minvar sense canviar d'espècie (1). Els anomena «*gradus numerales*».

De totes les controvèrsies pertocants la matèria i la forma poques apassionaren tant les Escoles com la qüestió de la *unitat de la forma*. Sant Tomàs, introduint en nom dels principis fonamentals de l'aristotelisme la teoria que dins una substància única no hi entra més d'una forma, enclòs l'home en el qual l'ànima intel·lectual informava immediatament la matèria prima i dona al compost-home l'ésser corporal, vegetatiu, sensitiu, ultra l'ésser intel·lectual, portava una innovació que esverà molts teòlegs pels perills que creien veure-hi per a la puresa dels dogmes de l'Encarnació i de la Transsubstanciació eucarística. Sant Tomàs no troba gota de dificultat d'afirmar clarament que Jesús després de la mort no era home unívocament (quodl. III, q. 4), i per salvar sa identitat numeral no troba cap més argument fora de sa permanent unió amb el Supòsit diví (quodl. IV, q. 8). I el que fa més explicable la prevenció dels teòlegs és que aquesta sentència era defensada pels averroistes en nom de llur puritanisme aristotèlic. Aquesta oposició a Sant Tomàs esdevingué oficial quan, després de les tentatives fallides a París l'any 1270 i 1277, foren prohibides a Canterbury per l'Arquebisbe dominicà Robert Kilwardby el 18 de març de 1277, condemna confirmada per son successor franciscà Joan Peckham l'any 1286 (2). Un estat de coses semblant explica perfectament la posició fluctuant d'En Guiu de Terrena envers la teoria de la unitat de la forma. Ell, el confident del Summe Pontífex en les pràctiques inquisitorials, l'«*especialista en matèria d'heretgia i d'inquisició*», com l'anomena un xic iròni-

(1) (F. 111): «Causa igitur suscipiendi magis et minus est latitudo graduum in essentia, secundum quos plus et minus ipsa est participabilis, ita quod haec causa non inest formae ex parte subiecti sed magis ex ipsa forma, sic quod subiectum plus et minus participat quia forma plus et minus est participabilis, cum ratio potentiae magis debeat sumi ex actu quam e converso.»

(2) *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, pp. 558-560. Per a la història de les conteses entorn a la unitat de la forma, vegi's CARD. FR. EHRLE, *John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13 Jahrhunderts* (*Zeitschrift für katholische Theologie*, 1889, pp. 172-193); M. DE WULF, *Le traité «De unitate formae» de Gilles de Lessines* (Louvain, 1901), *Etude*, c. 4; P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle* (Louvain, 1911), 1^{ère} partie, c. 5; ALEX. BIRKENMAJER, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Der Brief Robert Kilwardbys an Peter von Conflans und die Streitschrift des Aegidius von Lessines* (= *Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters*, Bd. XX, H. 5, Münster, 1922, pp. 36-69).

cament Joan Maria Vidal (1), obedient fins l'escrúpol a les decisions doctrinals de les autoritats eclesiàstiques, no podia pas imitar la rebequeria d'un Gil de Roma, ni pendre l'actitut franca d'En Godofred de Fontaines. Ell, com diu expressament, no volia dir res contra els «articles», però son aristotelisme el menava necessàriament cap a la sentència de Sant Tomàs. D'una banda, admet com el que més el principi metafísic d'on ix lògicament la doctrina de la unitat de la forma: el subjecte de la generació és la matèria *prima*, de faisó que totes les formes i disposicions precedents es corrompen per tal de donar lloc a la unió immediata de la matèria *prima* amb la forma substancial (2), o, com diu en altre indret (3) *actus simpliciter advenit potentiae simpliciter*, principi que aplica explícitament al compost humà (4), i afegeix (5) que, separada l'ànima d'una part del cos, aquesta només perdura *aequivoce* (6). Però quan en deuria treure la conseqüència legítima roman indecís. Es veritat que a les Qüestions sobre l'*Ètica* posa dins l'home una sola forma i un sol ésser substancial, deixant-li només que la pluralitat d'éssers accidentals (7), però als *Quodlibets* tot sovint parla de la unitat de la forma com d'una teoria controvertida envers la qual no ha pres cap partit: = *si tamen sit una forma = si non ponantur plures formae in componendo substantiales = supposita unitate formae =*; altres vegades retreu la teoria com a opinió d'altri: = *quod non concedunt ponentes unam formam =*; i àdhuc en fa un argument *ad hominem*. Més enllà (8) hom diria que la rebutja enterament, car baldament vulgui només refutar la sentència que en el cos de Jesucrist mort romangué la matèria *prima* amb la quantitat, i per bé que afirmi expressament que no vol pas determinar si la forma de corporeïtat hi fou la mateixa o diversa que en el cos de Jesucrist viu, no res menys a la solució del primer argument par que posi en ridícul que l'ànima incorruptible sigui alhora principi formal d'un corruptible, «*quae essent multis philosophis admiranda.*»

Però el temps de les fluctuacions no havia de perdurar indefinidament.

(1) JOAN MARIA VIDAL, *Procès d'inquisition contre Adhémar Mosset noble Roussillonais inculpé de Beguinisme* (Perpinyà, 1912). Hom hi troba mants documents que il·lustren l'activitat d'En Guiu com a Inquisidor, i ses relacions amb el Rei de Mallorca. Vegi's també del mateix autor *Bullaire de l'Inquisition française au XIV^e siècle*.

(2) F. 84; 29 v.^o

(3) Ms. Vat. lat. 901, f. 143 v.^o

(4) (F. 84 v.^o): «Dicitur primo quod anima est actus corporis organici, id est, habilis et apti ut sit organicum. Sed istud non est verum, quia licet organizatio in adventu animae destruat, nihilominus ad hoc quod sit actu in tali materia oportet quod talis organizatio sequatur adventum eius...»

(5) Ms. Vat. lat. 901, f. 142.

(6) «Recedente anima ab aliquo iam non manet illud nisi aequivoce, ut recedente anima ab oculo non manet oculus nisi aequivoce.»

(7) (Qq. super libros *Ethic.*, f. 8): «Ad 2^{um} dicendum quod in homine est unum esse formae substantialis sed est ibi dant (*sic!*) plura esse quae dant plures potentiae... quare in homine, non obstante unitate formae et esse substantialis, sunt plures operationes propriae.» La pluralitat d'éssers o existències accidentals és una de les teories característiques que en Guiu manlevà a Godofred de Fontaines.

(8) F. 212.

Canonitzat solemniament Sant Tomàs el 18 de juliol de 1323, totes ses doctrines eren vindicades de la més lleu sospita d'heterodòxia, i el Bisbe de París s'afanyà de llevar totes les censures que poguessin atànyer un Sant. En Guiu podia ja sense paüra deduir les conseqüències lògiques de sos principis. De fet, a la Concòrdia dels quatre Evangelis, obra tan amarada d'entusiasme vers l'Angèlie, tot exposant el c. 28, v. 6 de Sant Mateu, ensenya esplèndidament la unitat de la forma (1).

5) ACCIDENTS

Ja havem dit que En Guiu de Terrena adscriu a cada predicament una entitat pròpia que els distingeix realment i totalment (*distinguuntur primo et seipsis*) de tots els altres. Lluny de la indecisió d'En Godofred de Fontaines per al qual «modus et distinctio praedicamentorum non est res multum manifesta» (*Quodl.* VII, q. 7) (2), aquest principi li és, com qui diu, l'axioma informador de totes les qüestions pertanyents als predicaments.

Del predicament *substantia* n'havem ja tractat a bastament.

Sobre els *accidents* en general ensenya que són ens simples, sense cap composició interna, capaços (els absoluts) només d'ésser subjecte d'altres accidents, principalment de relacions (3), no mai compostats d'una mena de potència i acte, com és ara de quidditat i inherència, segons ensenyava En Gil Romà. Contra En Durand de Sant Porcià que entre els accidents i llur inherència posa la distinció *modal* que no importa composició (*Quodl.* I, q. 1) (4). En

(1) «Fuerat enim Jesu corpus, quod de Virgine traxerat, quod crucifixum fuerat, et mortuum, et in sepulchro positum, et in eodem resurrexit non in alia carne, sed in eadem in qua vivus fuerat, in eadem revixit. Nec oportet ex hoc ponere unam formam numero in corpore mortuo et vivo, sed unam materiam sub diversis formis: scilicet sub forma cadaveris et sub forma animae, quae dat esse, vivere, et sentire et ratiocinari in homine. Unde cum dicitur idem corpus, quod fuit in sepulchro, surrexisse, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut denotet identitatem formae corporis vivi et mortui numero, et isto modo non fuit idem corpus numero vivum et mortuum. Alio modo potest intelligi identitas materiae secundum naturalem ordinem successionis formarum, ut materia, quam informat anima rationalis naturali ordine, cum anima separatur, succedit forma cadaveris. Illa igitur materia, quae fuit corpus humanum in vita per animam rationalem, fit cadaver per formam cadaveris.» I un xic més avall afegeix: «Unde cum corpore in sepulchro erat suppositum divinum, et in limbo cum anima, ut ratione huius veritatis possit magis dici corpus idem, non ab unitate formae, sed ab unitate suppositi» (ed. Colònia, p. 1017). Sobre l'influx que la canonització de Sant Tomàs va exercir en favor de l'expansió de les seves doctrines vegi's M. GRABMANN, *Die Kanonisation des hl. Thomas von Aquin in ihrer Bedeutung für die Ausbreitung und Verteidigung seiner Lehre im 14. Jahrhundert* (*Divus Thomas*, Fr. burg de Suïssa, 1923, fasc. 3, pp. 233-249).

(2) Ed. Luvaina, II, 350.

(3) (F. 68 v.º): «Unde dico quod accidentia non habent sic potentiam passivam partem realem sui, ex qua cum suo formali tanquam ex partibus realiter distinctis componantur, quia sunt formae simplices, ut dicit Auctor sex Principiorum... Et dico quod omne accidens absolutum habet potentiam passivam, nam nullum est accidens absolutum quod non sit ratio suscipiendi aliquam formam, saltem relationem...»

(4) Ms. Vat. lat. 1076, ff. 10 v.º-11.

Guiu recalcava llur absoluta simplicitat, car entre l'accident i sa inherència, diu, no intervé cap llei de distinció ni real ni modal; llur sola diferència és que l'un connota quelcom que no connota l'altra (1).

Dans Escot (*Oxon.*, III, d. I, q. 1, n. 15; IV, d. XIII, q. 1, n. 9; *Quodl.*, q. 2) destriava els predicaments de faisó que només la substància, quantitat i qualitat són predicaments absoluts, la relació és un relatiu *intrinsicus adveniens*, i els sis darrers són relacions *extrinsecus advenientes*. Una distinció semblant ensenya Sant Tomàs (*Com. V Metaph.*, lect. 9; III *Phys.*, lect. 5...) i, del reste, era general (En Guiu ho confessa) dins l'Escolàstica. Ell no s'hi avé, però, car entén que tots els predicaments, llevat de la relació, són formalment quelcom absolut. La única diferència entre els tres predicaments absoluts i els sis nomenats relatius *extrinsecus advenientes* és que aquests, ultra tenir un element absolut, connoten qualque relació i perfeccionen el subjecte en ordre a un altre (2).

Aplicant ara aquest criteri als sengles predicaments ensenya que l'*ubi* és una realitat absoluta (3) que fa composició amb el subjecte (4).

Als predicaments *acció* i *passió* dedica els articles primer i tercer del *Quodl.* II, q. 3 (5). Són dos accidents absoluts, i ja sia que pertanyin a predicaments diversos, són, sens dubte, *realment* distints. I, per tant, no són pas meres *ordinationes* distintes (6); ni es distingeixen solament pel connotat (7); o per un simple mode (8) com asseriva En Gil Romà, *Quodl.* IV, q. 8; *Quodl.* VI, q. 4; ni s'identifiquen *realment* amb el moviment com vol Sant Tomàs, P. I, q. 28, a. 3, ad 1^{um}; III *Phys.*, lect. 5...; però, d'altra banda, tant l'acció com la passió radiquen en un mateix subjecte, és a dir, en el pacient (9). D'aquesta

(1) (F. 41 v.º): «Unde dico quod accidens et sua inhaerentia quantum ad rem signatam sunt idem re, quia non plus videtur differre accidens in subiecto a sua inhaerentia quam essentia accidentis a sua existencia... sed essentia et existencia in rebus non differunt re signata, ut nunc supponatur, ergo accidens in subiecto et sua inhaerentia non differunt re signata; differunt tamen quantum ad connotatum et modum signandi... ratione cuius aliquid verificatur de uno quod non de alio.»

(2) (F. 73 v.º): «Sciendum tamen quod substantia, quantitas et qualitas sic sunt absoluta, quod nec ex formali signato nec ex modo signandi dicunt relationem, et ideo ponuntur entia absoluta, alia vero sex praedicamenta, licet sint de principali et formali signato absoluta, concernunt tamen et connotant relationem per quam habens ea ad aliud refertur.»

(3) F. 25 v.º

(4) F. 36 v.º

(5) F. 71 v.º-75 v.º

(6) (F. 71 v.º). — Sant Tomàs, al *Com. XI Metaph.*, lect. 9; III *Phys.*, lect. 5, ensenya que l'acció i la passió són una sola realitat amb el moviment, preses només sota diverses *denominacions*.

(7) F. 72.

(8) F. 72.

(9) (F. 73 v.º): «Sed istud supponit quod actio sit in agente, quod est expresse contra Philosophum 3º physicorum, qui determinat quod actio est in passo et moto sicut et passio, et non in agente.» Això mateix ensenya N'Hervaeus Natalis *Quodl.* IV, q. 4, el qual, però, concep l'acció i passió com a diverses *denominacions*, segons l'opinió de Sant Tomàs.

sentència en fa tot sovint aplicacions a les diverses parts de la Filosofia, com ara a la Teodicea (1), i a la teoria de la coneixença (2).

Sobre la *quantitat* és força interessant ço que diu al *Quodl.* II, q. VI, a. 2 (3). En Guiu tracta d'impugnar la distinció d'home metafísic i home natural de molts admesa, com ara d'En Guerau de Bolonya (4) i Godofred de Fontaines (*Quodl.* VI, q. 16) (5) segons la qual l'home metafísic podria existir sense la quantitat, no pas l'home natural. En Guiu, sense gosar d'escurçar gens l'omnipotència divina, entén que un home sense quantitat és un absurd, car, essent els cossos orgànics compostats de parts heterogènies, aquestes parts mal hi podrien existir, com sia que a la quantitat pertanyi donar parts a la substància (6); i àdhuc en la hipòtesi dels qui admittien parts substancials diverses de les parts quantitatives, roman sempre ferm que la substància és d'ella mateixa indivisible, i que ses parts no poden esdevenir *actualment* distintes, sinó és mitjançant les parts quantitatives (7). Al *Quodl.* V, q. 11 a la pregunta: *utrum quantitas immediate perficiat materiam* respon negativament. Mants Doctors, remarca, ensenyen que la quantitat és rebuda immediatament dins la matèria només per tal d'evitar que l'ànima sigui estesa ni *per se* ni *per accidens*. Ell, al contrari, opina que la quantitat, lo mateix que tots els altres accidents llevat de la relació (8) informa tot el compost, no pas un de sos components (9).

De tots els accidents a cap no para una atenció tan acurada com a les *relacions*. En parla no dins un sol article, ni sota un caire parcial, ans en moltes qüestions i sota tots els punts d'obir. L'adversari principal pres d'ull en aquesta matèria és En Durand de Sant Porcià, qui dins una qüestió quodlibètica (10) havia proposat tota una renglera d'innovacions a la doctrina generalment admesa per a la il·lustració del misteri de la Sma. Trinitat. En Guiu

(1) F. 181 v.º

(2) F. 140; Qüestions sobre l'Ètica, f. 16.

(3) Ff. 84 - 85 v.º

(4) Així apar del Comentari a les Sentències del batxiller Paulus de Perusio Carmelita, mort a París vers la mitat del segle XIV, qui hi reporta la sentència d'En Guerau amb la refutació d'En Terrena a què ens referim dins el text (Cod. Vat. Chigià B. VI, 97, f. 82).

(5) Ed. Luvaina, II, 255 i ss.

(6) F. 84 v.º

(7) (F. 85): «Secundum illos qui ponunt alias partes substantiae a partibus quantitatis non dicunt quod in substantia sint partes actu distinctae, nisi sint in tali substantia distinctae partes quantitatis, non enim est intelligibile quod (cod. afegeix: *est*) substantia quae est de [se] indivisibilis sit actu habens partes nisi mediante quantitate per quam formaliter dividitur.»

(8) F. 137.

(9) (F. 211 v.º): «Ad quaestionem igitur dico quod quantitas non perficit immediate materiam, sed mediante forma aliqua substantiali.» El mateix diu al Cod. Vat. lat. 901, f. 142 v.º, i a la q. disp. III, f. 8 v.º (Vegei's, demés, lo dit dessús, p. 187, nota 4.)

(10) Ms. Vat. lat. 1076, *Quodl.* I.

hi esmerça totes ses energies per tal de vindicar a les relacions llur plena entitat real. Aferrat fortament al principi que cada predicament diu una realitat totalment distinta dels altres, rebutja totes les teories que tendien a minvar-ne la plena realitat. La relació, ensenya, és un ens real plenament distint dels altres ens, i sobretot distint de son fonament (1). La relació afegida a son fonament fa composició amb ell (2), i porta una mutació dins del subjecte. Demés, la relació és una perfecció, baldament no sigui una perfecció simple (3). No és, doncs, la relació un simple *mode real* (4) com diu En Gil Romà (*Quodl.* I, q. 6, c.), ni menys una mera connotació de coses distintes (5) com opinava Hervaeus Natalis (*Quodl.* VII, q. 15; I, q. 9, p. 2); tampoc val la distinció proposada per Durand de Sant Porcià al quodl. esmentat (6) que la relació presa pel respecte real, és realment distinta del fonament, però presa com una extrínseca denominació, s'hi identifica.

No content amb això, En Guiu troba relacions reals àdhuc on ordinàriament hom només ne posa de raó. No solament la *semblança*, tant dins les criatures com dins Déu, és relació real, sinó devegades fins la *identitat* (*Quodl.* II, q. 4 (7); és la sentència de Duns Escot (*Oxon.*, I sent., d. XXXI, q. un.; *Quodl.*, q. 6.); i lo que és més, àdhuc relacions transcendents, com és ara la de la matèria prima envers la forma, són reals i, per tant, accidents distintes de llur fonament (8). Quant a la relació de les criatures envers Déu, contra l'opinió proposada per l'Escot (*Oxon.*, II sent., d. I, q. 4, n. 21) ço és, que dita relació, per tal com és inseparable del fonament no n'és pas realment distinta, En Guiu defèn que és també un accident real afegit a la natura; però amb Sant Tomàs ensenya contra Enric Gantès que la relació de Déu vers les criatures és solament de raó.

* * *

Les *concepcions físiques* d'En Guiu de Terrena, en tant que hom pot judicar de les dites escampades arreu de ses obres (sa exposició a la Física d'Aristòtil no ha sigut retrobada) es mouen dins del cercle de teories de l'Escolàs-

(1) (F. 28): «Praedicamenta cum non habeant prius secundum Philosophum 12 metaphysicae sunt diversa, igitur se ipsis primo et non aliquo extrinseco sunt distincta, et ideo cum essentiae praedicamentorum sint impermixtae essentialiter, oportet quod res de praedicamento relationis sit alia res a re de praedicamento absoluto; unde relatio et fundamentum in creaturis differunt realiter.»

(2) F. 27 v.º

(3) F. 202; q. ordin. V, a. 3, f. 153 v.º.

(4) F. 27 v.º

(5) F. 28.

(6) Ms. Vat. lat. 1076, f. 10 v.º

(7) Ff. 75 v.º - 78.

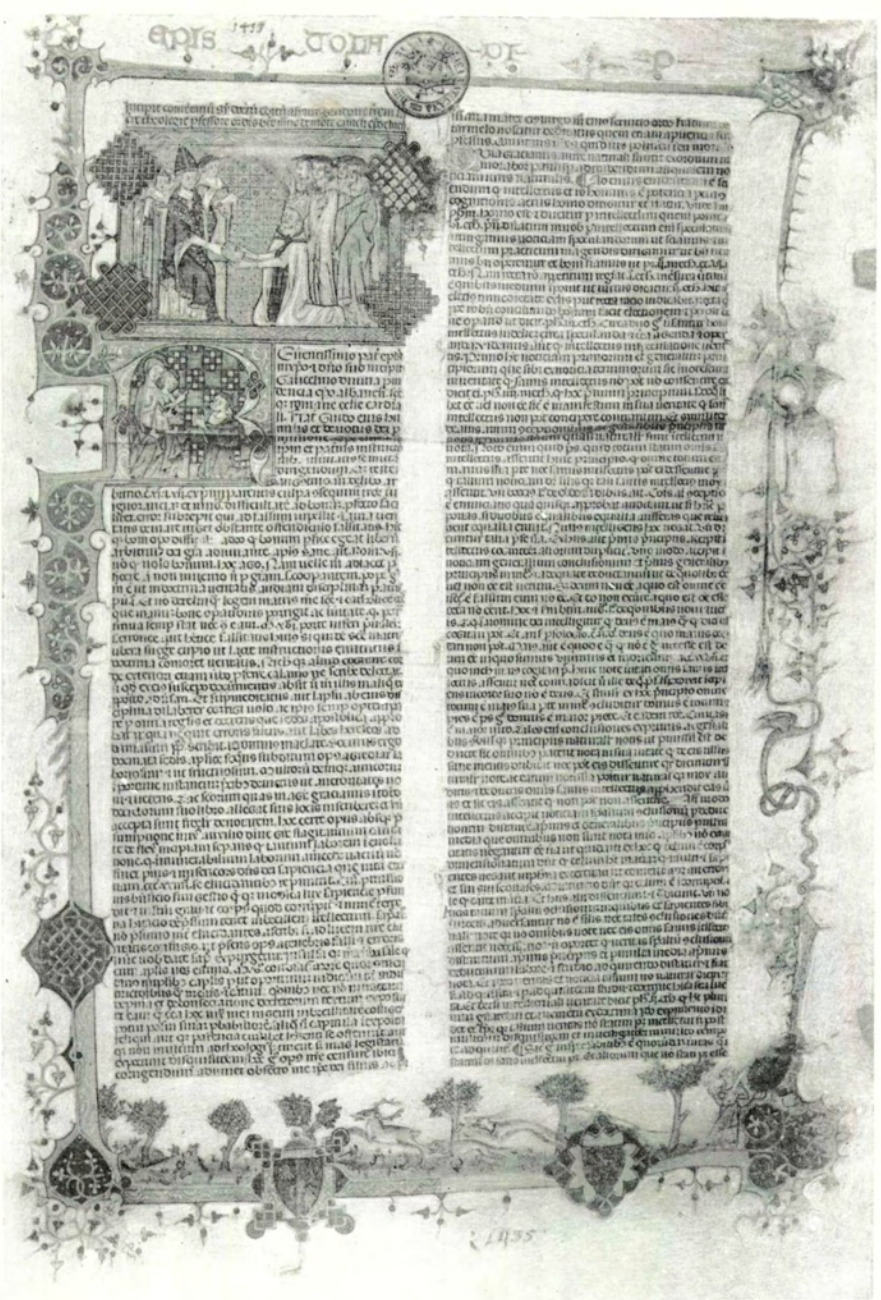
(8) Ff. 136 v.º - 137.

tica aristotèlica. En Guiu no pot pas ésser comptat entre aquells observadors més o menys sortosos que des d'el segle XIII posaren els gèrmens de la física moderna. Cal, però, no deixar de remarcar un punt on En Terrena s'atansa més que no pas molts de coetanis seus a les conclusions modernes: la teoria de la gravitat. Guiat no d'experiments empírics sinó del principi analític de causalitat, adreça una severa refutació a l'opinió, llavors força acreditada, que explicava la caiguda per mitjà d'una *qualitat* inherent als cossos greus que els empeny vers el centre de la terra, lloc de llur repós natural, així com la *qualitat* contrària empeny els cossos lleus cap amunt. En Guiu, encertadament, explica la caiguda per l'*atracció activa* que sobre els cossos greus exerceix el centre de la terra. La força d'atracció, ensenya també, és proporcional a l'aproximació del centre. Ultra això, admet l'hipòtesi d'una pluralitat numèrica de mons, específicament iguals, cadascú dels quals posseeix un propi centre d'atracció: aleshores, per tal com la força d'atracció és proporcional a les distàncies, els cossos greus caurien no pas vers la mateixa direcció, sinó cap aquell centre d'on fossin més prop ⁽¹⁾.

Guillem Windelband, després de constatar dins Jordà Bruno una concepció semblant aplicada al moviment dels astres, pondera amb gens dissimulada complaença lo radical de la revolució que la teoria de Jordà Bruno significava en les concepcions còsmiques de l'Edat Mitjana ⁽²⁾. Però després de les excel·lents investigacions de P. Duhem sobre la física escolàstica és molt atrevit parlar de *radicals* capgiraments entre la física medi-eval i la física de l'edat moderna incipient. El text d'En Guiu de Terrena podria ésser-ne una comprovació.

(1) (F. 134): «Ad 2^{um} dicendum quod ratio [134 v.º] Philosophi est bona supposito quod sit omnium gravium tantum unus locus naturalis numero, quia si essent plura loca naturalia eiusdem rationis tunc ratio non concludit, et hoc sive terra se moveat, sive a loco moveatur naturali.» Proposada l'objecció que, essent tots els cossos graus d'una mateixa espècie, llur major distància no empatxa pas que tots tendeixin vers el mateix centre, respon: «Ratio bona est supposito quod non sit nisi unus locus naturalis numero terrae, scilicet centrum istius mundi, quia si essent duo loca naturalia eiusdem rationis, terra illius mundi et istius, centrum illius et istius, tunc dicam quod corpora eiusdem naturae tendunt ad eundem locum specie non eundem numero... Et tunc dicerem quod terra moveretur ad locum propinquiorem...» (Vegi's *Quodl.* I, q. 7, f. 32 v.º-33 v.º; *Quodl.* III, q. 1, f. 126).

(2) WILHELM WINDELBAND, *Die Geschichte der neueren Philosophie* ⁶ (1919), I, 74. «Wenn ein Stern, wie etwa die Kometen, an einen Punkt gelangt, wo er gleichweit von zwei verschiedenen Welten entfernt ist, so muss er stille stehen; aber die geringste Veränderung in diesem Entfernungsverhältnis lässt ihn sogleich dem näheren zutliegen. Wenn diese Gedanken jetzt unvollkommen oder trivial erscheinen, so darf man nicht vergessen, dass sie damals eine Tat und eine beispielloos kühne Folgerung waren und dass sie alles umstürzten, was man über die kosmischen Verhältnisse im Mittelalter geglaubt hatte.»



FOLI PRIMER DEL MS. VAT. LLATÍ 1453
QUE CONTÉ EL COMENTARI DE GUIU DE TERRENA
AL DECRET DE GRACIÀ

II. — LA PSICOLOGIA

1) LES PARTS CONSTITUTIVES DE L'HOME

En Guiu de Terrena a la psicologia s'acredita un cop més d'ésser un aristotèlic conseqüent, malgrat la posició ambigua que prengué respecte de la pluralitat de formes.

Al *Quodl.* VI, q. 6 ⁽¹⁾ proposa la qüestió *utrum evidenter possit ostendi quod anima rationalis sit forma hominis informans corpus*. En vindica la perfecta demostrabilitat, puix baldament en el mode d'unió pogués ésser-hi qualque dificultat, el fet mateix de la unió és naturalment evident ⁽²⁾. Els seus arguments es basen tots en el mateix: actes propis de l'intel·lecte, com són ara l'entendre i raciocinar, la benaurança, la sapiència, la prudència pertanyen essencialment a l'home; l'ànima intel·lectiva en deu ésser, doncs, part essencial. Contra Averroes qui posava una mera unió de l'intel·lecte agent amb el fantasma, i contra els qui en *coloraven* l'error dient que la intel·lecció és atribuïda al compost humà només per tal com fantasia i intel·lecte tenen una espècie única, En Guiu es mostra extremament sever.

Però quina és la veritable sentència d'Aristòtil, la d'Averroes o bé l'Escolàstica? Aquesta pregunta era importantíssima, car en depenia o el descrèdit absolut de l'averroisme, o gairebé son acreditament davant dels furs de la raó, amb el consegüent bandejament de la teoria escolàstica a la categoria de veritat revelada i inaccessible a la raó natural. Sant Tomàs, com a exemple, dins son opuscle «*De unitate intellectus contra averroistas*», volent refutar la doctrina averroística no sols com anticristiana sinó principalment com irracional, insisteix quasi exclusivament en mostrar-la contrària a les dites d'Aristòtil. En Guiu amb una exacta penetració del pensament aristotèlic afirma que el Filòsof ensenya, sí, expressament que l'ànima intel·lectiva informa el cos humà, però que té ensems principis d'on lògicament es deduria la teoria d'Averroes ⁽³⁾.

(1) Ff. 224 - 226 v.º

(2) (F. 224): «Quidquid aliqui dicant, mihi videtur quod evidenter potest ostendi quod anima rationalis sit forma corporis et hominis; nec oportet quod si non potest evidenter ostendi per omnia modus unionis et modus essendi quem habet anima in corpore... quod propter hoc non possit ostendi ipsam esse formam, quia prior est conceptus quod anima sit forma quam sit modus ipsius formae in informando, et primus potest haberi de anima non habito secundo.»

(3) (F. 226 v.º): «Quae igitur fuit intentio Aristotelis de anima? Videtur mihi quod Aristoteles quantum ad generalia principia contradixit huic conclusioni; nam secundum eum homo generat hominem univoce, (7º metaphysicae; 2º physicorum), et tamen animam intellectivam non ponit per generationem sed ab extrinseco (2º de generatione animalium), et ipse (7º metaphysicae; 1º de caelo) nihil novum posuit creari vel fieri nisi mediante caelo et motu (8º physicorum); omnis autem forma geniti secundum eum est nova quia nulla forma praecedat compositum (12º metaphysicae), et secundum eum forma generati corrumpitur nec manet extra totum, quia corruptio est destructio totius per non esse formae, et secundum eum aeternum a parte post est aeternum a

Idèntics conceptes són exposats al comentari *De Anima* ⁽¹⁾, i a les Qüestions sobre l'*Ètica* ⁽²⁾.

Igualment manté el punt d'esguard aristotèlic a la qüestió de la distinció entre l'essència de l'ànima i ses facultats. Ja als *Quolibets*, per bé que no en parli a posta, però de pas n'aferma la distinció real ⁽³⁾. Al comentari *De Anima* ⁽⁴⁾ demostra aital distinció real amb un argument ja emprat per En Godofred de Fontaines (*Quodl.* II, q. 4 ⁽⁵⁾) i Gil Romà (*Quodl.* III, q. 11, c.): per tal com els actes són accidents variables, no poden eixir directament de la substància sinó és mitjançant accidents invariables. Els dos pregons arguments del Doctor Comú, I, q. 77, a. 1, c. no hi són pas esmentats. A les Qüestions sobre l'*Ètica* (ff. 12 v.^o-13) demostra encara més difusament aqueixa distinció real.

No totes les potències vitals radiquen en el mateix subjecte, puix la vegetativa i sensitiva rauen damunt del compost d'ànima i cos, i la potència intel·lectiva en l'ànima sola ⁽⁶⁾.

Conjuminant l'adés dit amb el principi de causalitat rigorosament entès, En Guiu rebutja la sentència *multum irrationalem* que l'essència de l'ànima sigui la causa eficient de ses potències, com diu Enric Gantès *Quodl.* III, q. 14, i com sembla deduir-se de l'afirmació que Sant Tomàs constantment repeteix (I, q. 3, a. 4, c.; q. 77, a. 1, ad. 5.^{um}; *De spirit. creat.*, q. un., a. 11, c.; *De anima*, q. un., a. 12, ad. 7.^{um}; a. 19, c.) segons el qual els *propis* en oposició als simples accidents són causats pels principis de l'essència. La veritable causa eficient de les potències és el mateix agent productor de la substància; aquesta només n'és causa material i subjecte ⁽⁷⁾.

parte ante (1^o de caelo); igitur intellectus aeternus [a parte] post non incoepit de novo, et sic praecessit hominem, quod non convenit formae, ut dicit 12^o metaphysicae. Sed quidquid sit de his principiis, Aristoteles cum hanc quaestionem tractavit veritate coactus tenuit istam quod intellectus sit forma corporis. Nec mirum si homo sibi contradixit, nec mirum si falsa principia contradicant conclusioni verae, sua enim principia non habent veritatem, scilicet quod nihil novum possit fieri nisi mediante motu caeli, quod generatio hominis sit omnino univoca, vel quod nulla forma post remaneat, unde de hoc dubitat ipse 12^o metaphysicae, nec est verum quod aeternum a parte post [non] possit habere initium.» Novament frapa la conformitat de la interpretació guidiana amb les conclusions de moderns investigadors de la filosofia grega del relleu d'un Ed. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, T. II, Abt. II⁴, pp. 572-578, com ja tinguérem l'avinentesa de remarcar a la p. 177, n. 2 respecte de la teoria de les quatre causes.

(1) Ms. Vat. lat. 901, f. 170.

(2) F. 7 v.^o-8.

(3) F. 98.

(4) Ms. Vat. lat. 901, f. 169.

(5) Ed. Luvaina I, 84.

(6) Ms. Vat. lat. 901, f. 162.

(7) (Cod. Vat. lat. 901, f. 162): «Quare dico quod ab anima potentiae non efficiuntur nec accidens a subiecto, sed est tantum materia et subiectum, unde 8^o metaphysicae dicitur quod substantia comparatur ad proprium accidens non sicut finis nec sicut efficiens, sed tantum ut subiectum et materia. Et ideo sciendum quod effectus dicitur effluere et emanare a causa, nam causa est ad cuius esse sequitur aliud. Secundum ergo quod anima est causa potentialium, sic ab ipsa effluunt et emanant; est autem

Finalment és de remarcar que les potències no procedeixen pas totes immediatament de la substància de l'ànima, ans una per mitjà de l'altra, per ço com d'una cosa simple no n'ixi directament més que una sola cosa, i que els actes de les diverses potències siguin entre ells subordinats (1).

2) LA CONEIXENÇA

De tots els problemes psicològics a cap no consagra tanta atenció com al de la coneixença. Parlarem per ordre: a) de les potències intel·lectives; b) de l'acte cognitiu, c) de l'objecte de la coneixença.

a) *Potències intel·lectives.* — L'home posseeix dos intel·lectes: l'agent i el passiu o possible. La dualitat d'intel·lectes era tan universalment admesa d'ençà de la meitat del segle XIII fins pels qui més llunyans romangueren de l'esperit del nou orientament filosòfic aristotèlic, que gairebé als sengles Mestres, llevats homes tan avançats com Durand de S. Porcià, no era possible de negar-los. Llur ingeni s'exercitava només determinant la natura i les funcions dels susdits intel·lectes. Aquí comença d'obrir-se la individualitat d'En Guiu. L'intel·lecte agent i el passiu són dues potències realment distintes? En resoldre aquesta pregunta sembla haver sofert qualque evolució. En efecte, al *Quodl.* I, q. 7 (2) quan demostra la dualitat d'intel·lectes per les dues operacions que concorren a la intel·lecció aferma clarament llur distinció real. Al *Quodl.* III, q. 2 (3) en suposa també la distinció real quan diu que l'intel·lecte agent és més noble que no pas el possible. Igual distinció ensenya explícitament al *Quodl.* III, q. 3 (4), i a les Qüestions sobre l'*Ètica* (5). Però a la q. disp. IV, a. 1 (6) ja voldria defensar la identitat real d'ambdós intel·lectes si no l'en retingués la titlla de novetat (7). Finalment al *Quodl.* V, q. 14 (8) ensenya la identitat real sense limitacions, rebutjant expressament no sols la distinció averroística sinó àdhuc la distinció més moderada, comuna dins les escoles, segons la qual es distingeixen «*sicut lumen et illud cuius est lumen*», i hi remarca demés que fins els qui admeten aquesta segona dis-

causa materialis quia in ipsa habent esse vel in ipsa et corpore, ut dictum est, et ideo effluunt ab ipsa materialiter et subiective; efficienter enim habent esse ab efficiente animam.» El mateix diu a la q. disp. II, f. 5.

(1) Ms. Vat. lat. 901, f. 162.

(2) F. 34.

(3) F. 126.

(4) F. 130.

(5) F. 8.

(6) F. 11.

(7) (F. 11): «Intellectus agens se habet ad possibilem ita quod est idem realiter cum ipso, differt tantum [11 v.º] secundum officia, sicut dicitur de intellectu et memoria... Sed quia haec opinio videretur nimis nova, tenendo quod sit alia potentia intellectus agens dico quod se habet (cod. afegeix: *habens*) ad possibilem non sicut agens ad passivum, sed sicut habitus et forma.»

(8) Ff. 213 v.º - 214.

tinció haurien de convenir en què l'intel·lecte agent i el possible integren una potència única (1).

Es força interessant ço que diu al *Quodl.* II, q. 13 (2) de la memòria intel·lectiva. D'ençà que Sant Agustí (*De Trinitate*, l. X, n. 2; XIV, nn. 13 ss.; XV, n. 5) féu de la trilogia memòria, intel·lecte i voluntat, la imatge de la Trinitat Beatíssima, l'existència de la memòria intel·lectiva esdevingué una doctrina íntimament lligada amb la Teologia, un postulat, com qui diu, de l'Escolàstica. No pensaven així mants filòsofs qui posaven només que una memòria sensitiva, la qual excitant la fantasia esdevenia el fonament de la cognició intel·lectual del passat com a passat. Sant Tomàs (*Sum. Th.*, I, q. 79, a. 6; *C. Gentiles*, II, 74; qq. disp. *De Verit.*, q. X, a. 2) creu que Aristòtil admeté la memòria intel·lectual, i que Avicenna rebutjant-la havia estraftat la veritable tradició peripatètica. Duns Escot (*Oxon.*, I sent., d. III, q. 7, n. 25) fins d'Avicenna dubta que negués la memòria intel·lectual. En Guiu, a l'inrevés, entén que tan Aristòtil com Averroes i Avicenna varen excloure de les facultats intel·lectives la memòria, i, per tant, ell l'admet només que com a veritat exigida per la Teologia.

Per determinar sa natura ensenya que la memòria intel·lectual no és pas una potència conservativa de les espècies (com volen Sant Tomàs als llocs esmentats i Duns Escot, *Oxon.*, I sent., d. III, q. 6, nn. 5-15), car d'una banda, és aquesta conservació de les espècies ço que intenten bandir els filòsofs quan rebutgen la memòria i, d'altra banda, no existint espècies distintes de l'acte cognitiu, mal hi pot ésser una potència per a conservar-les. Ni és tampoc la memòria una potència conservativa dels hàbits intel·lectuals, per tal com els hàbits són posteriors a l'acte del qual la memòria n'és l'excitació (3). La memòria, segons En Guiu, no és altra cosa que l'agregat de l'objecte cognoscible, l'intel·lecte agent i el possible en tant que concorren a començar l'acte d'entendre (4).

Per a capir el significat de la solució guidiana basta recordar que en Sant Agustí la funció primordial de la memòria com a part integrant de la imatge de la Sma. Trinitat, és l'ésser «*Parens notitiae*». Ara, doncs, En Guiu,

(1) (F. 213 v.º): «Supponitur communiter quod sint distinctae potentiae realiter, tum quia absoluta et distincta, tum quia activum et passivum. Istud non credo... non repugnat quod idem respectu unius sit activum una actione et ab eodem sit passivum alia... [214 r.º] ...unde videtur (cod.: *dicitur*) mihi quod esto quod essent duae res distinctae non deberent poni distinctae potentiae, sed una, sicut oculus cati cum sua luce.» Al com. *De Anima* (Cod. Vat. lat. 901, f. 162 v.º) n'ensenya també la identitat.

(2) Ff. 102-107 v.º

(3) F. 107.

(4) (F. 107 v.º): «Ad rationem memoriae intellectivae concurrunt intellectus possibilis ut principium et causa passiva, intellectus agens et intelligibile praesens.» Çò mateix ensenya a la q. ordin. X, a. 2, f. 176 v.º Però al com. *De Anima* (Cod. Vat. lat. 901, f. 162 v.º) enclou dins la memòria només que els intel·lectes agent i possible. El «*aliqui magni*» d'on pren aquesta sentència par ésser Godofred de Fontaines, *Quodl.* V, q. 8 (ed. Luv., II, 31).

amament a concordar la concepció agustiniana amb les teories filosòfiques, enclou dins la memòria tot i sol allò que els filòsofs consideraven productiu de la coneixença intel·lectual. Així, dins la vida intel·lectual no vénen afegides noves potències ni noves funcions ultra les transmeses per les Autoritats filosòfiques, i no gens menys roman salva la raó d'imatge de la faisó que transmeté la suprema Autoritat teològica.

b) *Acte cognitiu.* — La característica predominant de la teoria de la coneixença dins Guiu de Terrena no menys que dins Godofred de Fontaines (1), és l'extremada accentuació de la passivitat de les operacions cognitives. L'intel·lecte és una potència purament passiva, i l'acte d'entendre no és pas produir la intel·lecció sinó rebre-la i patir-la. La única causa eficient de la intel·lecció és l'objecte cognoscible. La passivitat de la coneixença és una aplicació particular de la llei metafísica de causalitat i, per consegüent, no admet excepcions de cap mena. L'intel·lecte, àdhuc actuat per les espècies o per la cognició dels principis, mai no pot causar en ell mateix un acte que abans no tenia (2). Al *Quodl.* III, q. 6 (3) concedeix, sí, que dins l'acte d'entendre hi hagi quelcom d'acció i de qualitat, però l'element formal n'és la passió.

Les relacions entre l'intel·lecte agent, el passiu i l'objecte cognoscible donaren peu a les conteses més aferrissades. En Terrena hi prengué part amb tota l'ardor de son temperament combatiu per defensar la teoria ensenyada de son Mestre Godofred (*Quodl.* V, q. 10; *Quodl.* VI, q. 15) contra les objeccions de Pere d'Auriol (*Quodl.*, q. 9, a. 2 (4)) i, sobretot, d'un «Anglicus» ço és probablement Tomàs Vilton. Aquest, desenrotllant la doctrina de Duns Escot (*Oxon.*, I sent., d. III, q. 6, n. 8), ensenyava que l'intel·lecte agent opera directament dins el possible la intel·lecció, valent-se del fantasma com d'un instrument. Al contrari En Guiu, convençut que la veritable causa eficient de la intel·lecció és l'objecte intel·ligible, afirma que l'eficiència que pugui pertànyer a l'intel·lecte agent no pot ésser ni sobre l'acte ni sobre la potència cognitiva, sinó solament sobre l'objecte a conèi-

(1) Per a les doctrines psicològiques d'En Godofred de Fontaines, vegi's M. DE WULF, *Un théologien-philosophe du XIII^e siècle. Etude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, c. 7 (*Mémoires de l'Académie Royale de Belgique*, «Classe des Lettres et de Sciences morales et politiques, nouvelle série» (1904), pp. 87-115.

(2) (F. 105 v.º): «Est intentio Aristotelis 3º de anima ubi probat intellectum esse de virtutibus passivis, ut sicut sentire (cod.: *seritur*) est a sensibili active sic intelligere est ab intelligibili active, et ab intellectu passive.» (F. 126): «Cum vero quaeritur a quo causatur actus quo intelligit lapidem angelus, dico cum Augustino quod in nobis, et consimiliter dicam in angelo, quod a re formatur verbum seu notitia de re quamvis res seu lapis non intelligat, quia intelligere non est facere intellectionem sed suscipere et pati.» Vers la fi de sa vida encara mantenia íntegra la mateixa concepció, com apareix al Comentari sobre el Decret, Cod. Vat. lat. 1453, f. 106. (Vegi's q. ordin. X, a. 2, f. 176; q. disp. II, f. 5 v.º-6.)

(3) Ff. 140 - 141.

(4) Ms. Vat. Borgh. 123, f. 240.

xer (1). Efectivament, l'objecte extern no obra directament damunt l'intel·lecte possible sinó en tant que aprehès pels sentits, d'on l'eficient pròxim de la intel·lecció és el fantasma existent dins del subjecte cognoscent, per bé que fora de l'intel·lecte (2); però el fantasma és quelcom d'individual cobert de condicions materials, i, per tant, intel·ligible només que en potència. Fer-lo actualment intel·ligible perquè pugui moure ja l'intel·lecte possible, heu's ací la funció activa de l'intel·lecte agent (3).

Contra aquesta faisó de concebre la funció de l'intel·lecte agent, altres Doctors com ara Duns Escot (*Oxon.*, I sent., d. III, q. 6, r. 8) objectaven que una operació abstractiva de l'intel·lecte agent sobre el fantasma esdevindria eixorca, car, segons la dita *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, hi seria rebuda amb les condicions de materialitat pròpies de la imaginativa. Per obviar a tal dificultat En Godofred de Fontaines i En Guiu fan avinent que l'eficiència de l'intel·lecte agent damunt del fantasma no és pas cap acció positiva sinó una mera segrestació de les condicions particulars per tal que el fantasma immuti l'intel·lecte passiu de faisó universal (4).

Les doctrines adés exposades sobre la passivitat de l'intel·lecte i sobre les relacions entre els factors de la intel·lecció el menen a la negació radical de tota llei d'espècies.

Quant a les espècies impreses hom les posa, diu, per raó de quatre funcions diverses: a) per la *representació*, per tal que l'objecte actualment universal sigui representat dins l'intel·lecte com a objecte (Duns Escot, *Oxon.*, I sent., d. III, q. 6, nn. 5-7); b) per la *presència*, car l'objecte a conèixer deu

(1) (F. 131): «Intellectio non est effectus principalis intellectus agentis, sed effectus principalis eius est facere intelligibilia in potentia intelligibilia actu separando a materialibus conditionibus, quae separatio respicit pro subiecto et passo fantasma in quo fit talis separatio et non intellectu[m] possibilem (cod.: *possibili*).» Vegi's q. disp. II, ad 13^{um} (f. 6 v.º). Aquí, i en general sempre que adopta la sentència comuna de la distinció real dels dos intel·lectes, concep la relació de l'intel·lecte agent al passiu com el d'una forma vers son subjecte, «*sicut lux informat aerem*», seguint un cop més En Godofred de Fontaines, *Quodl.* VI, q. 15 (ed. Luvaina, II, 252).

(2) F. 132 v.º

(3) (F. 131): «Patet ergo quod Commentator totam passionem quam patitur anima secundum intellectum possibilem attribuit ut agenti rei intelligibili, et totam actionem quam agit secundum intellectum agentem tamquam passo attribuit rebus quae fiunt de potentia intelligibiles actu intelligibiles; unde effectus principalis intellectus agentis est quod fantasma fiat intelligibile actu per separationem formae et quidditatis a materia.»

(4) «Ad 3^{um} dicendum quod intellectus agens habet actionem in fantasma non positivam, ut videtur vel videbitur alias (ço és, *Quodl.* III, q. 3), sed de fantasmate sequestrando condicionés particulares, non realiter, sed modo spirituali ut possit intellectum immutare secundum rationem universalem, unde talis terminus scilicet sequestratum esse quoad immutare bene est in fantasmate, sic quod fantasma per talem sequestrationem est intelligibile in actu, et precedit natura actum intelligendi, nec oportet dare aliud universale inhaerens intellectui principium actus intelligendi.» Idèntica opinió palesa a la q. disp. IV, a. 1, f. 11. Quant a la relació de l'intel·lecte agent amb el possible, vegi's ço que n'havem descrit a les pp. 197-198.

ésser present no sols per mitjà de les facultats inferiors, sinó àdhuc directament a la potència intel·lectiva (Escot, *Oxon.*, I sent., d. III, q. 6, nn. 8-14); c) per l'assimilació, amb la qual potser pren de mira les dites de Sant Tomàs (*Sum. Th.*, I, q. 85, a. 2, c.; qq. disp. *De Pot.*, q. VII, a. 5; *De Verit.*, q. II, a. 6; etc.); d) per la causalitat, ço és, per tal de disposar l'intel·lecte possible de faisó que esdevingui causa eficientment elicítiva dels seus actes. Ara, doncs, per raó de les tres primeres funcions les espècies son inútils, per ço com el fantasma il·luminat per l'intel·lecte agent és suficient a produir dins l'intel·lecte passiu la cognició (1). La quarta funció assignada a l'espècie és no solament inútil sinó àdhuc impossible; inútil, car l'intel·lecte, d'ell mateix, sense cap additament, és prou preparat per al seu acte; impossible, car ni sola ni amb qualsevol forma inherent pot una potència ésser causa activa de ses accions (q. disp. IV (2); q. disp. II (3); *Quodl.* II, q. 13 (4); *Quodl.* VI, q. 8 (5)). Adhuc per a la cognició dels àngels i de les ànimes separades refusa les espècies impreses: la sola presència de l'objecte quan la voluntat impera l'aplicació de la potència intel·lectiva els és bastant per a la producció de l'acte (6).

La mateixa posició negativa pren respecte de les espècies expresses, car, baldament admeti el mot tradicional de *verbum mentis* consagrat per la Teologia Trinitària, el converteix de fet en l'acte d'entendre. A la q. 8, a. 1 del *Quodl.* VI (7) esbrina *quid sit verbum*. Son pensament és palesat en quatre proposicions que defensa llargament: 1.^a, el verb no és pas una espècie prèvia a l'acte; 2.^a, no és la cosa o quidditat en tant que entesa; 3.^a, no és tampoc

(1) (F. 103 v.º): «Si talis poneretur (species), aut poneretur ratione representationis, aut ut obiectum sit praesens, aut propter assimilationem, aut causalitatem ut efficiat (cod.: *efficiat*) notitiam in se; ista patet, quia omnia propter quae ponuntur species necessario in intellectu ad aliquid istorum reducuntur; sed propter nullum istorum sunt ponendae, ergo pro nihilo ponuntur.»

(2) F. 10 v.º

(3) F. 5 v.º

(4) F. 105.

(5) F. 228 v.º

(6) (F. 35): «Non videtur necessarium pñere ad [hoc] quod angelus cognoscat nec species nec habitus ut per hoc intellectus faciat in se actum intelligendi, quare posset probabiliter dici quod actus intelligendi quo educitur de potentia ad actum est a quidditate rerum intelligibilium, ita quod species non est aliud quam actus intelligendi; quia ubi est obiectum sufficienter praesens et potentia disposita cum conversione voluntatis applicantis ibi non plus requiritur ad actum cognoscendi.» Al f. 104 ho repeteix respecte de l'ànima separada; però a la q. disp. IX, a. 1 (f. 22) parla del mode de conèixer de les ànimes separades per mitjà d'hàbits o d'espècies emanades del llum diví, afegint: «qualiter tamen hoc sit, fateor me non intelligere quia non habeo animam separata... unde circa hoc potius volo tacere quam aliquid temere definire.» De faisó semblant a les Qüestions sobre l'*Ètica* (f. 11 v.º), després d'afirmar que les potències de les ànimes separades poden exercir llurs funcions naturals, diu: «Qualiter tamen habeat hanc operationem et qualis sit in speciali non possumus demonstrare nec scire in hac vita; quod patet, quia nihil scimus nisi ex sensibus, sed nullum sensibile potest nos manuducere ad cognitionem animae separatae nec operationis eius in speciali, nec ad hoc potest esse phantasma proportionatum; ergo non potest in speciali a nobis [sciri] qualis sit felicitas animae separatae.»

(7) Ff. 228 v.º - 229 v.º

quelcom produït dins de l'intel·lecte pels actes intel·lectius perfectes, com una mena d'idol distint de l'acte en el qual l'intel·lecte veu clarament l'objecte; 4.^a, el verb és l'acte mateix d'entendre (1).

A l'explicar el procés de la cognició palesa altre cop són empirisme aristotèlic diagonalment oposat a l'il·luminisme dels agustinians. Al *Quodl.* III, q. 7, pregunta: *utrum ad actualem cognitionem creaturae requiratur actualis cognitio Dei*. Després d'afirmar dins el primer article que el concepte de Déu no és pas l'objecte primer i formal de l'intel·lecte puix, al contrari, dit concepte es resol en el concepte universalíssim d'ens (vegi's el dit p. 4); i de demostrar dins del segon article que a la coneixença de Déu hi arribem per mitjà de deduccions força remotes preses de les coses sensibles i dels conceptes metafísics; dins l'article tercer escateix la qüestió principal: si per a les cognicions naturals s'hi vol la il·luminació divina especial. Primerament exposa la sentència afirmativa segons el matís propi d'Enric Gantès (*Summa*, a. 1, q. 2) el qual asseriva que, baldament basti el llum natural per a les cognicions vulgars sensibles, però per tal d'assolir una coneixença infal·lible i sincera cal abastar-la de l'Ésser Immutable; cal trobar per damunt de les coses a judicar una norma infal·lible, norma que endebades hom cercaria dins les coses mudadisses objectes de la cognició; cal esguardar l'exemplar etern, no pas com a objecte conegut, sinó com a la raó de conèixer. En Guiu rebutja aital sentència en totes ses parts. Déu ha dotat, diu, a bastament l'home per a la cognició natural, puix del contrari, l'ànima humana seria imperfecta. Hi ha veritats tan clares que basta aprehendre'n els termes per a veure, amb certesa absoluta, llur correspondència; que semblants veritats són immutables és del tot evident (2). Contra l'afirmació que les coses sensibles són totes mudadisses objecta que els qui aital ensenyen fan cap vers la sentència d'Heràclit i que, posat cas que verament tots els objectes cognoscibles fossin essencialment mudadissos, res no ajudaria el llum especial, per tal com mudadissa també, i no immutable, deuria ésser-ne la cognició. En Guiu explica amb molt d'encert com dins les coses mudadisses hi ha un element immutable que dona

(1) A la q. ordin. X, a. 2, diu (f. 176): «Propter quod dico quod verbum est notitia [f. 176 v.º] producta in nobis. Quia idem est verbum quo res declaratur et manifestatur intellectui, sed res per actum intelligendi se declarat intellectui et tunc per actum assimilatur res intellectui, et ipsa rei notitia dicitur imago et similitudo rei intellectui ergo ipsa notitia de re est verbum.» És la sentència d'En Godofred de Fontaines, *Quodl.* X, q. 12 (Cod. Vat. lat. 1032, f. 171 v.º-173).

(2) (F. 145): «Sed istud non credo verum... constat quod non solum cognoscere rem est propria operatio hominis, sed cognoscere certitudinaliter et vere... contra dignitatem animae humanae est quod per naturam absque speciali illustratione non habeat notitiam certam de re. Praeterea sicut ad perfectionem animae rationalis datus est intellectus possibilis ut possit res intelligere, sic datus est intellectus agens ut illustret... [f. 145 v.º] Praeterea de illis habetur sincera et infallibilis veritatis notitia quae sunt manifestissima in sua veritate sic quod eorum oppositum non potest mente concipi; sed de primis principiis quorum terminorum notitia per sensum habetur, ut patet 1º Posteriorum, habetur de eorum veritate talis notitia sic quod eorum oppositum non potest mente concipi...»

a la ciència sa perennitat (1). No cal exagerar, afegeix, la mutabilitat de l'ànima, car hi ha mantes proposicions tan evidents on és tan impossible errar com en la simple aprehensió; en elles, aprehesos els termes, n'apareix tot seguit la veritat o falsedat. Envers els primers principis, diu en un altre indret, l'intel·lecte es veu necessitat per la natura, així com un cos greu vers el centre (2). Del reste, si tan imperfectes fossin les potències naturals com suposen els agustinians, esdevindria inútil l'auxili superior. Després declara subtilment com amb aital teoria hom cau o dins l'ontologisme o dins l'escepticisme, car si l'únic criteri ferm per judicar la veritat de les coses sensibles és comparar-les amb l'exemplar etern, caldrà o bé conèixer perfectament Déu, puix una comparació exigeix la plena coneixença dels termes comparats, o bé, mancant-nos la perfecta cognició de Déu, serem condemnats a la ignorància. Idèntica doctrina és exposada breument al comentari *De anima* (3), i a la q. disp. IX, a. 1 (4). Per tal de desfer-se de l'autoritat de Sant Agustí empra arguments semblants als de Godofred de Fontaines (*Quodl.* VI, q. 15 (5)) per bé que més desenrotllats, arguments que li permeten conciliar la dita agustiniana *omnia videmus in divina veritate* amb l'empirisme aristotèlic.

c) *Objecte de la coneixença.* — Diguérem dessús, exposant sa metafísica, que el concepte d'ens era per a En Guiu de Terrena l'objecte primer i formal de l'intel·lecte. Cal que tornem a esbrinar aquesta doctrina sota el punt d'obir psicològic. Sant Tomàs malgrat digui tot sovint que l'objecte formal de l'intel·lecte és l'ens i el ver transcendentals, de vegades, però, ensenya que durant l'estat d'unió amb el cos l'objecte propi de l'intel·lecte humà és la quidditat de les coses materials. Segons En Guiu aquesta concepció és falsa, car essent d'una mateixa essència l'intel·lecte unit i el separat és impossible que llur objecte formal sigui divers. L'objecte formal de l'intel·lecte, tan de l'unit com del separat, és l'ens en tant que ens, en tota sa universalitat; res que entri sota el concepte d'ens no ix de la visual de l'intel·lecte (6). Però

(1) (F. 145 v.º): «Item, dato quod obiectum esset mutabile, adhuc in eo est reperire rationem immutabilem et inter suas rationes omnino immobilem et necessariam connexionem, unde in natura mutabili est aliqua ratio immutabilis, puta quod est ens, potentia, subiectum mutationis, et quod non a se primo sed ab alio mutatur, et talia quae omnino invariabilia [sunt], et secundum hoc potest causare repraesentativum immutabiliter ipsum secundum has rationes universales et necessarias repraesentans; et sic de ipso secundum hoc poterit immutabilis et invariabilis notitia haberi, unde Philosophus 7º metaphysicae dicit quod, licet particularium non sit definitio nec scientia, est tamen universalis cuius ratio immutabilis.»

(2) F. 31.

(3) Ms. Vat lat. 901, f. 169 v.º

(4) F. 21 v.º - 22.

(5) Ed. Luvaina, II, 253 ss.

(6) (F. 144): «Ad 2ºm dicendum quod impossibile est quod primum obiectum intellectus nostri sit substantia sensibilis vel imaginabilis: 1º, quia potentiae eiusdem rationis oportet dare primum obiectum eiusdem rationis, sed animae separatae non est primum obiectum substantia sensibilis, imo substantia etiam non sensibilis quia per se intelligit separata, ergo primum obiectum formale non est substantia sensibilis;

aquesta sentència feia néixer dues greus dificultats. D'una part, la doctrina d'Aristòtil comprobable per l'experiència ensenya que l'home només coneix les coses sensibles, o les que hi tenen qualque relació; d'altra banda, si tots els ens fossin objecte natural de l'intel·lecte, totes ses cognicions, fins la visió beatífica, esdevindrien naturals. En Guiu resol ambdues dificultats de faisó anàloga a Duns Escot (*Oxon.*, I sent., prol., q. 1, nn. 20-22; d. III, q. 3, a. 4, n. 24), destriant l'objecte d'una potència i la manera de tendir vers l'objecte. Així doncs, l'objecte de la potència intel·lectiva és sempre l'ens transcendental en tota sa extensió, però, per tal com l'intel·lecte unit tendeix vers son objecte amb la cooperació obligada dels sentits, l'aprehensió directa de les coses suprasensibles queda bandejada de l'ordre natural (1).

Els objectes cognoscibles tenen envers la potència cognitiva dues relacions: de causalitat eficient i de termini de l'acte cognitiu. D'aquesta doble relació es val En Guiu de Perpinyà per defensar l'objectivitat de la nostra coneixença en el sentit del dogmatisme tradicional en l'Escolàstica. Un dels elements de dissolució introduïts dins l'Escolàstica del XIV^èn segle fou la creença que Déu pogués causar directament dins de les facultats sensitives i intel·lectives una coneixença sense objecte, per tal com, segons dicta la fe, Déu pot causar sol tot ço que produeix mitjançant les causes segones. Aquesta concessió enclou evidentment un germen perillós d'escepticisme. En efecte, explotada pels nominalistes aquesta teoria menà Nicolau d'Autrecourt a l'escepticisme més radical (2), i més tard en una consideració semblant fonamentaren llurs arguments mig escèptics Blai Pascal i Renat Descartes. En

2º, quia metaphysicae non est subiectum ens sensibile, sed ens secundum quod ens, ergo per consequentiam superius factam ens sensibile non est primum obiectum intellectus nostri.» A la q. disp. VII, a. 3 defensa la mateixa doctrina, i a l'article 2 refuta quatre opinions diverses: 1.ª, l'objecte formal és la *Veritat primera*; 2.ª, és la *forma universal abstracta*; 3.ª, és el *bé*; 4.ª, és el *ver en tant que ver* (f. 17).

(1) (F. 144): «Et ideo dico quod aliud est dicere obiectum et aliud dicere modum tendendi in obiectum; obiectum enim intellectus nostri est ens in quantum ens, sic quod intellectus potest in omne illud quod habet rationem entis si sibi in ratione intelligibilis praesentetur. Modus autem tendendi in obiectum sequitur conditionem et modum essendi potentiae, ut licet omnis visus sit idem obiectum formale, scilicet coloratum vel lucidum, tamen, quia visus noctuae est debilis per comparisonem ad visum aquilae, alio modo tendit in obiectum noctua et alio aquila. Et similiter, quia alius est modus essendi animae coniunctae et alius separatae, ideo aliter tendit in suum obiectum anima coniuncta et aliter anima separata... cum ergo dicitur quod obiectum intellectus est quid sensibile est (cod.: *et*) hoc intelligendum non quantum ad obiectum, sed quantum ad modum tendendi in obiectum... unde, licet omnia cadant sub obiecto intellectus, tamen omnia non potest intelligere secundum esse coniunctum in corpore, secundum statum communem viae, nisi quantum ad ea per sensata assurgere potest.» Vegi's f. 51, on explica més explícitament la supernaturalitat de les cognicions suprasensibles.

(2) CONSTANTI MICHALSKY, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV siècle* (*Bulletin International de l'Académie Polonaise des sciences et des lettres*, «Classe d'histoire et de philosophie», Cracòvia, 1922, pp. 65-66). — MATTHIAS BAUMGARTNER, *Fr. Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, zweiter Teil*¹⁰ (Berlín, 1915), p. 618.

Guiu, renovellant un argument ja emprat d'En Godofred de Fontaines (*Quodl.* XII, q. 1⁽¹⁾), rebutja la possibilitat intrínseca d'una cognició sense objecte. Si la funció de l'objecte fos tan sols causar eficientment la coneixença, aleshores sí que Déu, com a causa primera, podria suplir-ne la causalitat; però l'objecte és, demés, termini de la coneixença; ara, doncs, és contradictori posar un termini de relació sense posar-ne ensem el termini correlatiu. Així com seria impossible imaginar un fill sense el pare, per la mateixa raó es impossible una cognició sense l'objecte⁽²⁾.

A l'article 1.^{er} de la q. disp. VI⁽³⁾ escateix breument la raó formal de *veritat*. La veritat, diu, pertany a la manifestació i, per tant, es refereix a qualque coneixença; ara, de totes les coneixences la principal és la intel·lectiva, i de les diverses lleis de cognició intel·lectiva el juí supera la simple aprehensió, és per això que hom defineix amb tota rigor la veritat: *adaequatio rei et intellectus*. La veritat importa ultra la manifestació continguda dins l'acte intel·lectiu la relació de conformitat amb l'objecte extern. Aquesta relació, afegeix al *Quodlibet* II, q. 1, és real, i es distingeix de l'acte intel·lectual realment, no menys que qualsevol relació real es distingeix de son fonament; no així la relació de l'objecte envers l'acte cognitiu, la qual és una mera relació de raó⁽⁴⁾. De la qüestió si la veritat rau dins l'intel·lecte *subjectivament* o bé *objectiva-*

(1) Ms. Vat. lat. 1032, f. 194.

(2) «Sciendum quod obiectum comparatur ad intellectum in duplici habitudine, scilicet moventis et agentis, et in habitudine termini... Secundo habet se obiectum intellectus ut terminus, quia actus intellectus terminatur ad obiectum, ut patet 5^o metaphysicae, intelligere enim refertur ad intelligibile relatione reali et non e converso et hic modus est relationis mensurati ad mensuram, ut ibi dicitur. Et ideo pro tanto est verum quod Deus non posset facere actum intelligendi sine intelligibili ratione, scilicet respectus quem dicit ad intelligibile; unde sicut non posset esse filius sine patre sic nec sentire (cod.: *scientia*) sine sensibili vel intelligere sine intelligibili... propter quod intelligere non erit si non sit intelligibile, immo esset contradictio. Ex quo liquet quod male probant dicentes quod obiectum non est causa efficiens actus intelligendi ex hoc quod Deus potest facere absque secundis agentibus quod facit cum eis quod est indubitanter verum, ut sanctorum auctoritates convincunt; unde si obiectum compararetur tantum ut efficiens posset Deus facere actum sine obiecto, unde ex hac parte non impeditur quin Deus possit, sed ex hac quia obiectum est terminus.» Igualment s'expressa al *Quodl.* VI, q. 5, a. 2 (f. 223 v.^o): «Deus potest causare mediante alicui obiecto et repraesentativo cognitionem, ut in oculo visionem, et tamen non immediate sine colore; unde dicendum quod Deus per suam voluntatem non potest supplere causalitatem obiecti quod terminat cognitionem.» Aquest darrer text va adreçar contra l'opinió de Duns Escot, *Oxon.*, II sent., d. III, q. 9, i *De cognitione Dei*, q. 1 (ed. Wadding, t. III, pp. 431-433) que Déu pot causar dins de les intel·ligències creades una cognició abstractiva de la divinitat, la qual, ja sia que no procedeixi de la visió intuitiva de la divina essència, no alteraria llur estat de viadors. Durand de Sant Porcià, I sent., prol., q. 3 retreu també la teoria d'Escot, i la refuta no sense titubeigs.

(3) F. 16 v.^o

(4) (F. 67): «Et si dicatur quod verum dicit relationem et nihilominus invenitur in omni re, non valet, quia aut loquimur de vero quod est in anima aut de vero quod est in re: si de vero quod est in anima, tunc verum non est in omni re sed praecise [in] actu cognitivo, nec talis veritas est quidditative ipse actus cognoscendi, immo differt ab eo realiter ut relatio a suo fundamento... si autem loquimur de vero quod est in re, talis relatio non est perfectio aut ratio realis cum sit relatio secundum rationem...»

ment, que des d'En Durand de Sant Porcià i d'Hervaeus Natalis donà lloc a tantes controvèrsies àdhuc entre els Carmelites seus coetanis (1), dins les obres d'En Guiu no he trobat cap espurna.

3) LA VOLUNTAT I LLIBERTAT

Si En Guiu de Terrena havia accentuat la passivitat de l'intel·lecte, extrema àdhuc més la passivitat de la voluntat. No troba expressions prou adequades per significar que la voluntat res no pot fer que no sigui causat eficientment per l'objecte aprehès per l'intel·lecte. Ho empatxa no ja solament el principi metafísic de causalitat sinó, demés, l'essència mateixa de la voluntat, car és per a ell una llei universal que les facultats apetitives són determinades per llur aprehensiva corresponent (2). La voluntat és un apetit orb, sense iniciativa ni resistència. Tan determinada és per l'objecte, que no pot oposar gota de resistència als judicis definitius de l'intel·lecte pràctic, i sempre els segueix fàcilment i delectablement (3). La voluntat, a l'inrevés, no té cap acció directa sobre l'intel·lecte, de faisó que ni tan sols l'acte de fe sobrenatural és produït directament per la voluntat (4); només pot obrar sobre l'intel·lecte indirectament, excitant les potències inferiors per tal que li sigui presentat l'objecte (5). Per tal com el principi metafísic *quidquid movetur ab alio movetur* no permet excepcions, En Guiu no es satisfà amb la doctrina presa de Sant Anselm que la voluntat actuada per determinats *afectes* pot causar activament la volició, ni amb la sentència de Sant Tomàs (1.^a-2.^o, q. 9, a. 3; *De Malo*, q. VI, c...) que la voluntat posada en acte respecte del fi pot determinar-se respecte del béns inferiors que hi són enclosos virtualment (6). Fins respecte de l'últim fi la volició és determinada pel dictat

(1) Guerau de Bolonya (*Summa Theologica*, q. 27, a. 1); Sibert de Beka (*Quodl. I*, q. 5); Joan Baconthorp (I sent., d. XIX, q. 1). Vegi's *Analecta Ordinis Carmelitarum* vol. IV, pp. 333-341; vol. V, p. 52.

(2) F. 59 v.^o

(3) (F. 59): «Tota difficultas tollitur nec est aliqua in voluntate dum non ad-versetur appetitus sensitivus rectae rationi.» (P. 60): «Igitur tota resistentia est in appetitu sensitivo et non in voluntate, cum voluntas semper conformiter velit rationi rectae vel pravae... Stante ergo ordinatione in appetitu sensitivo, voluntas nullam resistentiam habet ad rationem... Igitur intellectu non impedito per passiones appetitus sensitivi et recto per prudentiam, nulla erit possibilis deordinatio in voluntate vel electione.» Vegi's les Qüestions sobre l'*Ètica* (ff. 13 v.^o-14 v.^o), on es troba tota la qüestió copiada gairebé literalment.

(4) (F. 16 v.^o): «Voluntas nostra non dicitur causare assensum in articulos fidei sic quod directe actus credendi causetur in intellectu a voluntate, et hoc est impossibile nam, ut alias videbatur, actus intelligendi causatur ab obiecto in intellectu... sed pro tanto quia voluntas applicat... obiectum coniungens intellectui velut parentem proli quae de intellectu nascitur.»

(5) Ff. 22 v.^o-23; q. disp. II, f. 5 v.^o.

(6) (Q. disp. II, f. 5): Després de reportar les dues sentències, diu: «Ostendo tamen [quod] voluntas actuata per quodcumque manens et inhaerens in ipsa non movet se ad actum.»

de l'intel·lecte pràctic, i no per la inclinació innata de la voluntat (1). Tampoc comparteix amb l'Angèlic la sentència que els béns particulars, per tal com no tenint connexió necessària amb la benaurança no la mouen necessàriament, li deixen marge a moure's ella mateixa. (*De Malo*, q. III, a. 3: *Patet ergo quod obiectum non ex necessitate movet hominem ad agendum. Relinquitur ergo quod causa perficiens et propria voluntarii actus sit solum id quod operatur interius. Hoc autem nihil aliud esse potest quam ipsa voluntas sicut causa secunda et Deus sicut causa prima*). Ni accepta l'explicació d'En Gil Romà que, si l'objecte actua la voluntat, *determinar-la* pertoca a la voluntat mateixa (*Quodl.* III, q. 16), i que la voluntat rep sa llibertat de la indeterminació de l'intel·lecte (*Quodl.* IV, q. 22). Per a En Terrena la voluntat és no solament actuada sinó àdhuc determinada per l'objecte que li presenta l'intel·lecte. L'intel·lecte, doncs, com a representant l'objecte es la potència que determina psicològicament els actes voluntaris i lliures; la voluntat executa indefectiblement ço que l'intel·lecte pràctic judicà en definitiva (2). Un intel·lectualisme més extrem que el d'En Guiu de Terrena és gairebé impossible de concebre. Es la doctrina de Godofred de Fontaines (*Quodl.* VI, q. 7 (3); *Quodl.* VIII, q. 2 (4)), potser àdhuc més crua.

Quant a la conseqüència, però, que certs Escolàstics en deduïen, ço és, que la voluntat sigui un ens purament potencial, lo mateix que la matèria, En Terrena la rebutja, ensenyant que la voluntat és una qualitat actual en si mateixa, per bé que passiva en la producció del seu acte (5).

(1) (F. 152): «Sed contra praedicta potest argui quia principium totius processus tam consilii quam electionis est determinatio per voluntatem quia, per hoc quod aliquis amat finem, considerationis principium sumit ex fine et ex hoc sillogizat circa ea quae sunt ad finem, unde intellectus practicus praesupponit desiderium et appetitum finis... dicendum quod amor finis praesupponit iudicium de fine amando, ita quod talis finis non praestituitur nisi a ratione talem finem praestituente et iudicante, unde talem finem diligit quia sibi bonum et conveniens per rationem aestimat et non e converso; et ideo processus consilii et electionis non sistit in actu voluntatis, sed reducitur tamquam in principaliorem causam scilicet in rationem per cuius apprehensionem indicatur talis finis diligendus.»

(2) (F. 148 v.º): «Sicut per se conclusionis est causa principium, sic (cod.: sicut) actus rationis est per se causa electionis, ut deducit Philosophus 3º ethicorum, quia sicut ex praemissis sequitur necessario conclusio, sic ex praeiudicato et per consilium conclusio sequitur necessario electio.»

(3) Ed. Luvaina, II, 152 ss.

(4) Ms. Vat lat. 1032, f. 113 v.º

(5) (Qq. sobre l'Ètica, f. 19 v.º): Circa 3^{um} est intelligendum quod aliqui dicunt quod voluntas ex eo quod est pure passiva respectu sui actus et pura capacitas ponunt quod est pura potentia. Sed hoc non potest stare, quia nihil perficit aliquid subiectum ut forma materiam quin sit ut sic maioris actualitatis; sed voluntas perficit essentiam animae ut quaedam forma eius... Praeterea, ut dicit Commentator 2º de anima, subiectum accidentis non est pura potentia, sed est subiectum ens actu existens in potentia accidentali; sed voluntas est subiectum accidentis, quia actus; ergo est ens actu. Praeterea, quod est in pura potentia non potest existere sine actu, unde materia non potest esse, saltem per naturam, sine forma perficiente ipsam; sed voluntas existit in anima sine aliquo actu; ergo ipsa non [est] pura potentia. Praeterea quod est pura potentia et nullum actum includens non potest moveri... sed voluntas movetur ab obiecto; ergo

La passivitat massa accentuada de la voluntat enclou evident perill d'anul·lar la llibertat, car si la voluntat segueix infal·liblement el judici definitiu de l'intel·lecte pràctic, i l'intel·lecte mateix és una potència passiva determinada per l'objecte, qui no veu que trontolla la indeterminació essencial al lliure arbitri? Esverats d'aquesta conseqüència mants Escolàstics, d'altra cantó fidels aristotèlics, per no parlar dels agustinians, es resistien a fer de la voluntat una potència passiva. Els averroistes, pel contrari, d'aquestes premisses en varen deduir llur optimisme determinístic condemnat pel Bisbe de París Esteve Tempier. En Guiu, servant tota la reverència a la condemnaçió de París, no es cela ni defuig la dificultat, ans l'escomet de cara i coratjosament. *Quomodo intellectu existente et voluntate similiter passivis in eliciendo suos actus, qualiter sunt actus in potestate nostra*, pregunta ell (1). La llibertat d'una potència, respon, res no té a fer amb sa qualitat d'activa o passiva. El domini de les pròpies accions no consisteix en l'agir o en el patir, ni tampoc en el moure's a l'exercici de l'acte (2). Hom és lliure en tant que és amo dels seus actes, ara bé, el domini de les accions rau no principalment damunt la voluntat, sinó més bé damunt l'intel·lecte. Heu's aquí per què és lliure l'home i no són lliures els animals: a aquests la primera presentació d'un objecte convenient els ocupa tota llur potència cognitiva, però a l'home per raó de l'amplitud de sa facultat intel·lectiva, quan és presentat un objecte com a un bé particular, li roman íntegra la facultat d'esbrinar-lo per altres caires i d'oposar a les raons de conveniència sos inconvenients; (3) però de faisó que la voluntat no serà

voluntas non est pura potentia. Unde dicendum quod ipsa est quaedam qualitas passiva respectu sui actus, sicut diaphaneitas est quaedam qualitas passiva respectu luminis et tamen est actus quidam, similiter voluntas (cod.: *paritas*) est quaedam qualitas passiva et tamen actus quidam.» La sentència que aquí En Guiu impugna és defensada difusament per Tomàs Sutton dins la qüestió 4.^a del còdex Vat. Ottobonià llatí 1126, ff. 30-31 v.º Sobre aqueixes qüestions de Tomàs Sutton, vegi's P. FR. PELSTER, *Thomas von Sutton O. Pr. ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre (Zeitschrift für katholische Theologie*, Bd. XLVI, 1922, pp. 212-253; 361-401). Darrerament l'atribució de la qüestió a Tomàs Sutton ha sigut rebutjada pel P. MAG. RAYMUNDUS M. MARTIN O. PR., *Pro tutela doctrinae S. Thomae Aquinatis de influxu Causae Primae in causas secundas* (Extracte del *Divus Thomas*, Friburg de Suïssa, 1923, fasc. 4.º, pp. 1-17). El P. Martin creu necessari atribuir la susdita qüestió a un Doctor de l'escola de Godefrod de Fontaines. Es cert que mantes de les doctrines allí defensades s'adiuen amb la direcció godofrediana, però altres n'hi ha d'essencialment oposades. Com a exemple, ço que escriu al f. 30 v.º: «*Voluntas autem indifferens est ad volendum quodcumque bonum quod apprehenditur ab intellectu... Voluntas autem est domina sui actus habens in potestate sua velle bonum apprehensum vel non velle.*»

(1) F. 150.

(2) F. 146 v.º

(3) (F. 149 v.º): «*Et ideo secundum viam Aristotelis et Damasceni, quae omnino eadem est, pro tanto homo est dominus suorum actuum quia est rationalis per essentiam et per participationem... ratio enim in homine ratione suae universalis abstractionis et universalis cognitionis ad omnia cognoscibilia et rationes omnium cognoscibilium se extendit, ita quod homo per intellectum cognoscit non solum finem et ea quae ad finem sed etiam ordinem eorum et rationem finis et earum quae ad ipsum, et voluntas similiter talia appetit conformiter rationi; unde quia homo per intellectum et voluntatem se extendit (cod.: *excedit*) ad omnia et omnium rationes intelligendas et*

actuada fins que la intel·ligència pervingui a dictar quin bé és *hic et nunc* a acceptar (1). La llibertat, doncs, és una seqüela necessària de la raó i àdhuc gairebé s'hi identifica; no n'és un mer concomitant com vol Enric Gantès qui al *Quodl.* IX, q. 6 ensenya que l'ésser racionals ens pertany per l'intel·lecte, i l'ésser lliures per la voluntat.

A les qüestions disputades palesa els mateixos conceptes. Oi més, a la q. disp. II (2), exposa compendiosament una concepció de la llibertat presa, ço sembla, de Godofred de Fontaines (*Quodl.* VIII, q. 16 (3)) força diversa de la concepció que des de Sant Tomàs predomina en les Escoles. L'essència de la llibertat ensenya, no és pas la *indeterminatio* de la voluntat, sinó sa *espontaneïtat*. De consegüent, la llibertat roman íntegra sempre que la *violència* externa no *coaccioni* la voluntat. Hi ha una necessitat de *immutabilitat* i una altra de *coacció*: la primera s'adiu amb la voluntat, la segona no (4). Emprant la terminologia avui usual podríem expressar el pensament d'En Guiu dient que la *libertas a necessitate* no és cap condició necessària de la *libertas psychologica*. Per això afirma que l'amor de Déu envers si mateix, el dels Sants envers Déu, i l'apetició del fi en els viadors són altres tants actes lliures.

Però on expressa més enèrgicament sa teoria intel·lectualística és dins les Qüestions sobre l'*Ètica* (5), d'on extrec alguns fragments:

«Quaeritur utrum cum consilianti occurrunt duo bona ad unum eorum »determinetur per voluntatem... Respondeo: *Primo* dico quod talis determinatio ad unum fit per rationem considerantem et unum alteri in bonitate »praeferentem... *Secundo* dico quod voluntas necessario vult quod ultimate »sententiatum est actu et secundum conditiones in particulari per rationem... »*Tertio* dico quod ex hoc non tollitur libertas, quia voluntas cum sit potentia »immaterialis et abstracta se extendit ad omne bonum, quia sequitur cognitionem universalem et abstractam... voluntas potest velle et nolle quia in »potestate nostra est considerare et non considerare, unde Philos. dicit quod

volendas potest velle et nolle secundum quod in eis potest attendi [f. 150 r.º] conditio seu ratio volibilis et nolibilis et convenientis et disconvenientis... unde pro tanto bruta carent quia ad mox ostensum delectabile statim moventur nec possunt contradicere naturali appetitui.» Al f. 34 v.º diu: «Ratio dominii consistit non in hoc quod agit in se, quia non minus brutum movet se per suum appetitum quam homo, sed in hoc quod, praestituto fine, consiliatur de his quae sunt in finem, prout rationem finis et eorum quae ad finem expediunt cognoscit, ita quod habens prima principia per quae bonum agendum iudicat et per eadem habet quod cuilibet apparenti non assentiat sed inquit donec veniat ad illud quod magis expedit, et secundum hoc homo dicitur se agere et habere actum in potestate, non autem brutum quia sic non inquit nec iudicat per consilium inquirendum, ideo non agit sed agitur.» Vegi's la Concòrdia dels Evangelis, p. 903.

(1) F. 21 v.º - 22.

(2) F. 5 v.º

(3) Ms. Vat. lat. 1032, ff. 137 - 138.

(4) (Q. disp. II, f. 5 v.º): «Propter argumenta sciendum quod libertas stat cum necessitate aliqua, est enim quaedam necessitas immutabilitatis, quaedam coactionis: prima stat cum libertate, secunda non.»

(5) Vegu sobre tot ff. 22 v.º - 23 v.º

»negligentiae nostrae domini sumus 8^o huius istius tertii... *Quarto* dico quod, »duobus propositis ut maius bonum et minus bonum, voluntas pro tunc non »potest velle minus bonum, dimisso maiori bono... *Ad 2^{um}* dicendum quod »voluntas vel homo per voluntatem non eligit quamdiu apparent sibi aequa- »liter duo conferentia ad finem, imo semper stat consilii inquisitio donec »perventum fuerit ad iudicium quod unum eorum magis expedit quam aliud... »*Ad 5^{um}* dicendum quod, si ratio diceret ultimum finem fugiendum, volun- »tas fugeret; sed impossibile est quod habens usum rationis aestimet ultimum »finem fugiendum, sicut et quod summum bonum sit non appetendum» (1).

L'objecte formal de la voluntat és el bé transcendental. En Guiu rebutja la sentència dels que en limitaven la capacitat apetitiva a una classe particular de béns. La voluntat és tan abstracte com l'intel·lecte i, per tant, son objecte deu ésser proporcionat a l'ens universal (2). Contra l'opinió que l'objecte de la voluntat és Déu *in quo ratio omnis boni invenitur* remarca que Déu és certament la font d'on brolla tota la bondat criada, i on la voluntat troba perfectíssimament realitzada sa raó formal, però que no és pas la mateixa raó formal (3).

Per a ésser objecte de la voluntat cal que el bé li sigui presentat per l'intel·lecte. Surgeix, doncs, la qüestió: l'aprehensió intel·lectual del bé, és part integrant de l'objecte formal de la voluntat? En Guiu, tan en la q. disp. I, com dins les Qüestions sobre l'*Ètica* (f. 23; 21), i en el com. *De Ani-*

(1) La concòrdia d'aquesta teoria amb la llibertat requerida per a la responsabilitat moral i per al mèrit és certament un punt difícil de la filosofia d'En Godofred de Fontaines i d'En Guiu de Perpinyà. Innocenci X damnà com a herètica la proposició de Janseni: *ad merendum vel demerendum non requiritur libertas a necessitate sed sufficit libertas a coactione*. Sant Tomàs (*De Malo*, q. 6, c.) escriu: «*Quidam posuerunt quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur. Non enim omne necessarium est violentum... unde et motus naturales inveniuntur aliqui necessarij non tamen violenti... Haec autem opinio est haeretica, tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus.*» Seria, però, injust atribuir-los tendències averroístiques o jansenístiques, car, per bé que refusin a la voluntat el poder d'elegir diversament de com sentència l'intel·lecte pràctic, no res menys tots dos s'esforcen com qui més en vindicar la possibilitat de no donar per acabat el consell de l'intel·lecte pràctic, sempre que es tracti de béns particulars. La necessitat de seguir el juí de la raó és *condicionada*, ço és, si no intervé un altre judici intel·lectual. Si Sant Tomàs troba el fonament de la llibertat en què els béns particulars no esgoten l'apetit volitiu, En Godofred i En Guiu el troben en que no esgoten la comprensió de l'intel·lecte. Del reste, baldament anomenin lliures els actes necessaris i immutables com l'apetit del fi, etc., però no els atribueixen pas la raó de mèrit o demèrit.

(2) (*De Anima*, Cod. Vat. lat. 901, f. 160 v.º): «*Sicut intellectus est virtus abstracta sic et voluntas, et ita consimiliter se habent in suis actibus et obiectis quia una potentia tendit in obiectum et actum alterius... quod non esset nisi obiectum voluntatis esset ita abstractum sicut obiectum intellectus; cum igitur obiectum intellectus sit ens in quantum ens universaliter sumptum, ut supra dictum est, obiectum voluntatis erit bonum communiter sumptum.*»

(3) (Q. disp. I, a. 2, f. 2): «*Licet ab ipso derivetur omnis bonitas, non est obiectum primo et per se voluntatis, sed est illud in quo ratio formalis obiecti perfectissime invenitur, et ideo quidquid appetitus sub ratione eius appetit implicite et non explicite.*»

ma (1), respon afirmativament, en oposició a mants Escolàstics, principalment agustinians, qui en l'aprehensió intel·lectual del bé veien només que una *conditio sine qua non* de l'apetició de la voluntat.

Amb els precedents suara exposats hom endevinarà fàcilment la posició d'En Guiu en la controvèrsia, històricament no menyspreable, de la superioritat relativa de les dues potències espirituals. L'intel·lecte supera en tot i per tot la voluntat. És més lliure; és la potència que ens dona el domini sobre els actes humans; ell és el qui dirigeix les nostres accions i dirigir és més noble que no pas executar; l'excel·lència de la intel·ligència és la nota que distingeix l'home lliure d'un esclau; l'intel·lecte és més proper a l'essència que no pas la voluntat; son objecte, l'ens, és més abstracte que no pas el bé objecte de la voluntat; la potència intel·lectual s'estén a moltes més coses i, d'altra banda, en l'exercici de ses funcions es replega dins ell mateix car hi troba son fi, la veritat, mentre la voluntat deu eixir fora per copsar-hi el bé. Què més? Aristòtil, Sant Agustí, Sant Joan Damascé ensenyen unànims la supremacia de l'intel·lecte (2). El mateix, llevat de febles diferències, afirma al comentari *De Anima* (3).

(1) Ms. Vat. lat. 901, f. 160 v.º

(2) (F. 21): «Beatitudo est actus nobilissimae potentiae, sed intellectus est nobilissima potentia, ergo beatitudo est actus intellectus; probatur minor, quia potentia liberior est nobilior, sed intellectus est liberior voluntate; quod proba: illud per quod sumus magis domini nostrorum actuum est magis liberum... sed magis sumus domini actuum nostrorum per intellectum quam per voluntatem, ergo intellectus magis liber; probatur minor, quia ratio domini magis consistit in ordinare, praecipere et dirigere quam in exsequi ad ista, ...sed directio et praeceptum pertinent ad rationem cum sint actus prudentiae, ut patet 6º ethicorum, voluntatis autem est acceptare quod iudicatum est, et iuxta imperium rationis potentias movere ad executionem (cod.: *exequi rationem*) eius quod conclusum est a ratione... Praeterea ei principalius convenit libertas per cuius actum distinguitur liber a servo, sed liber principalius distinguitur a servo per actum intellectus quam per actum voluntatis... [f. 21 v.º] Secundo probatur minor, quia quando aliqua sunt quorum unum est prius origine vel generatione et aliud (cod.: *alio*) posterius, si primum non comparetur ad secundum ut potentia ad actum, et si prius prioritate immaterialitatis et secundum sit gratia primi, tunc primum est nobilior secundo... sed istis modis intellectus est prius voluntate... Tertio, quia determinans est nobilior determinato, sed intellectus determinat voluntatem, ergo intellectus nobilior... (f. 22 r.º) ...Quarto, quia illa potentia est nobilior cuius obiectum vel ratio obiecti est nobilior, sed ratio obiecti intellectus est (cod. repeteix: *est*) nobilior, ergo intellectus est nobilior; minor [probatur], nam quanto ratio obiecti est abstractior, universalior et prior tanto nobilior, quia plures rerum differentias nobis ostendit... nunc autem ratio entis est prior et abstractior quam ratio boni... Et confirmatur, nam illa potentia nobilior cuius efficacia ad plura se extendit, sed operatio intellectus ad plura se extendit quam operatio voluntatis quia intellectus ad omnia sive sint entia rei sive rationis, [f. 22 v.º] sive fugienda sive prosequenda, voluntas autem nec vult secundas intentiones, ergo intellectus nobilior et perfectior... verum est tamen quod intellectus non quaerit (*el seu fi*) necessario extra se, sed potest in cognitione quam habet de re in se, in qua cognitione consistit veritas formaliter, ut patet in speculativis ubi quaeritur scire propter se, voluntas autem non sistit in volitione rei sed tendit in rem habendam secundum quod est res extra, et ideo veritas consistit in anima, bonum non; sed ex hoc patet quod intellectus est nobilior quia est gratia sui magis quam voluntas quae non perficitur in operatione sua sed in operatione alterius...» Tota la qüestió es troba repetida gairebé literalment dins *Questions sobre l'Ètica* (ff. 8 v.º - 10) suprimides, però, les *Auctoritates* teològiques.

(3) Ms. Vat. lat. 901, ff. 160 v.º - 161.

Aital intel·lectualisme li està tan a cor que en qualsevol acte d'on neixi a l'home qualque excel·lència, adjudica a l'intel·lecte el rol més important. Així, per bé que no arribi a refusar a la voluntat tot influx dins la moralitat dels actes com Godofred de Fontaines (*Quodl.* VI, q. 12 ⁽¹⁾), no gens menys ensenya que llur bondat o malícia ix principalment de l'intel·lecte per tal com és ell qui representa subjectivament el rol de l'objecte, i és la norma amb la qual es mesuren els actes humans ⁽²⁾. El mèrit és assolit principalment per l'intel·lecte, i si a la voluntat hom adreça les lloances i vituperis només és en tant que ella està més propera de l'acte ⁽³⁾. Dins l'ordre sobrenatural rebutja la supremacia universalment reconeguda a la virtut de la caritat, per la sola raó que la suprema entre les virtuts deu ésser intel·lectual ⁽⁴⁾.

FRA BARTOMEU F. M.^a XIBERTA, O. CARM.

(1) Ed. Luvaina, II, 229.

(2) (F. 150 v.^o): «Bonitas et malitia actus in genere moris magis est a ratione quam a voluntate; quod probó: nam ab illo est malitia moralis in actu principaliter a quo ad speciem moris reducitur principaliter magis... actus moralis speciem trahit magis ab obiecto a quo est formaliter eius perfectio quam ab obiecto in quo est, quod magis ab actu tali perficitur et determinatur; sed obiectum actus moralis est bonum conveniens rectae rationi... vel bonum disconveniens rectae rationi, ita quod ratio et actus eius, scilicet apprehensio boni, se tenet ex parte obiecti actus moralis, unde, ut patet ex dictis, mensura actuum moralium in bonitate et malitia est ratio; ergo...»

(3) F. 151 v.^o

(4) F. 23; 98 v.^o